

97272

Г. Н. Потанинъ.

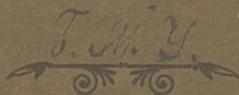
ЕРКЕ.

КУЛЬТЪ СЫНА НЕБА

ВЪ СЪВЕРНОЙ АЗИИ.

МАТЕРІАЛЫ КЪ ТУРКО-МОНГОЛЬСКОЙ МИФЛОГИИ.

Издание А. М. Григорьевой.



ТОМСКЪ.

Типо-лит. Сибирскаго Т—ва Печатнаго Дѣла, уг. Двор. ул. и Ямск. пер., соб. д.

1916.

ПРОВЕРЕНО
1948 г.

ПРОВЕРЕНО
1958 г.

97272

Г. Н. Потанинъ.

ЕРКЕ.

КУЛЬТЪ СЫНА НЕБА

ВЪ СЪВЕРНОЙ АЗИИ.

МАТЕРИАЛЫ КЪ ТУРКО-МОНГОЛЬСКОЙ МИТОЛОГИИ.

Издание А. М. Григорьевой.

*Крейдра Тенгизова
(преф. Рубина)*

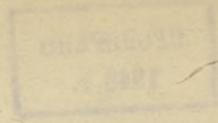
Учен. Кабинет Тенгизова 15. III. 1920. Кр. Сиб.

ТОМСКЪ.

Типо-лит. Сибирскаго Т—ва Печатнаго Дѣла, уг. Двор. ул. и Ямск. пер., соб. д.

1916.

299 + 291.13



Посвящаю моему другу

Сергѣю Порфирьевичу

ШВЕЦОВУ.

Ученый секретариат
Центра Информации
ИБЕДОС.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	Стр.
Глава I. Ерке-Мергенъ и Ерликъ	1
Ерке—богъ китайскихъ христіанъ. Монгольская легенда о суркѣ. Ирхы-Номонъ. Ерликъ и крогъ. Возникновеніе представлений о темной области. Одаренность звѣрей высшимъ знаніемъ. Медвѣдь. Легенда о сотвореніи міра. Враждебное отношеніе Ерлика къ Творцу. Ерликъ сынъ неба. Легенды и повѣрья о лгучей мыши. Полярная звѣзда. Гибель сына неба на землѣ.	
Глава II. Сынъ неба	17
Китайскій тутулъ «тянь-цзы». Сынъ неба Цоросъ. Сынъ неба Иринъ-Сайнъ. Нисхожденіе Иринъ-Сайна въ адъ. Сынъ неба Гэсэръ. Книжная повѣсть о Гэсэръ. Небесный эпизодъ жизни Гэсэра. Арья-бало и хитрый Балынъ-Сэнгэ. Дѣтство Гэсэра. Сынъ неба Чингисъ-ханъ. Книжное и устное преданіе о Чингисъ-ханѣ. Обрядъ кузнецовъ. Богъ кузнецовъ Тарханъ-бѣ. Чингисъ-ханъ кузнецъ. Монгольскій терминъ тарханъ. Городскіе дархаты, ищущіе Чингисъ-хана. Три сына. Ордосскій тайганъ. Имя Темиръ. Сынъ неба—кровосмѣситель.	
Глава III. Западныя параллели къ легендамъ о сынѣ неба.	32
Борьба неба съ своими врагами. Громовыя стрѣлы. Хорсъ-Жидовинъ. Русскія параллели къ повѣсти о Гэсэръ, Игра Играевичъ и Полугримъ въ смоленской сказкѣ. Афанасьевскій вариантъ о Бормѣ. Русскія сказки о Вавилонскомъ царствѣ. Стихъ объ Егоріи Храбромъ. Нисхожденіе въ адъ: Егорія Храбраго, Гэсэра, Иринъ-Сайна и Аю-бодисаты. Былина о Василии Буславѣвъ. Мингрельская легенда о св. Георгіи. Былина о Казаринѣ.	
Глава IV. Западныя параллели къ легендамъ о сынѣ неба (продолженіе).	56
Параллели къ Иринъ-Сайну. Ханъ-Гариде и Соловей Разбойникъ. Бой отца съ сыномъ. Разорванный пополамъ ребенокъ. Женщины-мстительницы. Волкъ Всеславевичъ и Олокшинъ. Колоколъ Пилигрима и котелъ Балына-Сэнгэ. Арахи. Кривой Ерахта и Оплетай. Большой палецъ. Обрядъ кузнецовъ на Кавказѣ и Амиранъ. Каменное изваяніе тархана. Васька Торокашка. Странствующие святые въ кавказскихъ и русскихъ преданіяхъ. Св. Георгій Илорскій. Цоросъ и Коростень.	
Глава V. Св. Егорій и Илья Муромецъ	88
Илья и Егорій. Фигура, сидящая на деревѣ. Соловей Разбойникъ. Илья Муромецъ и сказка о Бормѣ. Пилигримъ. Егорій и Гэсэръ.	
Глава VI. Христіанскіе апокрифы.	96
Резюме сдѣланныхъ соображеній. Евангеліе дѣтства Христа. Еврейская легенда объ Иегошуа. Русская сказка о Кошеѣ. Тангутскій ханъ Шилдургу и его жена. Заговоръ Шилдырвана. Русская сказка объ Охѣ. Тюркская сказка объ Идыге-би.	
Заключеніе	111
Указатель собственныхъ именъ.	116
Предметный указатель.	120
Списокъ сочиненій и изданій, цитированныхъ въ книгѣ.	127
Опечатки.	131

ОТЧЕТ

Всего работ выполнено 100 шт. из них 50 шт. по плану, 50 шт. сверх плана. Из них 30 шт. работ по специальности, 20 шт. работ по смежным областям, 50 шт. работ по другим направлениям. В работе принимали участие 10 человек, из них 5 человек являются авторами работ, 5 человек соавторами. На выполнение работ затрачено 100 часов. В работе использованы следующие источники литературы: 1. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1950 г. 2. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1950 г. 3. Журнал "Вопросы физики" 1950 г. 4. Журнал "Физический журнал" 1950 г. 5. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1951 г. 6. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1951 г. 7. Журнал "Вопросы физики" 1951 г. 8. Журнал "Физический журнал" 1951 г. 9. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1952 г. 10. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1952 г. 11. Журнал "Вопросы физики" 1952 г. 12. Журнал "Физический журнал" 1952 г. 13. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1953 г. 14. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1953 г. 15. Журнал "Вопросы физики" 1953 г. 16. Журнал "Физический журнал" 1953 г. 17. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1954 г. 18. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1954 г. 19. Журнал "Вопросы физики" 1954 г. 20. Журнал "Физический журнал" 1954 г. 21. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1955 г. 22. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1955 г. 23. Журнал "Вопросы физики" 1955 г. 24. Журнал "Физический журнал" 1955 г. 25. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1956 г. 26. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1956 г. 27. Журнал "Вопросы физики" 1956 г. 28. Журнал "Физический журнал" 1956 г. 29. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1957 г. 30. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1957 г. 31. Журнал "Вопросы физики" 1957 г. 32. Журнал "Физический журнал" 1957 г. 33. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1958 г. 34. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1958 г. 35. Журнал "Вопросы физики" 1958 г. 36. Журнал "Физический журнал" 1958 г. 37. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1959 г. 38. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1959 г. 39. Журнал "Вопросы физики" 1959 г. 40. Журнал "Физический журнал" 1959 г. 41. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1960 г. 42. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1960 г. 43. Журнал "Вопросы физики" 1960 г. 44. Журнал "Физический журнал" 1960 г. 45. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1961 г. 46. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1961 г. 47. Журнал "Вопросы физики" 1961 г. 48. Журнал "Физический журнал" 1961 г. 49. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1962 г. 50. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1962 г. 51. Журнал "Вопросы физики" 1962 г. 52. Журнал "Физический журнал" 1962 г. 53. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1963 г. 54. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1963 г. 55. Журнал "Вопросы физики" 1963 г. 56. Журнал "Физический журнал" 1963 г. 57. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1964 г. 58. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1964 г. 59. Журнал "Вопросы физики" 1964 г. 60. Журнал "Физический журнал" 1964 г. 61. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1965 г. 62. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1965 г. 63. Журнал "Вопросы физики" 1965 г. 64. Журнал "Физический журнал" 1965 г. 65. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1966 г. 66. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1966 г. 67. Журнал "Вопросы физики" 1966 г. 68. Журнал "Физический журнал" 1966 г. 69. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1967 г. 70. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1967 г. 71. Журнал "Вопросы физики" 1967 г. 72. Журнал "Физический журнал" 1967 г. 73. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1968 г. 74. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1968 г. 75. Журнал "Вопросы физики" 1968 г. 76. Журнал "Физический журнал" 1968 г. 77. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1969 г. 78. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1969 г. 79. Журнал "Вопросы физики" 1969 г. 80. Журнал "Физический журнал" 1969 г. 81. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1970 г. 82. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1970 г. 83. Журнал "Вопросы физики" 1970 г. 84. Журнал "Физический журнал" 1970 г. 85. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1971 г. 86. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1971 г. 87. Журнал "Вопросы физики" 1971 г. 88. Журнал "Физический журнал" 1971 г. 89. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1972 г. 90. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1972 г. 91. Журнал "Вопросы физики" 1972 г. 92. Журнал "Физический журнал" 1972 г. 93. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1973 г. 94. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1973 г. 95. Журнал "Вопросы физики" 1973 г. 96. Журнал "Физический журнал" 1973 г. 97. Журнал "Известия Академии наук СССР" 1974 г. 98. Журнал "Труды Академии наук СССР" 1974 г. 99. Журнал "Вопросы физики" 1974 г. 100. Журнал "Физический журнал" 1974 г.

ЕРКЕ.

Культъ сына неба въ сѣверной Азіи.

ГЛАВА I.

Ерке-Мергенъ и Ерликъ.

Ерке—богъ китайскихъ христіанъ. Монгольская легенда о суркѣ. Ирхи Номонъ. Ерликъ и крогъ. Возникновеніе представленій о темной области. Одаренность звѣрей высшимъ знаніемъ. Медвѣдь. Легенда о сотвореніи міра. Враждебное отношеніе Ерлика къ Творцу. Ерликъ сынъ неба. Легенды и повѣрья о летучей мыши. Полярная звѣзда. Гибель сына неба на землѣ.

Въ V в. по Р. Хр. христіанство было перенесено въ сѣверный Китай. Здѣсь мы наблюдаемъ странный фактъ, разъяснить который, кажется, до сихъ поръ не брался ни одинъ ориенталистъ: основатель христіанства—Христосъ не былъ извѣстенъ китайцамъ-христіанамъ подъ этимъ именемъ. Въ сѣв. Китаѣ это имя замѣнили именемъ туземнаго происхожденія—Ерке. Покойный синологъ о. Палладій въ «Восточномъ сборникѣ», изданномъ въ Петроградѣ въ 1872 году, помѣстилъ статью «Старинные слѣды христіанства въ Китаѣ» (Вост. Сб. 1872 г., т. I, стр. 27). Онъ говоритъ, что христіане въ Китаѣ были извѣстны подъ именемъ ф-ли-ке-унъ; по его мнѣнію, это испорченное китайскимъ произношеніемъ турецкое «Еркеунъ» и монгольское «архаунъ», какъ прежде назывались христіане у монголовъ и восточныхъ турковъ¹⁾. О. Палладій предполагаетъ, что христіане получили названіе еркеунъ потому, что центральное лицо въ ихъ культѣ но-

¹⁾ Сходство китайскаго имени съ тюрко-монгольскимъ свидѣтельствуетъ, что христіанство въ Китай занесено монголами и турками.

сило имя «Ърке»; объясненіе этого имени, онъ говоритъ, нужно искать въ архаизмахъ мѣстныхъ языковъ, и ни въ какія догадки по этому поводу не пускается.

Любопытно, что надпись, выгравированная на древне-христіанскомъ памятникѣ, на каменной плитѣ, найденной близъ города Си-ань-фу въ провинціи Шень-си, основателя христіанскаго ученія называетъ Ё-ли-я, а имени Христа тоже не знаетъ. Замѣщеніе Христа именемъ Ё-ли-я о. Палладій объясняетъ китайскимъ косноязычіемъ.

О. Палладій не подумалъ за разъясненіемъ обратиться къ тюрко-монгольскому фольклору. Пятьдесятъ лѣтъ назадъ мало было и матеріаловъ, собранныхъ по этой части. Впрочемъ, несомнѣнно, ему было извѣстно сочетаніе Ёрке-хара, которое встрѣчается въ лѣтописи XIII вѣка. Это братъ Вана Кирейскаго, вступившій съ нимъ въ распри. Тотъ-же, повидимому, Ёрке-хара упоминается еще ранѣе въ VII в. подъ именемъ Ё-ли-ке-ха-ла, какъ соперникъ хана Хэли (Кирей?) (Вост. Сборн. СПб. 1872 г. стр. 159, «Тангуты-Тибет. Краина Китая» II стр. 346). О. Палладій не остановилъ своего вниманія на этомъ имени, да и не имѣлъ повода это сдѣлать, потому что хотя инцидентъ съ Ёрке-хара, повидимому, сказочнаго происхожденія, но никакого отношенія къ центральной фигурѣ культа еркеуновъ не обнаруживаетъ.

Въ настоящее время накопился нѣкоторый матеріалъ объ Ёрке и мы его здѣсь изложимъ.

Въ Сѣв. Монголіи я сдѣлалъ нѣсколько записей преданія о ловкомъ, неутомимомъ стрѣлкѣ; я полагаю, что этотъ стрѣлокъ задавался цѣлью губить все живое на землѣ, истребить все, что создано Творцомъ. Богъ, испугавшись, я думаю, умысловъ стрѣлка, вышелъ къ нему навстрѣчу, зажалъ ему глаза рукой и спросилъ, попадетъ ли онъ въ Плеяды. Стрѣлокъ, повидимому, былъ настолько же хвастливъ, какъ нашъ Василій Буслаевъ, и отвѣчалъ Богу, что попадетъ въ цѣль и съ замуренными глазами. Онъ выстрѣлилъ, и одна изъ семи звѣздъ Плеядъ упала на землю убитая. Богъ отнялъ руку и стрѣлокъ увидѣлъ, что въ созвѣздіи уцѣлѣли всѣ семь

звѣздъ, какъ было до выстрѣла. Богъ имѣлъ за пазухой въ запасѣ восьмую звѣзду и незамѣтно пополнилъ пострадавшее созвѣздіе. Это осталось стрѣлку неизвѣстнымъ; онъ призналъ себя осрамившимся, рѣшилъ удалиться изъ человѣческаго общества, отрѣзалъ себѣ большой палецъ (эркекъ), зарылся въ землю, одѣлся шерстью и превратился въ сурка.

Въ двухъ записяхъ, сдѣланныхъ не на близкомъ одна отъ другой разстояніяхъ, стрѣлокъ названъ Эрхе-мергенъ (мергенъ—стрѣлокъ; эрхе—монгольская форма, которая въ турецкомъ должна перейти въ „Эрке“). Сближеніе имени этого Эрке, живущаго въ памяти нынѣшняго населенія Монголіи съ Эрке V—XIII в.в. затрудняется смущеніемъ, которое при этомъ испытываетъ религіозный чловѣкъ. Что можетъ быть общаго между легендой о грызунѣ и основателемъ великаго ученія? Но дальнѣйшія изысканія въ области фольклора покажутъ, что переходъ отъ Эрке—сурка къ Эрке—главѣ культа, не представляется непреодолимымъ; между ними откроются нѣкоторыя отношенія.

Мнѣ встрѣтилось имя, сходное съ Эрхе въ бурятскихъ преданіяхъ. Ирхы-Номонъ-ханъ встрѣчаетъ Молонтэя на быкѣ и узнаетъ, что быкъ Молонтэя быстрѣе на ходу, чѣмъ то ѣзовое животное, на которомъ ѣздитъ Ирхы-Номонъ; послѣдній предлагаетъ Молонтэю помѣняться животными. Молонтэй отдаетъ въ придачу къ быку топоръ или сѣкиру и говоритъ, что быкъ упрямъ, нужно его сильно бить топоромъ по лбу. Обмѣнялись и разѣхались. Быкъ подъ Ирхы-Номономъ идетъ обычнымъ бычьимъ ходомъ. Сѣдокъ начинаетъ бить его и убиваетъ. (Оч. с.-з. Монг. IV, 266). Тотъ же сюжетъ въ монгольской сказкѣ; Эрликъ-ханъ наѣзжаетъ на Балына-Сэнге, который на берегу рѣки моетъ своего быка. На вопросъ Эрлика, что онъ дѣлаетъ, Балынъ отвѣчаетъ, что онъ лечитъ быка. Прежде этотъ быкъ обѣгалъ землю три раза въ день, а теперь испортился. Эрликъ предлагаетъ обмѣняться животными и мѣна совершается, при чемъ Балынъ даетъ Эрлику молотокъ и совѣтуетъ бить быка по лбу, не жалѣя. Исторія кончается смертью быка. Сюжеты совершенно тождественны. Сходны и имена од-

ного персонажа: Молонтэй и Балынъ. Несходны только имена второго персонажа. Въ бурятскомъ Ирхы-Номонъ, въ монгольскомъ Ерликъ. Выходитъ какъ будто бы Ерликъ у бурятъ назывался иногда Ирхы-Номонъ. Имя Ерликъ распространено у монголовъ, у бурятъ и у турецкихъ племенъ, населяющихъ Алтай и Саяны. Но у сойотовъ иногда ему дается имя Ерленъ-Номонъ-ханъ; ерленъ¹⁾ по-сойотски крыса; номонъ по-сойотски и монгольски кротъ. Эти данныя указываютъ на какую-то связь Ерлика съ мелкими звѣрками—кротомъ и крысой.

Одинъ телеутскій обрядъ также указываетъ на связь Ерлика съ кротомъ. Во время жертвоприношенія Адаму, который въ телеутской мифологiи ститъ на мѣстѣ Ерлика, камъ держитъ въ рукѣ черемуховую вѣтку съ привязанными на концѣ ея тремя шкурками: крота, крысы и хорька (кузень) и потомъ бросаетъ ихъ въ горящій костеръ.

Вниманiе изслѣдователя останавливается предъ вопросомъ, какъ объяснить эту связь Ерлика съ мелкимъ животнымъ? Отвѣтъ на это скрытъ въ условiяхъ возникновенiя животнаго эпоса. Первобытнiй обитатель сѣв. Азiи имѣлъ обширное поле для наблюдений. Во первыхъ, предъ нимъ былъ мiръ животныхъ, образъ жизни которыхъ онъ долженъ былъ наблюдать въ качествѣ звѣролова. Въ жизни этихъ животныхъ онъ находилъ много загадочнаго, но крики и свистъ, который они издавали, его ничему не научали. Во вторыхъ, онъ наблюдалъ движенiе созвѣздiй на ночномъ небѣ, которое совершалось въ полномъ молчанiи. Въ первомъ и во второмъ случаяхъ ему приходилось собственной пытливостью разгадывать смыслъ загадочныхъ движенiй звѣздъ и непонятныя поступки звѣрей.

Наблюдая мiръ животныхъ, первобытнiй человѣкъ замѣчалъ, что нѣкоторыя изъ нихъ значительное время проводятъ въ темныхъ норахъ или въ другихъ темныхъ помѣщенiяхъ; нѣкоторыя же, какъ напр. кротъ, проводятъ всю свою жизнь въ темныхъ норахъ, показываясь

1) Въ Поволжьи для крота встрѣчается инородческое имя орланге.

на дневной свѣтъ только поневолѣ. Летучая мышь всю свѣтлую часть сутокъ проводитъ въ темной расщелинѣ скалы или въ дуплѣ дерева и вылетаетъ на добычу только въ сумерки. Эти звѣри какъ-будто не любятъ свѣта и избѣгаютъ его; свѣтлому простору они предпочитаютъ полумракъ. На почвѣ этихъ біологическихъ наблюдений со-здалось представленіе о существованіи отдѣльной области, гдѣ вѣчный полумракъ и гдѣ обитаютъ эти звѣри, одержимые свѣтобоязнью. Эту область алтайцы называютъ Алысь-дере¹⁾. Здѣсь никогда не показывается солнце, здѣсь земля не просыхаетъ, здѣсь вѣчная слякоть, гніеніе и зловоніе. Здѣсь живутъ лягушки, ящерицы и змѣи, ночные звѣри и ночныя птицы. Эта область составляетъ полную противоположность другой, которую алтайцы называютъ „Дени-дере“. Здѣсь земная поверхность чисто-плотна, воздухъ чистъ и ароматиченъ; здѣсь свѣтло и весело. Это мѣсто обитанія свѣтлыхъ духовъ, тогда какъ Алысь-дере есть любимое мѣсто Ерлика и подчиненныхъ ему нечистыхъ духовъ. Обитателямъ свѣтлой области дается титулъ ак-неме „бѣлыя вещи“, обитатели же темной области называются кара неме „черныя вещи“. Къ числу кара-неме, подчиненныхъ Ерлику, кромѣ ночныхъ животныхъ, алтайцы, какъ любезно сообщилъ мнѣ художникъ Г. И. Гуркинъ, присоединяютъ еще тѣхъ животныхъ, которыя на зиму ложатся въ спячку, а именно: сурка, барсука и медвѣдя.

Загадочны были также для первобытнаго человѣка и инстинкты животныхъ. Наблюдая ихъ, онъ долженъ былъ сознаться, что разумъ звѣрей выше человѣческаго. Звѣрямъ дано такое знаніе, какимъ не обладаетъ человѣкъ. Такъ напр. мыши полевки предвидятъ, какая будетъ предстоящая зима—снѣжная или безснѣжная. Онѣ устраиваютъ подземные магазины для склада запасаемыхъ на зиму корней и луковицъ и если эти магазины расположены на небольшой глубинѣ подъ земной поверхностью, то туземцы знаютъ, что грядущей зимой снѣга будутъ большіе,

¹⁾ Алысь—заслонъ, дере—земля.

если же магазины устраиваются мышами на большей глубинѣ, то это значитъ, что зима будетъ безснѣжной.

Наблюденіе надъ подобными фактами приводило человѣка къ открытію, что звѣри одарены вѣщимъ знаніемъ. Изучая народныя повѣрья о животныхъ, мы находимъ, что особенно одареннымъ вѣщимъ знаніемъ представляется народной массѣ медвѣдь. Уваженіе къ медвѣдю было распространено по всему сѣверу Азии. О немъ думали, что онъ прежде былъ человѣкомъ, что это былъ сынъ неба и первоначально жилъ на небѣ, а потомъ, вопреки желанію отца, спустился на землю. За это непослушаніе отецъ оставилъ его на землѣ навѣки и покрылъ его тѣло шерстью. Туземцы Сибири увѣряютъ, что не все его тѣло сдѣлалось звѣринымъ; въ немъ есть часть человѣческаго мяса, которую туземцы вырѣзаютъ и не ѣдятъ. Сходное повѣрье и о суркѣ; монголы увѣряютъ, что въ тѣлѣ сурка тоже есть часть человѣческаго мяса; монголы вырѣзаютъ ее и выбрасываютъ. Сообразно съ повѣрьемъ о медвѣдѣ слѣдуетъ измѣнить легенду о суркѣ; стрѣлокъ Ерге-мергенъ не добровольно зарылся въ землю и не своей властью покрылся шерстью, а Творецъ міра, желая наказать его за что-то, превратилъ его въ звѣря, одѣлъ шерстью и заточилъ въ подземной норѣ. Туземцы Сибири думаютъ, что медвѣдь не только сохранилъ въ себѣ слѣды человѣческой природы, но въ немъ есть и черты небожителя; онъ представитель небесной справедливости на землѣ. Если случится, что медвѣдь задралъ человѣка, это значитъ, что тотъ человѣкъ преступникъ, заслужившій смертную казнь. Медвѣдь обладаетъ всевѣдѣніемъ. Если звѣропромышленникъ отправляется въ тайгу съ намѣреніемъ убить медвѣдя, то звѣрь предвидитъ это, и, если человѣку удастся исполнить свое намѣреніе, то это значитъ, что медвѣдь самъ порѣшилъ отдаться въ жертву человѣку ¹⁾.

¹⁾ Повѣрье о медвѣдѣ, что медвѣдь сынъ неба и одаренъ всевѣдѣніемъ, существуетъ и у якутовъ. Когда якуты убьютъ медвѣдя и ѣдятъ его мясо, медвѣдь слышитъ крики пирующихъ; чтобы обмануть его, мужчины, приступая къ трапезѣ, кричатъ: «кухъ! кухъ!», а женщины: «тагъ! тагъ!» Якуты думаютъ, что они подражаютъ крику вороновъ, и такимъ образомъ вводятъ медвѣдя въ заблужденіе; медвѣдь думаетъ, что его мясо ѣдятъ не люди, а вороны. (Сообщили гг. Корниловъ и Черемныхъ).

Привлеченіе Ерлика къ вопросу объ Ерке V—XIII в.в. значительно ослабляет то смущеніе, которое мѣшало при сближеніи древняго Ерке съ Ерке-мергеномъ новаго преданія. Должно было казаться несообразнымъ сближеніе центральной фигуры культа съ мелкимъ звѣркомъ (суркомъ), но разстояніе между Ерке и Ерликомъ—тоже центральной фигурой культа гораздо менѣе, чѣмъ между Ерке и суркомъ.

Бурятское преданіе объ Ирхы-Номонѣ позволяетъ подозревать, что подѣ Ерке-мергеномъ скрывается Ерликъ. И въ самомъ дѣлѣ, въ духовной натурѣ того и другого есть сходство. Ерликъ есть врагъ Творца. Онъ напускаетъ своихъ слугъ на людей, насылаетъ на людей смерть. Ерке-мергенъ, увлекающійся охотой, дѣлаетъ то же самое. Онъ такой же истребитель жизни на землѣ, какъ Ерликъ.

Матеріалы, относящіеся къ культу Ерлика, привлеченные къ разрѣшенію занимающаго насъ вопроса, позволяютъ противопоставлять главному богу еркеуновъ не какого-то незнатнаго стрѣлка, а существо тоже божественной природы, бога Ерлика; не второстепеннаго бога сѣверно-азиатской мифологии, а лицо не менѣе важное, чѣмъ самъ царь неба. На значительность этого лица прежде всего указываетъ легенда о сотвореніи міра. Царь неба плавалъ по поверхности океана, не находя на ней твердаго участка земли для отдыха; чтобы создать себѣ твердое убѣжище для отдыха, нужно было достать земли со дна океана. Для этого слѣдовало нырнуть въ воду подѣ видомъ водяной птицы, но Творецъ не обладалъ нужнымъ для этого искусствомъ принимать разные виды животныхъ. Тутъ на помощь ему явился Ерликъ, обладавшій вѣщимъ знаніемъ: онъ обратился въ гагару, нырнулъ и вынесъ со дна моря горсть земли. Творецъ превратилъ ее въ материкъ, который потомъ покрылся растительностью и населился животными. Когда земля была создана, Ерликъ потребовалъ себѣ права участія въ управленіи ею; но царь неба отказалъ ему. Возникла ссора между двумя творцами, окончившаяся по нѣкоторымъ вариантамъ поединкомъ или дракой. Однѣ преданія говорятъ,

что два творца заключили условіе, по которому всѣ живыя твари должны принадлежать царю неба, а мертвыя Ерлику. Другія же преданія построены на представленіи, что борьба между царемъ неба и Ерликомъ продолжается и до сихъ поръ. Такимъ образомъ, это преданіе приписываетъ Ерлику равное съ царемъ неба могущество, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ Ерликъ оказывается даже могущественнѣе главнаго Творца земли. Договоръ, заключенный между двумя творцами, ставитъ Ерлика во главѣ царства мертвыхъ: онъ царь ада. Ерлику шаманистами приносятся столь же многочисленныя жертвы, какъ и царю неба, а можетъ быть даже и больше, словомъ, Ерликъ стоитъ почти во главѣ шаманскаго культа; имя его популярнѣе имени царя неба. Въ то время, какъ алтайцы даютъ царю неба имя Ульгень, буряты—Эсэгэ-Маланъ-тэнгри, а монголы Гучинь-гурбы-Хормустень-ханъ, царь ада всѣмъ этимъ тремъ народностямъ извѣстенъ подъ именемъ Ерлика.

Въ одномъ вариантѣ легенды о сотвореніи міра Ерликъ названъ сыномъ неба, т. е. сыномъ Творца земли. Это извѣстіе, какъ единичное, слѣдовало бы устранить изъ поля нашихъ соображеній, если-бъ не было въ другихъ преданіяхъ указаній на поединокъ царя неба съ собственнымъ сыномъ. Въ бурятскомъ преданіи о сотвореніи міра Творецъ его носитъ имя Эсэгэ-Маланъ; въ другомъ преданіи тотъ же Эсэгэ-Маланъ объявляется владѣльцемъ многочисленныхъ стадъ овецъ; пастухомъ этихъ стадъ служитъ Чолмонъ, т. е. звѣзда Венера. Въ другой версіи этого преданія владѣльцемъ овецъ называется Чолмонъ, а пасетъ ихъ Дебедей; этотъ Дебедей на три дня оставилъ стада безъ надзора, за это хозяинъ избилъ его и изломалъ ему ногу. Версію, въ которой владѣльцемъ овецъ называется Эсэгэ-Маланъ, можно перестроить такимъ образомъ: пастухъ Чолмонъ на три дня бросилъ стада безъ надзора; владѣлецъ овецъ Эсэгэ-Маланъ, т. е. царь неба, избилъ Чолмона и сдѣлалъ его хромымъ. Тутъ Чолмонъ какъ будто-бы на мѣстѣ дерущаго съ царемъ неба Ерлика, но преданіе не называетъ пастуха Чолмона сыномъ царя неба.

Однако такое родственное отношеніе надо предполагать по аналогіи съ кавказскимъ преданіемъ о хромомъ Темирѣ. Въ кавказскомъ преданіи у обладателя овечьихъ стадъ пастухомъ служить его собственный сынъ Темиръ, Отець, изъ сѣраха передъ чудовищной быстротой ногъ пастуха, переломилъ ему ногу, отчего сынъ получилъ названіе «хромой Темиръ», что по турецки будетъ Темиръ аксакъ. Осетины этимъ именемъ называютъ Полярную звѣзду, слѣд. кавказская легенда также принадлежитъ къ звѣздному эпосу, какъ и бурятская о Чолмонѣ; поэтому, во первыхъ, въ кавказскомъ овцеводѣ можно признать такого же царя неба, какъ бурятскій Эсэгэ-Маланъ, а вторыхъ, Чолмона признать сыномъ бурятскаго Эсэгэ-Малана. Подтвержденіе такого мнѣнія находится такъ-же въ преданіяхъ о черемисскомъ Кереметѣ и кавказскомъ Амиранѣ, о чемъ будетъ сказано ниже.

Неподвижное положеніе, на которое намекають многія сѣв.-азиатскія преданія и которое выше было поставлено на счетъ біологическихъ наблюдений, первобытный человѣкъ находилъ не только въ мірѣ животныхъ, но и въ области небесныхъ звѣздъ. Тамъ онъ видѣлъ летучую мышъ, неподвижно висящую въ пещерѣ, здѣсь передъ нимъ неподвижно стояла на вершинѣ темнаго неба Полярная звѣзда, тогда какъ другія звѣзды двигались по небу; онъ долженъ былъ невольнo сблизжать Полярную звѣзду съ летучей мышью. По индѣйскому повѣрью на вершинѣ неба виситъ летучая мышъ, уцѣпившись лапами за небо; она поддерживаетъ небо, чтобы оно не упало и не раздавило землю (Очерки сѣв.-зап. Монголіи IV стр. 763.).

Такое соображеніе вызвано наблюденіемъ за ночнымъ небомъ; Полярная звѣзда стоитъ на мѣстѣ, тогда какъ другія звѣзды движутся вокругъ нея какъ бы на сворѣ, какъ будто онѣ находятся въ подчиненіи у Полярной звѣзды. Неподвижное положеніе послѣдней казалось обезпечивало прочность мірового порядка: пока Полярная звѣзда стоитъ на своемъ мѣстѣ, до тѣхъ поръ правильное движеніе звѣздъ не будетъ нарушено, а вмѣстѣ съ тѣмъ обезпечено и существованіе міра. Повѣрье вродѣ

индiйскаго записано и въ Монголіи ¹⁾. Кромѣ того и другія представленія монголовъ, насколько можно вывести изъ легендъ о міровомъ значеніи Полярной звѣзды совпадаютъ съ приведеннымъ индiйскимъ повѣрьемъ.

Къ эпосу о летучей мыши, наблюденія надъ которой подали первый поводъ къ образованію легенды о сынѣ неба, о его гибели отъ злого звѣрка и о карѣ, послѣдовавшей за это преступленіе, слѣдуетъ такъ-же отнести извѣстіе о шаманѣ Джиркылъ, которое сообщаетъ въ своей «Исторіи Монголовъ» (Труды Вост. Отд. Археол. Общ. ч. V стр. 52) персидскій историкъ Рашидъ-Эддинъ.

Я предполагаю догадку, что имя джиркылъ ²⁾ усѣченное отъ монгольскаго слова джиргаланъ.

Рашидъ-Эддинъ рассказываетъ: ханъ у котораго заболѣлъ сынъ, призвалъ Джиркыла лечить больного. Лечение было неудачно и ханъ остался шаманомъ недоволенъ. Эту легенду можно досказать по алтайской о шаманѣ Джерканатъ; Джиркылъ вѣроятно спускался въ царство Ерлика, но, вопреки народному воззрѣнію, не предложилъ Ерлику вмѣсто царевича свою собственную душу; онъ пожалѣлъ себя и за недостатокъ преданности хану потерпѣлъ наказаніе. Повидимому тотъ же самый персонажъ является у Рашидъ-Эддина въ другомъ мѣстѣ подъ именемъ Игитъ-Иркылъ-Ходжа; это визирь Огузь-хана (царя быка), который впервые завелъ въ турецкомъ мѣрѣ государственный порядокъ. Онъ роздалъ турецкимъ поколѣніямъ тамги (клейма), т. е. установилъ права собственности; каждому поколѣнію далъ кличъ или пароль,

¹⁾ Летучая мышь держитъ скалу, прильнувъ къ ней изъ опасенія, что она въ противномъ случаѣ упадетъ (Оч. с.-з. Монголіи IV 175.).

²⁾ Многія названія животныхъ у турковъ и монголовъ имѣютъ окончаніемъ анъ (анг. «животное») или ланъ. Поэтому можно предусмотрѣть полную форму отъ джиркылъ—джиркыланъ. Въ спискѣ именъ животныхъ такой формы нѣтъ; монгольское джиргаланъ, значитъ „наслажденіе“. Въ повѣсти о Гэсерѣ одна изъ его женъ носитъ имя Тумень-Джиргаланъ т.-е. десять тысячъ наслажденій. Гэсеръ посѣщаетъ свою жену только по ночамъ и избѣгаетъ показываться ей при дневномъ свѣтѣ. Эта тема въ другихъ случаяхъ связана съ летучей мышью. Летучая мышь посѣщаетъ свою жену только ночью (Оч. с.-з. Монг. IV вар. ж и з стр. 175). Это мѣсто изъ повѣсти о Гэсерѣ приводитъ насъ къ летучей мыши, подобно мѣсту въ Рашидъ-Эддинѣ о Джиркылѣ,

«уранъ», который укрѣплялъ солидарность между членами племени въ битвахъ съ иноземцами и на облавахъ за звѣрями; каждому поколѣнію назначилъ особую часть мяса на пирахъ, чѣмъ устанавливалась семейная и родовая іерархія. Эти черты, представляющія Иркыла основателемъ социальныхъ порядковъ совпадаютъ съ представленіемъ о Полярной звѣздѣ, какъ объ основѣ мірового порядка.

Сочетаніе представленій о неподвижномъ положеніи съ представленіемъ о хитромъ характерѣ человѣка, которое замѣчается въ эпосѣ о летучей мыши, мы находимъ также и въ народныхъ сказкахъ о хитромъ ворѣ. Въ образцы этого рода часто вставляется эпизодъ такого содержанія: обманщикъ, надоѣвшаго людямъ своими мощенческими продѣлками, завязываютъ въ мѣшокъ и бросаютъ около проруби или на берегу рѣки или привязываютъ къ дереву; пастухъ пригоняетъ на водопой большое стадо овецъ; обманщикъ ухитряется уговорить пастуха помѣняться мѣстомъ, получаетъ свободу и угоняетъ овецъ. Въ тибетскомъ вариантѣ виднѣе принадлежность этого разсказа къ звѣздному эпосу—точно эпосу о Полярной звѣздѣ. Въ немъ обманщикъ стоитъ у храмовой мачты ¹⁾ и увѣряетъ, что монахи приставили его караулить ее; онъ обманомъ заставляетъ одного мальчика встать на его мѣсто подлѣ мачты, а самъ уѣзжаетъ на его лошади. Въ этой сказкѣ неподвижное положеніе (которымъ Полярная звѣзда отличается отъ другихъ звѣздъ) поставлено въ связь съ представленіемъ о мачтѣ или столбѣ. Такое представленіе связано съ Полярной звѣздой, какъ на это указываютъ ея имена: монгольское и киргизское (и осетинское).

¹⁾ Передъ входомъ въ буддійскій храмъ тибетцы и монголы ставятъ мачты «торчукъ»; это столбъ, верхняя часть котораго прободаетъ дно четырехграннаго ящика, формой напоминающаго нашъ гарнецъ. Каждый бокъ этого ящика имѣетъ видъ такой же трапеціи, какую образуютъ четыре звѣзды—гѣло Большой Медвѣдицы. Сооруженіе представляетъ сочетание образовъ, разомъ напоминающихъ и Полярную звѣзду и сѣверное созвѣздіе. Тибетская сказка сохранила какъ бы наглядное указаніе на свою связь съ звѣзднымъ эпосомъ.

Рядъ подобныхъ сюжетовъ внушаетъ мысль, что и греческій мифъ о Геркулесѣ и Атласѣ принадлежитъ къ эпосу о летучей мыши.

Исслѣдователя беспокоитъ вопросъ, если первобытный наблюдатель природы среди звѣрей усматривалъ фигуру сына неба, то не сближалъ ли онъ съ этимъ представлениемъ какую-нибудь звѣзду? Въ алтайской сказкѣ шаманъ Джерканатъ спускается въ подземный міръ и тамъ находитъ Темиръ-бѳхѳ «сына неба», прикованнаго за руки и ноги къ стѣнѣ. Изъ этой сказки можно заключить, что подъ сыномъ неба подразумѣвали Полярную звѣзду, стоящую неподвижно на темномъ небѣ, что тѣмъ болѣе вѣроятно, что членъ Темиръ входитъ въ составъ турецкаго и осетинскаго имени Полярной звѣзды (Темиръ-казыкъ. Темиръ-ацакъ.). Но то, что сказано выше о Чолмонѣ бурятской легенды и о хромомъ Темирѣ — кавказской, указываетъ повидимому на другое свѣтило. Звѣзда Чолмонъ, судя по сохранившимся преданіямъ, у бурятъ, киргизъ и осетинъ представлялась пастухомъ. Кавказская легенда о хромомъ Темирѣ заставляетъ думать, что этотъ пастухъ былъ сынъ царя неба; онъ какъ и Темиръ бѳхѳ, въ составѣ своего имени имѣетъ членъ Темиръ, что указываетъ на принадлежность сказанія къ эпосу о Полярной звѣздѣ, которую осетины называютъ Темиръ-ацакъ, но одна деталь въ бурятской легендѣ — пастухъ оставляетъ овецъ на три дня безъ надзора — принуждаетъ насъ видѣть въ пастухѣ не Венеру и не Полярную звѣзду, а мѣсяцъ, исчезающій съ неба на время новолунія. Русскія загадки (Вост. Мотивы стр. 192 и Сага о Соломонѣ стр. 70) показываютъ, что русскій народъ пастухомъ небесныхъ овецъ считалъ мѣсяцъ. Я думаю, что под. же образомъ, изъ наблюденій надъ мѣсяцемъ возникли представленія 1) о пастухѣ, который пригоняетъ стада овецъ на водопой, въ сказкахъ о хитромъ обманщикѣ, 2) о пастухѣ, пригоняющемъ утромъ и вечеромъ стадо на водопой въ тибетскомъ преданіи о построеніи храма въ Ласѣ, 3) объ одноглазомъ пастухѣ, вечеромъ пригоняющемъ овецъ въ пещеру, а утромъ выпускающемъ ихъ изъ пещеры, въ русской сказкѣ о Бурмакинѣ и

4) о пастухѣ Тасъ-Таракаѣ въ киргиз. сказкѣ о Козу-Курпешѣ.

Кротъ, какъ мы видѣли, находится въ связи съ Ерликомъ; эта связь заключается и въ имени Ерлика и въ обрядахъ въ честь его. Кроту, какъ и Ерлику приписывается враждебное отношеніе къ небу, какъ увидимъ ниже.

Въ сѣв.-зап. Монголіи существуютъ преданія о сынѣ неба, который будто бы спустился на землю, обольстившись ея внѣшней красотой. Когда онъ прилежъ на землю отдохнуть и заснулъ, небольшой звѣрокъ перегрызъ ему горло; по другому варианту выцарапалъ глаза. Это преступленіе приписывается разнымъ звѣркамъ, иногда даже насѣкомому. Но наиболѣе устойчивыми врагами сына неба являются: летяга, по-монгольски ольби, по-алтайски бобырганъ и кротъ—по-монгольски и по-алтайски номонь¹⁾. Эти повѣрья обязаны своимъ происхоженіемъ наблюдениямъ древняго человѣка надъ образомъ жизни звѣрей. Многіе звѣри живутъ въ норахъ и прячутся въ нихъ отъ преслѣдованія человѣка и хищныхъ звѣрей. Древній человѣкъ нѣсколько расширялъ послѣднее представленіе; онъ думалъ, что ихъ преслѣдуетъ и само небо. Особенное впечатлѣніе на него должны были производить наблюденія надъ жизнью крота и летучей мыши. Кротъ проводитъ всю свою жизнь подъ землей, рѣдко выходитъ на земную поверхность; глаза его подслѣповаты. Въ этомъ образѣ жизни древній человѣкъ видѣлъ наказаніе за какое-то преступленіе. По моему предположенію онъ создалъ легенду о томъ, что кротъ выцарапалъ глаза сыну неба и небо покарало его: оно его самого лишило глазъ и обрекло вѣчно жить въ темной норѣ подъ землей. (Въ сдѣланныхъ записяхъ легенды царю неба не приписывается ослѣпленіе крота, но такую редакцію можно допустить по аналогіи съ другими легендами). Еще болѣе на путь подобныхъ представленій наводили его наблюденія надъ жизнью летучихъ мышей. Днемъ, при свѣтѣ солнца, это животное прячется въ рас-

¹⁾ (Оч. сѣв.-зап. Монголіи IV стр. 233—235).

щелинахъ скаль, въ пещерахъ, въ дуплахъ деревьевъ и только ночью вылетаетъ изъ своихъ логовищъ; въ теченіе дня животное виситъ неподвижно внизъ головой, прицѣпившись задними лапками къ стѣнѣ и прижавшись къ ней брюшкомъ, виситъ неподвижно какъ будто пригвожденное къ поверхности скалы. Тутъ еще болѣе навязывалось представленіе о какой то винѣ, за которую послѣдовала кара. Въ самыхъ преданіяхъ злодѣянія, совершеннаго надъ сыномъ неба, летучей мыши не приписывается. Подобное преданіе рассказываетъ только о летягѣ, которая, очевидно, смѣшивается съ летучей мышью, потому что на нее походить своимъ ночнымъ образомъ жизни и способностью летать. Летучая мышь въ турецкихъ нарѣчіяхъ называется джерканатъ, жарканатъ и ярганатъ; въ началѣ этого имени слышатся звуки джерк, жарк, ярг, близкіе къ имени Ерке.

Впрочемъ, если летучей мыши не приписывается насиліе надъ сыномъ неба, то все-таки есть одно алтайское преданіе, которое обвиняетъ ее въ недостаткѣ дружелюбія къ сыну неба. Яючи, творецъ неба и земли, призвалъ къ постели своего больного сына самаго искуснаго шамана Джерканата; шаманъ спустился въ адъ, въ царство Ерлика и просилъ его возвратить душу больного на землю, но Ерликъ отвергъ всѣ поднесенныя ему жертвы. Шаману слѣдовало бы предложить Ерлику взамѣнъ души царевича свою собственную, но онъ пожалѣлъ себя. Когда онъ вернулся къ Яючи, тотъ за недостатокъ преданности, обратилъ шамана въ летучую мышь, которая съ тѣхъ поръ боится показываться при свѣтѣ дня.

По аналогіи съ этимъ преданіемъ о летучей мыши слѣдуетъ перестроить монгольскій рассказъ объ Ерге-мергенѣ: онъ не по своей волѣ зарылся въ землю, а небо превратило его въ сурка въ наказаніе за какое-то злодѣяніе,

Телеуты тему алтайскаго сказанія о Джерканатѣ перенесли на летягу: Яючи пригласилъ къ постели больного сына шамана Бобыргана, который оказался такимъ же эгоистомъ, какъ и Джерканатъ. Бобырганъ потерпѣлъ другую кару: онъ обращенъ въ каменную гору Бобыр-

ганъ, которая возвышается на берегу Катуня. Слѣдовательно, его судьба болѣе похожа на судьбу того шамана (Даинъ-Тере-Тарханъ-Бѳ), изваянія котораго стоятъ въ сѣв. Монголіи. Сказаніе о Тарханъ-Бѳ приведено будетъ далѣе.

Изслѣдованіе застало сѣв.-азиатскую легенду объ Ерликѣ въ моментъ, когда построеніе ея еще не завершилось. Характеръ Ерлика въ преданіяхъ сѣв. Азии представляется невыдержаннымъ: несомнѣнно онъ признавался сыномъ неба и вѣроятно пользовался любовью отца, но преданія ему приписываютъ злыя черты и дѣлаютъ его врагомъ людей. Въ большинствѣ случаевъ—это злое существо и, вмѣстѣ съ тѣмъ, за нимъ все еще сохранилась память, какъ о существѣ добромъ.

Несмотря па важное культное значеніе Ерлика тюркомонгольскія преданія имѣютъ наклонность изобразить его въ приниженномъ видѣ. Богатырь, за отказъ исполненія его просьбы, хватаетъ Ерлика, роняетъ его на землю и сѣчетъ прутьями какаго-нибудь колючаго кустарника—караганы, шиповника или боярышника, а иногда распяливаютъ его конечности между четырьмя столбами.

Въ „Аносскомъ сборникѣ“ (Записки Зап.-Сиб. Отд. И. Р. Геогр. О-ва томъ XXXVII Омскъ 1915 г.) распяливаніе Ерлика описывается въ алтайской сказкѣ „Канъ—Таджи“ (стр. 194): „стачивъ старика (Ерлика) съ порога, молодцы (Канъ-Тади и Когъ-Айры) распяли его на четыре кола (вбитые въ землю?), сѣкли тэгэнэкомъ (шиповникомъ).

Въ другой сказкѣ того же сборника (стр. 205, 208, 209) распятіе между колами отнесено къ другому лицу: „онъ (Кыстай-мергенъ) привязалъ чулмусовъ у дверей къ четыремъ колямъ и сталъ сѣчь ихъ прутьями боярышника“.

Въ другихъ случаяхъ колья при описаніи казни Ерлика не упоминаются. Его только стегаютъ колючками. Въ „Аносскомъ сборникѣ“ Алтынъ-Коо стегаетъ Ерлика тэгэнэкомъ (стр. 146). Въ „Очеркахъ с.-з. Монголіи“ (т. IV стр. 416) Ульберге стегаетъ Ерлика боярышникомъ. Колючки выставляются въ преданіяхъ пугаломъ не только

Ерлика, но и его слугъ, нечистыхъ духовъ. Въ монгольской сказкѣ хитрый человекъ Балынъ Сэнгэ спрашиваетъ слугъ Ерлика, чего они боятся и они отвѣчаютъ: „колючей караганы“ (Оч. с.-з. Монголіи IV стр. 241). Повидимому вѣриди, что одинъ видъ колючекъ приводилъ въ испугъ Ерлика и его слугъ¹⁾.

Въ распяливаніи между четырьмя столбами можно видѣть отраженіе обряда закалыванія лошади въ жертву, какой теперь практикуется у алтайцевъ. Съ этой цѣлью у лошади сначала туго заматывается арканомъ морда, потомъ лошадь валяютъ на землю, привязываютъ къ четыремъ ея ногамъ арканъ, тянутъ за нихъ въ четыре разныя стороны, и, такимъ образомъ, распаливаютъ животное.

Пригвожденіе гвоздями къ землѣ или стѣнѣ нерѣдко встрѣчается въ сѣв.-азиатскихъ преданіяхъ. Иногда богатырь, которому редакція симпатизируетъ, прибываетъ гвоздями къ стѣнѣ темное существо; иногда наоборотъ—какой-нибудь представитель темныхъ силъ пригвождаетъ богатыря, которому редакція симпатизируетъ. Пригвожденные встрѣчаются въ шаманскихъ разсказахъ объ адѣ; такъ въ алтайской сказкѣ (Оч. с.-з. Монг. IV стр. 172) шаманъ Джарқанатъ находитъ грѣшника, распятого на деревѣ; недалеко отъ этого персонажа онъ находитъ сына неба, Темира-Бѣхѣ, прикованнаго за руки и ноги (ibid). Вѣроятно, дѣло идетъ объ одномъ и томъ же персонажѣ.

Въ с.-з. Монголіи я записалъ разсказы о карательномъ обрядѣ, который будто бы совершается надъ маленькими врагами „сына неба“.

Чаще всего врагомъ неба народное преданіе считаетъ летягу. Небо преслѣдуетъ звѣрка, какъ своего врага, громовыми стрѣлами; если молнія расщепала дерево²⁾, это

1) На то, что и у русскихъ было повѣрье о страхѣ нечистыхъ духовъ передъ колючимъ растеніемъ, свидѣтельствуетъ названіе растенія „чертополохъ“, *Eryngium*.

2) Преслѣдованію неба подвергаются провинившіеся передъ нимъ звѣри: бурундукъ, хорекъ, летяга (см. Оч. с.-з. Монголіи т. IV стр. 140). Въ спискѣ преслѣдуемыхъ также стоитъ Арахи-читкуръ (чортъ Арахи), легенда о которомъ, какъ о похитителѣ напитка безсмертія, будетъ приведена ниже (Оч. с.-з. Монг. IV стр. 209) Арахи дразнитъ небо; онъ прячется за дерево, а послѣ удара молніи выглядываетъ и показываетъ палець.

значить, что подъ деревомъ пряталась летяга. Человѣкъ угоджаетъ небу, если совершаетъ насиліе надъ звѣркомъ или если доставляетъ небу возможность совершить надъ нимъ свою месть. Одинъ старикъ шаманъ рассказывалъ мнѣ, будто, когда онъ камлалъ въ мантии, съ привѣшенной къ ней шкуркой летяги и на своемъ бубнѣ поднимался въ небесныя сферы, то, очутившись среди тумановъ и густыхъ облаковъ, слышалъ ликующіе возгласы небожителей: „несите желѣзо оковывать летягу“! Въ Очерк. с.-з. Монголіи т. IV стр. 234, записано о тушканчикѣ (ялмынь), который причисляется къ убійцамъ сына неба: „убивъ ялмына, народъ нашъ втыкаетъ его осниманное мясо на тычку или вершину дерева брюхомъ кверху, распяливъ ноги, шкурку бросаютъ“.

Въ другомъ выпускѣ того же изданія (Оч. т. II стр. 160) говорится о летягѣ (ольби): „убить ольби считается за благопріятный случай. Убитаго ольби слѣдуетъ ободрать и шкурку распять на перекресткѣ двухъ дорогъ и приколотить къ землѣ гвоздями“.

Въ Аносскомъ сборникѣ стр. 272 этотъ обрядъ надъ летягой изложенъ невѣрно: въ сборникѣ сказано, будто животное прибавается къ землѣ живымъ четырьмя гвоздями. Пользуюсь случаемъ исправить это неопрятное мѣсто въ моей прежней работѣ.

ГЛАВА II.

Сынъ неба.

Китайскій титулъ «тянь-цзы». Сынъ неба Цорось. Сынъ неба Иринъ-Сайнь. Нисхождение Иринъ-Сайна въ адъ. Сынъ неба Гэсэръ. Книжная повѣсть о Гэсэрь. Небесный эпизодъ жизни Гэсэра. Арья-Бало и хитрый Балынъ Сэнгэ. Дѣтство Гэсэра. Сынъ неба Чингисъ-ханъ. Книжное и устное преданіе о Чингисъ-ханѣ. Обрядъ кузнецовъ. Богъ кузнецовъ Тарханъ-бѣ. Чингисъ-ханъ кузнецъ. Монгольскій терминъ тарханъ. Ордосскіе дархаты, ищущіе Чингисъ-хана. Три сына. Ордосскій тайлганъ, Имя Темиръ. Сынъ неба—кровосмѣситель.

Выше было указано на существованіе въ с.-з. Монголіи легенды о сынѣ неба, погибшемъ на землѣ отъ когтей и зубовъ мелкихъ звѣрей (см. выше стр. 13). Старые синологи вродѣ В. П. Васильева, вѣроятно, усмотрѣли бы

туть китайское вліяніе (извѣстно, что китайцы своему императору давали титулъ сына неба, «тянь-цзы»), руководствуясь соображеніемъ, что усвоеніе чужихъ формъ преимущественно дѣлаютъ малокультурныя націи у націй, болѣе цивилизованныхъ, а не наоборотъ. Но приведенныя выше данныя дѣлаютъ сомнительнымъ такой ходъ вещей. Сомнительно, чтобы тема о сынѣ неба, принятая въ сухой китайской формѣ, сдѣлала въ умахъ дикарей такое богатое развѣтвленіе, проникающее такъ глубоко тюрко-монгольское преданіе, какъ это читатель увидитъ изъ дѣлаемаго обзора.

Степныя сказанія, которыя говорятъ о сынѣ неба, можно разбить на двѣ категоріи; въ одну можно отнести тѣ изъ нихъ, въ которыхъ сынъ неба является главнымъ дѣйствующимъ лицомъ, въ другую тѣ, въ которыхъ сынъ неба только упоминается, какъ второстепенное лицо. Случаевъ послѣдняго рода мнѣ извѣстно только два. Это, во-первыхъ, алтайская сказка о шаманѣ Джерканатѣ (джерканатъ—по-алтайски летучая мышь). Шаманъ находитъ въ подземномъ царствѣ сына неба, «тенгредынгъ-улы», Темиръ бѣхѣ, прикованнаго за руки и за ноги (см. Оч. с.-з. Монгол, т. IV стр. 171); шаманъ освобождаетъ его отъ узъ, и далѣе въ сказаніи о сынѣ неба ничего не говорится. Другой случай находится въ дюрбютской сказкѣ: богатырь Иринъ-Сайнъ ѣдетъ искать себѣ невѣсту. Приѣзжаетъ къ дворцу Тотурхай-хана, у котораго есть дочь, и находитъ туть уже цѣлую толпу жениховъ, состояющихся изъ-за царевны; въ числѣ жениховъ онъ видитъ сына неба, «тенгринъ-ху», по имени Темиръ-бѣсь. Иринъ-Сайнъ вступаетъ съ нимъ въ бой, послѣ чего Темиръ-бѣсь исчезаетъ со страницъ сказанія.

Изъ той категоріи сказаній, въ которой сынъ неба является главнымъ дѣйствующимъ лицомъ, надо выдѣлить одно, которое сыну неба не даетъ никакого имени. Это то сказаніе, которое рассказываетъ о сынѣ неба, спустившемся на землю и погибшемъ здѣсь. Это очень короткій рассказъ, не болѣе чѣмъ въ 3—4 строчки. Это сказаніе я слышалъ только въ сѣв.-зап. Монголіи. Въ другихъ частяхъ Монголіи, несмотря на разспросы, я нигдѣ на него

не наткнулся, Въ «Очеркахъ с-з. Монголіи» т. IV стр. 233, я помѣстилъ двѣнадцать записей или вариантовъ этого сказанія ¹⁾; ни въ одномъ изъ нихъ сыну неба не дано было имени. Только одинъ монголъ на специально заданный ему вопросъ, какъ звали сына неба, подумавъ, отвѣтилъ: «Темиръ-бось», но это имя очевидно взято имъ изъ дюрбютской сказки объ Иринъ-Сайнѣ.

Теперь намъ остается рассмотреть сказанія, въ которыхъ сынъ неба является главнымъ дѣйствующимъ лицомъ, гдѣ ему дается имя. Такихъ сказаній мнѣ извѣстно четыре. Въ одномъ изъ нихъ онъ носитъ имя Цоросъ или Чоросъ, въ другомъ Иринъ-Сайнѣ, въ третьемъ Гэсэръ и въ четвертомъ Чингисъ-ханѣ.

Преданіе о сынѣ неба Цоросѣ распространено у калмыковъ или западныхъ монголовъ. Впервые оно записано Палласомъ въ XVIII ст. у волжскихъ калмыковъ; тамъ же позже преданіе записано Позднѣвымъ (*Позднѣвъ* Образцы монгольской лирики 1880 г. стр. 135). Позднѣвъ же слышалъ его и въ Монголіи отъ хобдосскихъ дюрбютовъ (ib. 135); одновременно съ нимъ записалъ преданіе у дюрбютовъ и я (Очерки сѣв.-зап. Монголіи IV стр. 326). Болѣе подробныя свѣдѣнія записаны г. Бурдуковымъ (Труды Троицко-Савск. Кяхт. Отд. Приам. Отд. И. Р. Г. О. т. XIV вып. 1 и 2 стр. 54). Въ краткой редакціи говорится, что Цоросъ младенцемъ былъ найденъ въ степи; онъ лежалъ подъ деревомъ, которое питало его сокомъ своихъ листьевъ; на деревѣ сидѣла сова, поэтому въ архаической фразѣ о немъ говорится: «имѣющей магерью дерево Урунъ, Одунтай-Бодунтай Гурбуштэнъ-ху (т. е. Гурбушты или Хормусты). Разказчикъ прибавилъ, что этого младенца монголы называютъ Чингисъ-ханомъ, а дюрбюты Цоросомъ (Оч. с-з. Монг. IV стр. 326).

Въ болѣе пространной редакціи, вожди калмыцкаго народа были о рожденіи младенца предупреждены сновид-

¹⁾ Въ этихъ записяхъ выпарапываніе глазъ у сына неба приписывается летягѣ; тутъ можно подозрѣвать искаженіе редакціи; вѣроятно это дѣяніе приписывалось не летягѣ, а кроту и легенда была создана, чтобы объяснить слѣпоту этого звѣрка.

дѣніемъ; имъ было открыто, что въ вершинѣ рѣки стоятъ три дерева, на нихъ живутъ три небесныя дѣвы, отъ средней родился мальчикъ. Старѣйшины народа пошли искать его и нашли (Оч. с.-з. Монголіи IV стр. 326). Ищущіе младенца старѣйшины упоминаются только въ калмыцкой легендѣ о сынѣ неба.

Второе сказаніе о сынѣ неба даетъ ему имя Иринъ-Сайнъ. Оно было записано мною у дюрбютовъ сѣв.-зап. Монголіи. Это сказаніе или сказка не называется Иринъ-Сайна сразу сыномъ неба; только въ срединѣ сказки по поводу встрѣчи Иринъ-Сайна съ волкомъ говорится, что подъ этимъ звѣремъ скрывается Арсланъ-Зеби, его родной братъ, и что эти два брата—сыновья царя неба Хормустень-хана¹⁾. Эпизоды этой сказки несходны съ другими сказаніями о сынѣ неба. Первый эпизодъ рассказываетъ о рожденіи Иринъ-Сайна на землѣ, объ угонѣ родительскихъ табуновъ и о возвращеніи ихъ Иринъ-Сайномъ. Далѣе описывается поѣздка Иринъ-Сайна въ царство Тогурхай-хана за невѣстой. Кончается сказка рассказомъ о нисхожденіи Иринъ-Сайна въ адъ и объ освобожденіи изъ ада заключенныхъ тамъ душъ. Этотъ послѣдній инцидентъ роднитъ Иринъ-Сайна съ другимъ сыномъ неба, Гэсэромъ, который также спускался въ адъ, чтобы освободить изъ него душу своей матери.

Третье сказаніе о сынѣ неба Гэсэрѣ распространено у монголовъ въ восточной Монголіи отъ русской границы до границы Тибета. Оно извѣстно также въ Тибетѣ отъ сѣв.-вост. его провинціи Амдо до долины Кашмира, т. е. до береговъ Инда; въ Тибетѣ пѣсни о Гэсэрѣ распѣваются пѣвцами на свадьбахъ, слѣдовательно сказаніе изложено стихами. Буряты такъ же имѣютъ свою редакцію «Гэсэра», тоже распѣваемую пѣвцами. Къ тюркамъ южной Сибири Гэсэръ зашелъ только отрывками и лишь въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ монгольской границей (Radloff, Proben I стр. 424). Повѣствованіе о Гэсэрѣ на монгольскомъ языкѣ напечатано въ Пекинѣ. Въ 30-хъ годахъ

¹⁾ Всѣхъ сыновей неба по дюрбютской сказкѣ три: Кытынъ-Зеби, Арсланъ-Зеби и Иринъ-Сайнъ.

прошлаго столѣтія пекинская редакція была переведена на нѣмецкій языкъ петербургск. академикомъ Шмидтомъ.

Повѣсть о Гэсэрѣ представляется самымъ значительнымъ произведеніемъ монгольскаго поэтическаго творчества. Въ этомъ литературномъ памятникѣ яснѣе, чѣмъ въ какомъ-либо другомъ сказаніи, выставлено небесное происхожденіе главнаго лица. Гэсэръ выдается въ немъ за одного изъ трехъ сыновей царя неба, Хормустенъ-хана. Послѣдній получаетъ извѣстіе, что на землѣ торжествуетъ зло и что люди страдаютъ. Царь неба рѣшается послать одного изъ своихъ сыновей на землю затѣмъ, чтобы очистить ее отъ опасныхъ чудовищъ. Эту миссію, послѣ неудачнаго испытанія царемъ неба двухъ старшихъ сыновей, исполняетъ Гэсэръ. Онъ воплощается на землѣ сыномъ одной дѣвицы и, достигнувъ подходящаго возраста, приступаетъ къ выполненію своей миссіи, назначенной ему его небеснымъ отцомъ. Такимъ образомъ сказаніе рисуется его посланникомъ царя неба. Разсказъ о земной жизни Гэсэра представляетъ сводъ изъ десяти или болѣе сказокъ, которыя превращены въ эпизоды изъ жизни одного и того же лица.

Первый эпизодъ повѣсти въ отличіе отъ эпизодовъ земной жизни, я буду называть небеснымъ эпизодомъ. Самыми длинными эпизодами слѣдуетъ назвать разсказъ о мертвомъ царствѣ Гуменъ-хана и о хожденіи Гэсэра на небо за эрдени, что-бы оживить царство, и разсказъ объ увозѣ жены Гэсэра тремя царями и о поѣздкѣ Гэсэра для ея освобожденія. Повѣсть кончается разсказомъ объ освобожденіи души Гэсэровой матери изъ ада.

Несмотря на ярко-выраженную, божественную натуру Гэсэра, повѣсть о немъ въ умахъ монгольскаго народа имѣетъ значеніе литературнаго памятника, не болѣе; никакого культоваго значенія съ повѣстью не связывается. Мнѣ разсказывали, что въ хошунахъ къ сѣверу отъ Хангая, расположенныхъ въ долинѣ Селенги, въ храмахъ даются въ честь Гэсэра какія-то представленія или танцы (цамы), но подробностей о нихъ я не добылъ. Иногда отъ монголовъ мнѣ доводилось слышать, что Гэсэръ божество китайское, что китайцы строятъ въ честь его храмы; за

такіе храмы монголы принимаютъ китайскія кумирни, посвященныя герою Гуань-юй или Гуань-лао-ѣ.

Разсказъ о земной жизни Гэсэра начинается главой, въ которой описывается его дѣтство. Въ противоположность остальнымъ эпизодамъ, въ которыхъ Гэсэръ изображается рыцаремъ, соблюдающимъ свою дѣвственность, подобно нашему Ильѣ Муромцу избѣгающимъ сношеній съ женщинами, совершающимъ подвиги на благо людей, въ главѣ о дѣтствѣ онъ рисуется безшабашнымъ озорникомъ, не уважающимъ старшихъ, выводящимъ изъ терпѣнія нечистоплотностью свою мать, издѣвающимся надъ своимъ дядей Чотономъ и совершающимъ надъ нимъ возмутительныя продѣлки. Это удивительное сочетаніе въ одномъ лицѣ божественныхъ и сатанинскихъ чертъ наблюдается и въ другихъ преданіяхъ центральной Азіи. Почти такую же двойственность характера мы находимъ въ культѣ буддійскаго бога Арья-Бало. Это самое симпатичное изъ божествъ буддійскаго Олимпа. Легенды о немъ наиболѣе чѣмъ какія либо другія буддійскія легенды, воспитывали въ монгольскомъ народѣ гуманность. И въ то же время и буряты на сѣверѣ Монголіи, и жители южнаго Тибета отождествляютъ этого бога съ героемъ сказокъ о хитромъ обманщикѣ, который монголамъ извѣстенъ подъ именемъ Балынъ-Сэнгэ, а у тибетцевъ Аку-Ртомбу. Это вѣрованіе, вѣроятно, вызвано смѣшиваніемъ Арья-Бало съ хитрымъ обманщикомъ въ народныхъ разсказахъ. Въ монгольскомъ сборникѣ сказокъ Шиддикуръ помѣщена легенда о чудѣ бога Арья-Бало. Одинъ хитрецъ обманомъ получаетъ невѣсту, прельстившись ея приданымъ (драгоценнымъ камнемъ); онъ становится за спиной статуи Арья-Бало и, какъ-бы устами бога, велитъ родителямъ отдать за него замужъ свою дочь. Уведя ее въ степь, онъ запираетъ ее въ корзину, оставляетъ въ степи и уходитъ въ свой домъ за топоромъ, чтобы убить ее. Въ его отсутствіе къ корзинѣ подъѣзжаетъ князь съ своей свитой, открываетъ корзину, на мѣсто дѣвицы садитъ тигра, а дѣвицу увозитъ. Хитрецъ приноситъ корзину въ свою деревню и погибаетъ въ когтяхъ тигра. Въ сказкахъ о хитромъ обманщикѣ иногда встрѣчается эпизодъ: люди

завязывают его въ мѣшокъ и кладутъ у проруби или на берегу рѣки, а сами уходятъ за топоромъ; въ ихъ отсутствіе происходитъ замѣна сидящаго въ мѣшкѣ другимъ лицомъ. Крики человѣка, раздираемаго тигромъ, въ монгольской сказкѣ, вызвали такой же эффектъ у деревенской толпы, какъ и пузыри, которые пускалъ человѣкъ, замѣстившій хитраго обманщика въ нашихъ сказкахъ. Выше на стр. 11. было уже говорено по поводу этого мотива и тамъ сказки о хитромъ обманщикѣ были отнесены къ эпосу о летучей мыши. Та же тема и въ повѣсти о Гэсэрѣ. Въ разказѣ о дѣтствѣ Гэсэра стоитъ его дядя Чотонъ. Тотъ-же Чотонъ въ тибетскомъ вариантѣ является и въ концѣ повѣсти; онъ брошенъ въ глубокую яму, но онъ обманываетъ подошедшаго къ ямѣ путника, приглашаетъ его занять его мѣсто и самъ убѣгаетъ, а обманутый человекъ остается на днѣ ямы на вѣки. Отрицательный характеръ несовершеннолѣтняго Гэсэра и рассказанный сейчасъ сюжетъ о Чотонѣ заставляютъ думать, что глава о дѣтствѣ Гэсэра составлена была, какъ и сказка о хитромъ обманщикѣ, по матеріаламъ, доставленнымъ эпосомъ о летучей мыши. Эти матеріалы ставятъ въ родственную связь Гэсэра и Арья-Бало; эпизодъ объ его дѣтствѣ напоминаетъ хитраго обманщика Балына-Сэнгэ. Съ тѣмъ же хитрымъ обманщикомъ народное повѣрье отождествляетъ Арья-Бало. Если будущій изслѣдователь доберется до реального источника, изъ котораго произошли Гэсэръ и Арья-Бало (о послѣднемъ существуетъ гипотеза, что это мифъ о солнцѣ), то вѣроятно окажется, что въ этомъ источникѣ совмѣщались и положительныя черты ¹⁾.

¹⁾ Въ монгольскомъ сказаніи Ерликъ приказывалъ своимъ слугамъ схватить обманщика Балына-Сэнгэ. Послѣдній уходитъ въ степь, ложится на землю, во всѣ отверстія своего тѣла втыкаетъ пучки травы и притворяется мертвымъ. Слуги Ерлика думаютъ что онъ умеръ и умеръ давно, потому что трава уже проросла черезъ его тѣло. И они вернулись къ Ерлику ни съ чѣмъ.

Въ тибетской легендѣ о построении храма въ Лассѣ Балъ-доръ убиваетъ царя, подъ видомъ котораго скрывался Ерликъ, спасается бѣгствомъ и забѣгаетъ въ пещеру; здѣсь его тѣло покрывается голубинымъ пометомъ. Погоня находитъ его въ пещерѣ неподвижно сидящимъ подъ пометомъ, думаетъ, что это не то лицо, за которымъ они гнались, что это кто-то другой, который уже давно умеръ, и возвращаются ни съ чѣмъ. Не значитъ ли это, что конецъ тибетской легенды взять изъ сказки о хитромъ обманщикѣ?

Четвертый сынъ неба—Чингисъ-ханъ. Сказаніе о немъ постигла другая участь сравнительно съ сказаніемъ о Гэсэрѣ. Главное лицо сказанія слилось съ личностью извѣстнаго средне-азіатскаго завоевателя, но это обстоятельство не затмило небснаго происхожденія героя. Въ устныхъ преданіяхъ Чингисъ-ханъ называется сыномъ Хормустень-хана, также какъ и Цорось (Оч. с.-з. Монг. IV стр. 229). Подобно послѣднему, онъ брошенъ въ степи; онъ такъ-же найденъ подъ деревомъ, которое питало его сокомъ своихъ листьевъ; сова, сидѣвшая на деревѣ, убаюкивала его своимъ крикомъ; но старѣйшинъ, ищущихъ младенца, тутъ нѣтъ. Впрочемъ въ киргизскомъ преданіи, записанномъ мною въ Кокчетавскомъ уѣздѣ, о Чингисъ-ханѣ разсказывается, какъ двѣнадцать киргизскихъ биевъ искали Чингисъ-хана, но въ этомъ разсказѣ Чингисъ-ханъ не младенецъ, а уже юноша. Онъ бѣжалъ отъ своихъ злыхъ братьевъ. Устное преданіе забыло его земныхъ родителей. Въ теченіе жизни Чингисъ-ханъ пользуется особымъ покровительствомъ Хормустень-хана и получаетъ отъ него подарки: бѣлую лошадь для ѣзды, чашу съ виномъ, нефритовую печать. Божественная натура обличается свойствами, которыя ему придаются въ преданіяхъ: какъ только въ немъ появляется какое-нибудь желаніе, природа сейчасъ же его выполняетъ. Время его пребыванія на землѣ отмѣчено всеобщимъ счастьемъ.

Послѣдствіемъ сліянія этого образа съ личностью завоевателя вышло то, что значительная часть преданія о немъ вошла въ біографію завоевателя, т. е. попала въ лѣтопись, вслѣдствіе чего легенды о Чингисъ-ханѣ распадаются на двѣ категоріи: на легенды книжныя и на легенды устныя. За народныя легенды, заимствованныя изъ эпоса о сынѣ неба, слѣдуетъ признать лѣтописныя разсказы о борьбѣ Чингисъ-хана съ Ваномъ кирейскимъ и о захватѣ жены тангутскаго хана.

Хотя народное преданіе менѣе ясно говоритъ о божественномъ происхожденіи Чингисъ-хана, чѣмъ о Гэсэрѣ, но, въ то время какъ съ Гэсэромъ не связано никакихъ обрядовъ, Чингисъ-ханъ обставленъ обрядами. Съ его именемъ связано три обряда. Первый обрядъ, совершае-

мый въ честь Чингисъ-хана кузнецами (по-бурятски и монгольски кузнецъ—тарханъ), сохранился только у бурятъ. Впрочемъ сами буряты не связываютъ его съ именемъ Чингисъ-хана.

Народныя преданія, собранныя за послѣднее время въ Монголіи, приводятъ насъ къ убѣжденію, что терминъ тарханъ игралъ большую роль въ мифологіи. Такъ называлось лицо, стоявшее въ центрѣ культа монгольскихъ кузнецовъ. Центральная фигура этого культа представлялась, во-первыхъ, шаманомъ; это былъ первый шаманъ, основатель шаманскаго культа, который обладалъ такимъ вѣщимъ знаніемъ и такимъ могуществомъ, какового не достигалъ ни одинъ послѣдующій шаманъ. Во-вторыхъ, онъ представлялся кузнецомъ; вѣроятно, это былъ первый кузнецъ по времени, основатель кузнечнаго дѣла. Мною записаны въ Забайкальи два имени этого древняго кузнеца. По одному показанію онъ назывался Тарханъ-бѡ (тарханъ—по монгольски кузнецъ, бѡ—шаманъ), по другому Темерше (по-татарски кузнецъ отъ слова темиръ—жельзо). Бурятскіе кузнецы считаютъ этого бога своимъ покровителемъ и въ знакъ почитанія его совершаютъ обрядъ: льютъ на раскаленную наковальню воду и бьютъ по наковальнѣ молотомъ. Къ этому культу слѣдуетъ отнести монгольскія преданія, изображающія Чингисъ-хана кузнецомъ. Одно изъ лѣтописныхъ сказаній передаетъ, что Чингисъ-ханъ ежегодно совершалъ обрядъ: билъ по наковальнѣ молотомъ. Легенда такъ объясняетъ происхожденіе обряда: будто бы онъ въ молодости былъ простымъ кузнецомъ; ставъ ханомъ, онъ началъ бояться, какъ бы высокое положеніе не сдѣлало его честолюбцемъ, забывшимъ свое низкое происхожденіе. Въ связи съ другими матеріалами о кузнечныхъ обрядахъ нужно думать, что подъ лѣтописнымъ преданіемъ о Чингисѣ кузнецѣ слѣдуетъ признать легенду о богѣ кузнецѣ. Повѣрья о Чингисѣ-кузнецѣ или о богѣ кузнецѣ были распространены въ восточной Монголіи отъ южныхъ предѣловъ Забайкалья до южныхъ предѣловъ Ордоса. Свидѣтельствомъ этого почитанія служатъ такія названія горъ и скалъ, какъ Дарханъ («кузнецъ»), наковальня, кузница, которыя

записаны въ разныхъ мѣстахъ Монголіи; о наковальняхъ иногда говорится, что это была наковальня Чингисъ-хана. По поводу имени горы Дарханъ тоже иногда прибавляется, что тутъ была кузница Чингисъ-хана. На кузнечную профессію Чингисъ-хана указываетъ и его другое имя Темурчинъ, которое онъ будто-бы носилъ въ молодости; въ этомъ «Темурчинъ» нельзя не узнать «Темерши», какъ иначе называется богъ кузнецъ. Форма Темурчинъ стоитъ подлѣ Чингисъ-хана въ мусульманскихъ памятникахъ; въ монгольскихъ лѣтописяхъ р опущено; онѣ говорятъ, что Чингисъ-ханъ въ молодости назывался Темучинюмъ.

Терминъ тарханъ неизвѣстенъ якутамъ, но у нихъ есть представленіе о божествѣ, покровительствующемъ кузнецамъ. Якуты даютъ этому божеству имя Кытай-баксы. Этотъ богъ живетъ среди ослѣпительнаго блеска. Вокругъ него сорокъ кузнецовъ куютъ желѣзо; шаманы очень боятся этого бога. Терминъ тарханъ встрѣчается у телеутовъ, алтайцевъ и сойотовъ. Г. Токмашевъ по личному сообщенію, сдѣланному имъ мнѣ лѣтомъ 1915 г., имѣлъ случай попасть на камланіе въ сойотской юртѣ. Шаманъ, камлавшій внутри юрты, подошелъ къ двери и, отбросивъ бубенъ, всталъ на четвереньки и сталъ руками рыть землю по звѣриному; потомъ сталъ требовать, чтобъ ему подали желѣзный ножъ. Тогда толпа присутствовавшихъ стала кричать ему: „желѣза въ юртѣ нѣтъ, старику Тарханъ умеръ и желѣза ковать некому“!

Вотъ еще подробности о тарханахъ, сообщенные мнѣ А. В. Адриановымъ, записанные имъ отъ сойотовъ. Терминъ тарханъ у монголовъ придается къ упитанному, въ полномъ довольствѣ находящемуся, напр. жирнаго коня называютъ тарханъ мори. Алтайскому «курмежекъ» у сойотовъ соотвѣтствуетъ слово пукъ; это безчисленное множество духовъ мелкихъ, постоянно окружающихъ человѣка и дѣлающихъ ему всякія пакости. Мелкое назойливое пакостничество—спеціальность пуковъ. Иногда они нападаютъ на какого-нибудь человѣка и преслѣдуютъ его такъ, что у него постоянно, за что ни возьмется, бываютъ неудачи, непріятности, уронъ. Тогда такой человѣкъ въ

четырехъ сторонахъ отъ своей юрты, въ разстояніи верстъ на пятьдесятъ, устраиваетъ пук'амъ помѣщеніе (бажин); куда пуки переселяются и перестаютъ пакостить человѣку; вотъ эти помѣщенія у сойотовъ называются тарханъ. Между этими бажинами у пук'овъ существуютъ дороги, по которымъ они постоянно снуютъ ночью; если кто изъ сойотовъ ночью вздумалъ поѣхать и пересѣчь эту дорогу, то подвергается смерти и не только тотъ, кто себя такъ оградилъ, а и всѣ живущіе въ этомъ заколдованномъ кругѣ.

Съ тѣмъ же терминомъ „тарханъ“ связан и другой обычай, имѣющій отношеніе къ Чингисъ-хану. Въ Ордосѣ, гдѣ хранятся останки Чингисъ-хана, живетъ небольшой классъ людей, которые называются дархатами (дархатъ множ. отъ дарханъ—„кузнецъ“); они обязаны хранить останки Чингисъ-хана и ежегодно объѣзжать Монголію для сбора пожертвованій на содержаніе этой монгольской святыни. Монголы вѣрятъ во второе пришествіе Чингисъ-хана; дархаты, объѣзжая Монголію, должны присматриваться, не народился-ли гдѣ Чингисъ-ханъ. Они заходятъ въ юрты, гдѣ есть дѣти, и выставляютъ вещи, принадлежавшія знаменитому завоевателю; мальчикъ выдаетъ свое царское происхожденіе: онъ схватится за какую-нибудь вещь и скажетъ: „это моя“.

Этотъ обычай подалъ поводъ къ созданію легенды о странствующихъ по землѣ мудрецахъ, отыскивающихъ вѣщаго отрока или вѣщую дѣвицу. Путешествуютъ ли дархаты въ опредѣленномъ числѣ, мнѣ осталось неизвѣстнымъ. По аналогіи же съ легендами они должны путешествовать въ числѣ трехъ. Въ монгольской легендѣ (Тангуты-тибет. окраина Китая II стр. 143) путешествуютъ по странѣ три брата Хату-Гурбуланъ, которые отличаются находчивостью и проникательностью. Въ сходной бурятской легендѣ („Бурятскія сказки и повѣрья“ Иркутскъ 1889 г. стр. 102) три товарища Гургулдаинъ—сысынъ (сысынъ—мудрецъ), одаренные тѣми же необыкновенными свойствами, бродятъ по странѣ, удивляя своей проникательностью. Цѣль ихъ путешествія не обозначена, но судя по параллельнымъ подробностямъ въ другихъ сказ-

кахъ, какъ напр. въ алтайско-киргизской сказкѣ о Джиренше-шешенѣ, цѣлью ихъ поисковъ была невѣста. Джиренше-шешенъ (шешенъ—мудрецъ) встрѣчаетъ дѣвицу и вступаетъ съ ней въ разговоръ, который получаетъ видъ состязанія въ иносказательныхъ вопросахъ и отвѣтахъ. Подобно Джиренше-шешену, отыскивавшему невѣсту для себя или для своего сына, задача и сысыновъ, повидимому, заключалась въ томъ, чтобы отыскать выше предопредѣленную дѣвицу; миссія ихъ облегчалась тѣмъ, что дѣвица сама выдаетъ себя своими мудрыми отвѣтами, какъ въ русской сказкѣ затерявшійся Соломонъ выдаетъ себя отыскивающему его Ачкиму своей мудростью.

Третій обрядъ („таилганъ“) совершается подъ руководствомъ тѣхъ же ордосскихъ дархатовъ, которые стерегутъ останки Чингисъ-хана. Этотъ праздникъ совершается около весенняго солнцестоянія. Онъ описанъ мною въ книгѣ: „Танг.-Тибет. Окр. Китая“ т. I стр. 122. Затѣмъ онъ былъ описанъ однимъ французскимъ путешественникомъ, статьи котораго я въ рукахъ не имѣлъ и потому его рассказъ не могъ сличить съ своимъ. Въ этотъ день колютъ лошадь и сваренное ея мясо раздѣляютъ на мелкіе куски и раздаютъ всему народу. Эти куски относятся монголами въ свои семьи и называются «счастье Чингисъ-хана».

Во время праздника устраивается выставка вещей Чингисъ-хана: его чашка, сабля и проч. Кромѣ того, выставляется бѣлая лошадь, которую царь неба спустил Чингисъ-хану, своему сыну, для ѣзды; выставляется еще человекъ, который въ этотъ день носитъ названіе Алтынъ-хатысынъ, т. е. золотой колъ; тѣмъ же именемъ монголы называютъ Полярную звѣзду. Объяснительная легенда рассказываетъ, что этотъ человекъ укралъ у Чингисъ-хана золотую коновязь, скованную для привязыванія небесной лошади.

Кромѣ четырехъ именъ сына неба, которыя стоятъ въ четырехъ выше-приведенныхъ сказаніяхъ, т. е. кромѣ именъ Цороса, Иринъ-Сайна, Гесэра и Чингисъ-хана есть еще пятое имя—Темиръ. Оно встрѣчается въ алтайской сказкѣ—въ сочетаніи Темиръ-Бөхө (см. выше стр. 12) и въ дюрбютской—въ сочетаніи Темиръ-Бөсь (см. выше стр. 18);

Бохѡ и Бось вѣроятнѡ версиі, образованныя обмѣномъ звуковъ х и с; темиръ по-турецки, темуръ по-монгольски — желѣзо. Въ тотъ же списокъ надо включить и бурятское Темерше, какъ называется богъ кузнецовъ, и монгольское Темучинъ—первоначальное имя Чингисъ-хана. Въ преданіяхъ центральной Азии встрѣчаются еще и другіе Темиры, напр. въ киргизской сказкѣ, записанной Радловымъ,—Темиръ-бай. Это ханскій сынъ, у котораго все тѣло было желѣзное за исключеніемъ горла. Богатырь Козай убилъ его, поразивъ въ горло (см. Radloff, Proben. III стр. 112). Въ немъ нужно признать сына неба, опираясь на то, что по монгольскому повѣрью, указанному выше (стр. 13), сыну неба, спустившемуся на землю, одинъ изъ грызуновъ перегрызъ горло. Таже тема въ тибетскомъ преданіи о желѣзномъ Асынѣ (см. Танг.-Тиб. Окр. г. II стр. 120).

Имена сыновъ неба встрѣчаются въ народныхъ преданіяхъ и внѣ Монголіи, далеко западнѣе ея предѣловъ. Изъ пяти перечисленныхъ именъ всѣхъ западнѣе зашло имя Темиръ. У киргизъ Тургайской обл. записано преданіе объ Аксакъ-Темирѣ, родившемся въ царствѣ Цюдай-хана. Ханъ отдалъ повелѣніе перебить всѣхъ младенцевъ, рожденіе которыхъ ожидалось въ послѣднюю ночь; палачъ пожалѣлъ ребенка и только нажалъ на животъ беременной матери. Отъ нея и родился хромой Темиръ (см. Radloff Proben IV стр. 307; см. также брошюру Крафта, напечат. въ Оренбургѣ. У Крафта, вм. Цюдай, стоитъ Жидай). Еще западнѣе, легенды о хромомъ Темирѣ мы находимъ въ сѣв. Кавказѣ; онѣ указаны выше на стр. 9. Такъ какъ Чингисъ-ханъ тоже носилъ имя Темира или правильнѣе Темурчина, то можно кавказскія преданія о Темирѣ отнести къ нему. Но собственно имя Чингисъ-ханъ такъ далеко на западъ не зашло. Самые западные предѣлы, до которыхъ оно достигло, опредѣляются меридіаномъ г. Тобольска. Въ сибирской лѣтописи есть рассказъ о Чинггю, въ которомъ ориенталистъ Березинъ призналъ имя Чингисъ-хана (см. Труды Вост. Отд. Археолог. Общ. ч. XIII стр. 313). По этому Чинггю татары называютъ г. Ялуторовскъ Чинггевымъ городомъ. Къ югу отсюда, отъ

киргизъ Кокчетавскаго у. записано преданіе о двѣнадцати бѣяхъ, ходившихъ искать потерявшагося Чингиса. Это послѣднее преданіе можетъ быть найтется и у оренбургскихъ киргизъ. Тогда придется границы распространенія этого имени подвинуть западнѣе.

Слѣдующее имя Иринъ-Сайнъ совсѣмъ не вышло изъ предѣловъ Монголіи. У алтайцевъ встрѣчается имя Ереньшешенъ, у киргизъ Джиренше-шешенъ, но сюжеты, съ ними связанные, не даютъ основанія для отождествленія этихъ именъ съ монгольскимъ Иринъ-Сайномъ. Впрочемъ, у алтайцевъ есть особая сказка объ Иринъ-Шайнѣ, которая, кажется, относится къ дюрбютскому Иринъ-Сайну.

Объ именахъ Гэсэръ и Цорось будетъ сказано ниже.

Изъ нѣкоторыхъ данныхъ можно вывести заключеніе, что сыну неба приписывалось кровосмѣшеніе.

Выше на стр. 8 и 9 были сопоставлены легенды бурятская—о пастухѣ небесныхъ стадъ, у котораго была искалѣчена нога, и кавказская—о хромомъ Темирѣ. Изъ этихъ сопоставленій выведено заключеніе, что подъ искалѣченнымъ пастухомъ слѣдуетъ разумѣть сына хозяина стадъ, т. е. сына царя неба.

На той же упомянутой страницѣ бурятская легенда выправлена по кавказской въ такомъ видѣ: у царя неба, Эсэгэ-Малана множество овецъ. Пасетъ ихъ его сынъ (Солмонъ). Однажды пастухъ, бросивъ стада, ушелъ съ собакой Буртэ и прогулялъ три дня. Отецъ, царь неба, изломалъ ему ногу. Въ одномъ мѣстѣ (Вост. Мотивы стр. 223) я высказалъ подозрѣніе, что онъ увелъ съ собой не собаку, а женщину Буртэ. Позднѣе нашлось подтвержденіе этой догадки въ алтайскихъ преданіяхъ. У алтайцевъ, живущихъ около Телецкаго озера, на шаманскихъ бубнахъ найдено изображеніе человѣка, у котораго одна нога короче. Тамъ же найденъ курмежекъ: деревянное изображеніе человѣка, у котораго одна нога короче; этому курмежеку дается имя Торошъ (ср. Чорось или Цорось, одно изъ именъ сына неба). Объ этомъ Торошѣ (иначе Шалыгѣ) есть легенда. Это былъ шаманъ, который укралъ дочь у Ульгена, царя неба; Ульгенъ по-

разилъ его въ бедро, и шаманъ сдѣлался хромымъ (Труды Томскаго о-ва изученія Сибири, томъ III вып I, стр. 106).

Въ подкрѣпленіе нашей догадки служить одно книжное монгольское преданіе. Буртэ, жена Чингисъ-хана, была уведена въ плѣнъ тайджіутами, попала въ руки какого-то Ная и провела у него три ночи. У Чингисъ-хана возникло подозрѣніе, и онъ хотѣлъ казнить смертью мнимаго противника, но Ная оправдался (Труды Пекинской духовной миссии т. IV стр. 109). Эта Буртэ, вѣроятно та самая, которая въ бурятской легендѣ явилась подъ видомъ собаки Буртэ и которую увелъ цастухъ Дебедей (Цолмонъ?). Книжное монгольское сказаніе позволяетъ намъ думать, что имя Чингисъ-ханъ иногда стояло на мѣстѣ Эсэге-Малана, т. е. оно придавалось царю неба. Легенда, какъ мы думаемъ, рассказывала такъ: У Чингисъ-хана было множество овецъ, которыхъ пасъ его сынъ. Однажды сынъ увелъ съ собою Буртэ, жену Чингисъ-хана, и три дня прогулялъ съ нею. И, въ самомъ дѣлѣ, устные преданія о Чингисъ-ханѣ рассказываютъ, что у Чингисъ-хана былъ сынъ; однажды онъ пришелъ на постель къ своей матери и провель съ нею ночь. Мать, чтобы открыть на другой день личность своего ночного гостя, протянула свою руку къ котлу, тронула пальцами его закоптѣлое дно и тѣми же пальцами провела вдоль спины своего гостя. Утромъ открылось, что у ней ночевалъ ея собственный сынъ. Отецъ изгналъ кровосмѣсителя изъ предѣловъ своихъ владѣній и сынъ удалился къ киргизамъ, при чемъ унесъ съ собою кумысную мутовку отца — залогъ благоденствія. Такъ какъ грызуны и другіе мелкіе звѣри принимали участіе въ образованіи легенды о сынѣ неба, то позволяетя привлечь сюда одно ордынское повѣрье о звѣркѣ бурундукѣ; темныя полосы на спинѣ бурундука—объясняютъ тѣмъ, что по ней провель своею лапою медвѣдь. Вѣроятно, это повѣрье прежде стояло ближе къ легендѣ о монгольскомъ кровосмѣсителѣ, и въ ней могла стоять такая подробность: мать сдѣлала полосы изъ сажи на спинѣ кровосмѣсителя и онъ обратился въ бурундука.—О кровосмѣшеніи и кротѣ см. въ Оч. с.-з. М. II, 148.

ГЛАВА III.

Западныя параллели къ легендамъ о сынѣ неба.

Борьба неба со своими врагами. Громовыя стрѣлы. Хорсь-Жидовинъ. Русскія параллели къ повѣсти о Гэсэрѣ. Игра Играевичъ и Полугримъ въ Смоленской сказкѣ. Афанасьевскій вариантъ о Бормѣ. Русскія сказки о Вавилонскомъ царствѣ. Стихъ о Егоріи Храбромъ. Нисхождение въ адъ: Егорія Храбраго, Гэсэра, Иринь-Сайна и Аю-бодисатты. Былина о Василии Буслаевѣ, Мингрельская легенда о св. Георгіи. Былина о Казаринѣ.

Прежде чѣмъ перейти къ сопоставленію русскихъ и кавказскихъ сюжетовъ съ преданіями сѣв. Азіи о сынѣ неба, нужно отмѣтить и сходство нѣкоторыхъ русскихъ повѣрій съ повѣрьями сѣв. Азіи.

Въ легендѣ о борьбѣ свѣтлаго начала съ темнымъ иногда выступаютъ три персонажа: небо, сынъ неба и врагъ сына неба. Но очень часто говорится только о двухъ соперникахъ: о небѣ и его врагѣ, котораго небо преслѣдуетъ своими стрѣлами.

Повѣрье о громовыхъ стрѣлахъ, которыми небо преслѣдуетъ своихъ враговъ на землѣ, распространено и на Руси. Въ записяхъ объ этомъ повѣрѣ замѣчаются черты центрально-азиатскихъ представлений. Для нѣкоторыхъ растений у русскаго народа есть такія названія: христорожка, христорядка, Христовъ прикрытъ и христордавка. Легенда рассказываетъ, что жида преслѣдовали Христа съ копьями въ рукахъ. Онъ прятался подъ траву; жида кололи траву, желая выгнать изъ-подъ нея бѣглеца и копьями испортили листья у травы. Вотъ отчего у аконитума теперь разнѣзные листья. Нѣкоторыя травы отнесли къ прячущемуся покровительственно. Онъ прикрыли его своими листьями; это христоронка, христорядка и Христовъ прикрытъ.

Здѣсь несоотвѣтствіе съ монгольскимъ повѣрьемъ. На востокѣ отъ небесныхъ стрѣлъ прячется врагъ неба, звѣрокъ совершившій насиліе надъ сыномъ неба. На западѣ прячется самъ сынъ неба. Въ русскомъ повѣрѣ чувствуется нѣкоторое неудобство. Еще подъ сибирскимъ аконитумомъ, достигающимъ роста выше сажени, можетъ прятаться человѣческая фигура, но имѣя въ виду ростъ

травъ въ Европейской Россіи, легенда о прячущемся подъ траву мальчикѣ кажется странной. Невольно подозрѣваешь, что и здѣсь въ траву пряталось тоже маленькое существо, въ родѣ летяги, крота, или другого грызуна. О растеніи *pulsatilla* у алтайскихъ крестьянъ есть повѣрье, что Богородица прокляла его. Она осудила его на одинокое цвѣтеніе, когда еще не прекратились снѣжныя бури (почему оно и называется вѣтренкой) и пока другіе цвѣты еще не цвѣтутъ. За что Богородица прокляла растеніе, легенда не говоритъ. Въ Россіи это растеніе называется „прострѣль“. Архангелъ Михайлъ увидѣлъ подъ нимъ спрятавшагося чорта. Онъ прицѣлился въ цвѣтокъ. Стрѣла прошла по цвѣтоножкѣ отъ маковки до корня и образовала въ ней каналъ. Вотъ почему и названіе „прострѣль“. Русское повѣрье даетъ возможность объяснить алтайское повѣрье. Надо думать, что была другая редакція: прятался Христосъ, но не чортъ. Растеніе не прикрыло его листьями. Онъ былъ схваченъ и убитъ. За это Богородица прокляла растеніе.

На счетъ повѣрья о громовыхъ стрѣлахъ, будто-бы посылаемыхъ небомъ въ его враговъ, слѣдуетъ отнести одну фразу въ средневѣковомъ русскомъ памятникѣ, а именно въ „Бесѣдѣ трехъ святителей“, который состоитъ изъ космологическихъ вопросовъ и отвѣтовъ; на вопросъ, отчего бываетъ громъ, данъ такой отвѣтъ: есть два громовыхъ ангела—старецъ Перунъ и Хорсъ-Жидовинъ. Эту фразу можно понимать такъ: старецъ Перунъ преслѣдуетъ Хорса-Жидовина. Приставка къ имени Перунъ эпитета старецъ даетъ возможность заключить, что Хорсъ-Жидовинъ представлялся молодымъ человѣкомъ. Не заимствовано ли имя Хорсъ изъ зоологической номенклатуры? Въ степяхъ южной Россіи и въ киргизской степи водится особый видъ лисицы, которая по-татарски и киргизски называется корсакъ. Въ Малороссіи именемъ хортъ называется охотничья собака. Это имя отъ формы хорсъ отличается только окончаніемъ; звуки *с* и *т* въ тюрко-монгольскихъ легендарныхъ именахъ очень часто замѣщаются, напр.: мангысь, мангытъ, иргись, иргить и т. д. Можетъ быть, на мѣстѣ чорта, прятавшагося подъ травой, стояла форма хортъ или

хорсь? Къ формѣ хорть близко названіе звѣрка кротъ, который на востокѣ обвиняется въ преступленіи противъ сына Неба, а такъ-же имя славянскаго бога Кртъ. Южно-славянское выраженіе: «всѣ мы будемъ у Кртови», т. е. всѣ умремъ, ставитъ славянскаго бога Крта на то мѣсто, которое въ тюрко-монгольской демонологіи занимаетъ Ерликъ.

Имя Жидовинъ мы встрѣчаемъ въ былинахъ объ Ильѣ Муромцѣ, именно въ той категоріи ихъ, въ которой описывается бой отца съ сыномъ. Правда, въ былинахъ, гдѣ выступаетъ Жидовинъ, онъ не называется сыномъ Ильи Муромца, но событіе описывается тѣми ж чертами, какъ въ былинахъ о встрѣчѣ Ильи съ незнакомымъ богатыремъ, который прямо называется его сыномъ. Въ этихъ послѣднихъ былинахъ сынъ Ильи Муромца называется иногда Борисомъ. Я думаю, что Жидовинъ было именемъ сына Ильи, что въ былинѣ стояло прежде парное сочетаніе Борисъ Жидовинъ, но потомъ это сочетаніе распалось; однѣ былины удержали имя Борисъ, а другія—Жидовинъ. Подъ словомъ Жидовинъ не слѣдуетъ здѣсь разумѣть имя націи. Оно тутъ стояло въ томъ смыслѣ, какой въ немъ открывалъ покойный академикъ Веселовскій, т. е. въ смыслѣ исполинъ (А. Н. Веселовскій Ж. М. Н. Пр. ССLXIII, отд. 2, стр. 39). Въ сочетаніи Борисъ Жидовинъ я вижу сочетаніе изъ «Бесѣды трехъ святителей»; Борисъ-Жидовинъ есть громовый ангелъ Хорсь-Жидовинъ; здѣсь только инициалъ перваго члена б замѣненъ звукомъ х. Въ зоологической номенклатурѣ Азіи можно указать на созвучныя имена съ инициаломъ б: барсукъ или борсукъ и барсь.

На востокѣ врагомъ Неба, котораго оно преслѣдуетъ, представлялось мелкое животное; это естественно, потому что легенда возникла изъ наблюденій надъ мелкими звѣрками, которые прячутся въ норахъ. На западѣ къ этой категоріи противниковъ Неба, какъ будто бы привлекаются крупные звѣри, вродѣ арслана (льва). Не было ли однако случаевъ, когда это имя или версіи его прилагались къ мелкимъ величинамъ? У бурятъ мною записано показаніе, что царемъ звѣрей считается аргаланъ-занъ; ар-

галанъ разумѣется арсланъ, „левъ“. Составитель «Грамматики алтайскаго языка», изданной въ Казани, алтайское имя льва—арсланъ разбиваетъ на два члена орсуль-ангъ, въ параллель другому алтайскому имени того-же звѣря «орсуль-айу» (ангъ «звѣрь», айу—«медвѣдь»). Расчленяя подобнымъ же образомъ аргаланъ, мы получимъ члены: аргаль и анъ. Съ первымъ членомъ аргаль можно сопоставить имя Джиркыль *), которое встрѣчается въ исторіи Рашидъ-эддина (Зап. И. Археол. О-ва т. XIV 1858 г. стр. 23, 52). Разсказъ Рашинъ-эддина приведенъ выше стр. 10.

Я жалѣю, что съ 60-хъ г.г. прошлаго столѣтія я не имѣлъ возможности слѣдить за литературой казанскихъ этнографовъ, относящейся къ поволжскимъ инородцамъ и потому не могу сказать, не открыто ли въ животномъ эпосѣ черемись, чувашъ, мордвы и вотяковъ повѣрій, сходныхъ съ азиатскими повѣрьями о грызунахъ и ихъ враждебномъ отношеніи къ сыну неба. По старымъ же знакомствамъ съ казанской литературой могу сообщить только, что представленіе о сынѣ неба здѣсь существуетъ у черемись. Извѣстно, что у черемись существовало вѣрованіе въ божество, которое называется Кереметь. Это божество темное, требующее кровавыхъ жертвъ и наводящее страхъ на людей. Казанскими этнографами записано показаніе, что Кереметь признается черемисами за сына неба. Указывалось также въ казанской литературѣ, что по черемисскому повѣрью Кереметь, желая явиться людямъ, принимаетъ видъ медвѣдя. Это совпадаетъ съ восточными представленіями о медвѣдѣ, какъ о сынѣ неба. Не перенесли-ли черемисы свои повѣрья о Кереметѣ изъ центральной Азіи, подобно осетинамъ, которые изъ Азіи перенесли преданія о хромомъ Темирѣ? Ориенталистъ Шифнеръ сближалъ имя Кереметь съ алтайскимъ курмось; подъ этимъ именемъ у алтайцевъ извѣстны мелкіе нечистые духи, играющіе значительную роль во время камланія. Этотъ алтайскій терминъ отличается отъ имени

*) О шаманѣ Аргылъ см. Изв. Вост.-Сиб. Отд. И. Р. Г. О. т. XV, № 3—4, стр. 64.

черемисскаго бога только окончаніемъ: на мѣстѣ черемисскаго *т* у алтайцевъ стоитъ *с*, но это *с* слышно въ окончаніи имени народа черемись, которое отличается отъ имени Кереметь только инициаломъ (*ч* вмѣсто *к*).

Сюжеты, связанные съ именами сына неба, такъ же какъ и имена, встрѣчаются далеко внѣ западныхъ предѣловъ Монголіи. Обзоръ параллелей къ восточнымъ сказаніямъ я начну съ Гэсэра. Параллели къ повѣсти о Гэсэрѣ находятся въ русскихъ сказкахъ объ Игрѣ Играевичѣ и о Бормѣ. Сказка объ Игрѣ Играевичѣ записана въ Смоленск. губ. (Добровольскій „Смоленскій Сборникъ“ С.-Петербургъ I стр. 50). Сказка эта соотвѣтствуетъ двумъ эпизодамъ монгольской повѣсти: первому, который мною названъ небеснымъ эпизодомъ, описывающимъ жизнь Гэсэра въ домѣ своего небеснаго отца, и эпизоду, содержащему разсказъ о хожденіи Гэсэра на небо за эрдени.

Смоленская сказка. разсказываетъ: отецъ, желая испытать способности своихъ сыновей, поочередно посылаетъ ихъ объѣхать царство. Всѣ они доѣзжаютъ до сидящаго на деревѣ Палугрима. Первые два брата, напуганные Палугримомъ, возвращаются назадъ. Только младшій съ успѣхомъ продолжаетъ путь. Сравненіе съ параллельными сюжетами даетъ поводъ заключить, что Палугримъ былъ не кто иной, какъ замаскированный отецъ трехъ сыновей (Сибирскій Студентъ 1914 г. № 1, стр. 119; Томскъ). Отсылая читателя къ статьѣ, помѣщенной въ «Сиб. Студ.», я здѣсь укажу только на одну дюрбютскую сказку, въ которой описывается, какъ одинъ отецъ поочередно испытываетъ военную доблесть своихъ дочерей; выславъ дочь въ поле, онъ заѣзжаетъ впередъ по той же дорогѣ, превращается въ чудовищную лисицу и пугаетъ дочь; двѣ дочери не вытерпѣли вида чудовища и бѣжали домой, но младшая не устрашилась, бросилась на чудовище и раскрыла, что это ея отецъ. По аналогіи съ этой сказкой можно признать, что отецъ трехъ сыновей смоленской сказки тоже заѣзжалъ впередъ своихъ сыновей и принималъ видъ страшнаго Палугрима. Младшій сынъ, Игра Играевичъ ѣдетъ дальше, достигаетъ до города Ирины; конь перескакиваетъ черезъ городскую стѣну; Ирина

спить и спать всѣ ея слуги, Игра находитъ возлѣ Ирины живую и мертвую воду*) и спѣшитъ домой. Конь задѣваетъ за струну, которой обнесена городская стѣна. Раздается звонъ. Ирина и ея слуги просыпаются, гонятся за похитителемъ, но вдругъ появляется рѣка и преслѣдованіе прекращается.

Эта сказка представляется параллелью къ исторіи монгольскаго Гэсэра. Царь неба, Хормустень-ханъ получаетъ извѣстіе о наступившихъ безпорядкахъ на землѣ. Желая псмочь людямъ, онъ хочетъ послать имъ на помощь одного изъ сыновей и предварительно пробуетъ ихъ способность къ такому дѣлу. Первые два оказались неспособными. Младшій убиваетъ чудовище Андолмана и признается способнымъ очистить землю отъ скверны, которая на ней завелась. Послѣ этого Гэсэръ воплощается на землѣ. Повѣсть передаетъ исторію его дѣтства и отрочества, а затѣмъ исторію его подвиговъ и приключеній на землѣ. Сказка объ Игрѣ Играевичѣ отвѣчаетъ только одному эпизоду изъ земной жизни Гэсэра, въ которомъ передается, какъ онъ добывалъ съ неба эрдэни (эрдэни—драгоценность, въ данномъ случаѣ талисманъ). Онъ подставилъ лѣстницу къ небу, гдѣ жила его бабушка Гөрмө, и напоилъ ее виномъ. Когда она заснула, онъ раскрылъ ея сундуки, вынулъ эрдэни и убѣжалъ съ

*) Гэсэръ похищаетъ съ неба эрдэни; въ смоленской сказкѣ вмѣсто эрдэни стоитъ живая и мертвая вода. Въ монгольскомъ преданіи похищеніе воды приписывается Арахи (Оч. с.-з. Монг. IV, стр. 209). Это—вода вѣчной жизни, которую Бурханъ-бакши приготовилъ для людей. Въ преданіяхъ туземцевъ Аляски (въ сѣв. Америкѣ) высшее божество Канукъ (О. Анатолий «Въ странѣ шамановъ. Индіане Аляски, бытъ и религія ихъ»). Одесса 1906 г. стр. 75—77) хранить прѣсную воду въ каменномъ ящикѣ, закрытомъ тяжелой крышкой, на которой самъ спитъ; Эль обманомъ похищаетъ воду, набираетъ ее въ ротъ и, обратившись въ ворона, разноситъ ее по полуострову. Канукъ не дѣятельное лицо, большую часть времени проводитъ въ неподвижномъ положеніи и самое имя его переводится словомъ «сидячка» (Полярная звѣзда?). Въ другихъ записяхъ вмѣсто Арахи стоитъ Арахалунъ (Тимковскій, Путешъ въ Китай, ч. III, стр. 372). Христіане Центральной Азіи назывались или Еркеунъ или Архаунъ,—слѣд., кромѣ формы Ерке или Ерке, была еще форма Арха, близкая къ Арахи. Не было ли въ Монголіи преданія о сынѣ неба (Ерке или Арахи?), который, подобно Гэсэру поднимался на небо, но похитилъ не эрдэни, а живую воду или напитокъ бессмертія? Въ монгольскомъ преданіи похищеніе воды вѣчной жизни также, какъ и на Аляскѣ, приписывается ворону (Оч. с.-з. Монг. IV стр. 210).

ними. Гѳрмѳ проснулась, пустилаcь догонять и прыснула по небу своимъ молокомъ; образовался Млечный путь. Не сказано, что эта молочная рѳка имѳла цѳлью задержатъ похитителя, но это слѳдуетъ заключить изъ аналогіи съ монгольской сказкой объ Абатаѳ (Сага о Соломонѳ стр. 9). Подѳбъжавъ къ лѳстницѳ, по которой Гѳсѳръ спускался, она стяхнула съ нея Гѳсѳра. Сюжетъ смоленской сказки тотъ же, что у этого эпизода монгольской повѳсти; Ирина на мѳстѳ Гѳрмѳ, живая и мертвая вода на мѳстѳ эрдѳни, Игра на мѳстѳ Гѳсѳра. Другіе эпизоды изъ жизни Гѳсѳра смоленской сказкѳ неизвѳстны. Они есть въ сказкѳ о Вавилонскомъ царствѳ, которая является болѳе полной передачей монгольской повѳсти. Въ послѳдней есть еще эпизоды: 1) Гѳсѳръ въ домѳ одноглазаго чудовища, которому онѳ выкалываетъ глазъ; 2) Гѳсѳръ въ любовныхъ тенетахъ женщины, съ которой онѳ приживаетъ ребенка, но все-таки убѳгаетъ отъ нея; женщина разрываетъ ребенка надвое и одну половину его тѳла бросаетъ къ ногамъ Гѳсѳра, очутившагося уже на другомъ берегу рѳки; 3) три царя наѳзжаютъ на вотчину Гѳсѳра во время его отсутствія и увозятъ его жену; Гѳсѳръ ѳдетъ возвращать жену, подходитъ къ городу, въ которомъ она живетъ, въ рубищѳ нишаго монаха, собирающагося милостыней. Въ женѳ встрѳчаетъ измѳнницу и убиваетъ трехъ царей, а такъ же и свою жену.

Тѳ эпизоды этой схемы, которыхъ нѳтъ въ смоленской сказкѳ объ Игрѳ Играевичѳ, досказываются русскими сказками о Вавилонскомъ царствѳ и о царѳ Соломонѳ. Герой сказки о Вавилонскомъ царствѳ носитъ имя Борма; эти сказки были записаны уже по смерти Афанасьева, но имя Борма небезъизвѳстно сборнику Афанасьева. Въ этомъ сборникѳ однако съ именемъ Борма связанъ другой сюжетъ; здѳсь дядя испытываетъ трехъ племянниковъ, который изъ нихъ окажется болѳе ловкимъ воромъ. Способнымъ оказался младшій (Афанасьевъ „Русскія народныя сказки ч. II стр. 347). Этотъ рассказъ роднитъ Афанасьевскій вариантъ съ смоленской сказкой и съ монгольской повѳстью о Гѳсѳрѳ; рассказъ объ испытаніи трехъ племянниковъ—это не что иное, какъ небесный

эпизодъ монгольской повѣсти. Поэтому Афанасьевскую запись о Бормѣ можно принять за начало сказки о томъ Бормѣ, который ѣздилъ въ Вавилонское царство.

Въ сказкѣ о Вавилонскомъ царствѣ Борма ѣдетъ въ Вавилонъ добывать корону, порфиру и скипетръ. Приставляетъ къ городской стѣнѣ лѣстницу. Городъ наполненъ спящими змѣями. Въ немъ царитъ дѣвица получеловѣкъ, полузмѣя. Борма похищаетъ вещи. Дѣвица гонится за нимъ, но онъ убѣгаетъ съ вещами. Этотъ эпизодъ отвѣчаетъ смоленскому разсказу о городѣ Ирины. Ирина на мѣстѣ дѣвицы-змѣицы. Последняя насылаетъ на корабль Бормы тучу огненныхъ змѣй. Ирина гонится за Игрѣй съ огненнымъ щитомъ и палить его огнемъ. Въ слѣдующемъ эпизодѣ Борма попадаетъ къ одноглазому людоеду, обладателю овецъ. Утромъ одноглазъ выпускаетъ овецъ на волю, а вечеромъ загоняетъ въ пещеру. Борма, подобно Гэсэру, лишаетъ его глаза (выжигаетъ). Въ третьемъ эпизодѣ Борма попадаетъ въ сѣти женщины, приживаетъ съ ней ребенка и убѣгаетъ. Женщина гонится, разрываетъ ребенка пополамъ и одну половину тѣла бросаетъ въ лодку, въ которой Борма уплываетъ.

Ни въ смоленской сказкѣ объ Игрѣ, ни въ повѣсти о Вавилонскомъ царствѣ разсказа объ увозѣ жены нѣтъ; онъ связанъ съ именемъ Соломона какъ въ народной сказкѣ, передаваемой устно, такъ и въ книжной повѣсти. Въ послѣдней какъ и въ Гэсэриадѣ, царь похититель о существованіи красавицы, Соломоновой жены, узнаетъ отъ птицы (удода). Соломонъ, подобно Гэсэру, отправляется искать свою жену въ „каличьемъ“ платѣ.

Гэсэриада кончается эпизодомъ, который выше упомянуто еще не было; онъ освобождаетъ душу своей матери изъ ада, т. е. изъ царства Ерлика. Въ русскомъ эпосѣ эта тема связана съ именемъ Егорія Храбраго. Въ русскихъ духовныхъ стихахъ чаще говорится объ освобожденіи Егоріемъ Храбымъ его трехъ сестеръ; онъ наѣзжаетъ на стадо змѣиное, иногда на стадо волковъ. Это стадо пасутъ его три сестры, повидимому ранѣ плѣнныя. Тѣла ихъ обросли еловой корой, Егорій из-

бывает стадо, сестеръ посылаетъ искупаться въ рѣкѣ́-
Иорданѣ и кора съ нихъ сваливается *) (Афанасьевъ, Рус-
скія народныя легенды 1914 г. стр. 74; Веселовскій, Разу-
сканія въ области духовныхъ стиховъ, стр. 144).

Въ одномъ вариантѣ мать Егорія увозитъ змѣй Бра-
гимъ (А. Н. Веселовскій, Разыск. въ обл. дух. стих. Св.
Георгій въ легендѣ, пѣснѣ и обрядѣ въ Сборн. Ак. н.
по отд. русск. слов. XXI № 2, стр. 135). Я предполагаю,
что Брагимъ стоитъ на мѣстѣ тюрко-монгольскаго Абыр-
ганъ—огненный змѣй (Вост. мотивы стр. 410) Появление
этой тюрко-монгольской формы въ русской легендѣ можно
и не приписывать капризу составителя легенды: это, можетъ
быть, указаніе на ордынское происхожденіе сюжета.

И дюрбютская сказка объ Иринь-Сайнѣ и алтайская о
томъ-же самомъ богатырѣ кончаются нисхожденіемъ бо-
гатыря въ царство Ерлика только съ различной цѣлью.
Алтайскій Иринь-Сайнъ ѣдетъ къ Ерлику, что бы доста-
вить Тойбонъ-хану винокуренный снарядъ (Записки Зап.-
Сиб. Отд. Геогр. О-ва 1915 г. т. XXXVII стр. 58); дюр-
бютскій Иринь-Сайнъ спускается въ адъ, чтобы освобо-
дить изъ него заточенныя въ немъ души людей (Оч.
сѣв.-зап. Монголіи IV стр. 482). Нисхожденіе въ адъ и
освобожденіе изъ него человѣческихъ душъ рассказы-
вается такъ же въ дюрбютско-буддійской легендѣ объ
Аю-бодисаттѣ (Оч. сѣв.-зап. Монголіи IV стр. 316). Пе-
редъ дворцомъ Аю-бодисатты появляется конь, который
самъ отдается въ руки, Аю-бодисатта садится на коня;
тотъ отвозитъ бодисатту въ адъ Ерлика, бодисатта отво-
ряетъ ворота всѣхъ отдѣленій ада и выпускаетъ души на
свободу. Въ этой легендѣ замѣчается реминисценція отъ
алтайской сказки. Три дочери царя поочередно пробуютъ
бѣгъ коня; это напоминаетъ Олѡкчина, который въ ал-

*) Между Гэсэриадой и русскимъ духовнымъ стихомъ разница: Егорій въ
одномъ вариантѣ освобождаетъ изъ какой-то нечистой среды трехъ сестеръ,
въ другомъ мать; въ монгольской повѣсти Гэсэрь освобождаетъ душу своей
матери изъ ада; ему помогаютъ три сестры, живущія на небѣ, О трехъ се-
страхъ, помогающихъ богатырю см. Оч. с.-з Монголіи т. II стр. 177; Танг-
Тиб. Окр. Китая II стр. 159 и 161; Зап.-Вост. Сиб. Отд. И. Р. Т. О. по этн.
л. I вып. II, стр. 32 и 49; Аносскій сборн. 1915 г. Омскъ стр. 18.

тайской сказкѣ испытываетъ поочередно неустрашимость своихъ дочерей. Конь отвозитъ съвипую на него царевну ко дворцу Аю-бодисатты. За увозимой царевной гонится Улакчинь; въ этомъ имени нельзя не узнать старика Олѡкчина алтайской сказки.

Первый членъ въ имени Аю-бодисатты по турецки и дюрбютски значить медвѣдь. Въ рукописи, которую я приобрѣлъ въ центральной Монголии (уртонъ Саиръ-усу), содержащей ту же дюрбютскую легенду, вмѣсто Аю-бодисатта стояло имя Ойо-нойонъ, „князь Ойо“. Встрѣтивъ эту форму, я подумалъ, что нашлось подлинное имя бодисатты, по недоумѣнію замѣненное въ дюрбютской легендѣ именемъ медвѣдя—Аю. Но начертаніе этого имени въ алтайскомъ словарѣ, изданномъ въ Казани айу—„медвѣдь“ оставляетъ насъ по-прежнему при медвѣдѣ. Въ дюрбютской сказкѣ о гонимыхъ царскихъ дѣтяхъ отцу ихъ дано имя Аю-Чикты-ханъ (Оч. с.-з. Монголіи IV стр. 283—285); чикынъ по монгольски ухо; Аю-Чикты-ханъ въ переводѣ будетъ: „ханъ съ медвѣжьими ушами“. У Бергмана (Streifereien IV стр. 20) вмѣсто Аю-Чикты стоитъ Go Tschikitu и Ojoo-Tschikitu. Не слѣдуетъ ли подѣ Чикты, Чикиту признать монгольское цокту, „свирѣпый“?

Другой сюжетъ, соединенный съ именемъ Егорія Храбраго, безрезультатныя мученія Егорія—также не чужды Гэсэриадѣ; Гэсэръ возвращается съ неба въ царство Гумень-хана. Ханъ старается убить его, но безуспѣшно: Гэсэръ противъ каждой казни выставляетъ какую-нибудь изъ эрдэни, принесенныхъ съ неба, и всѣ усилія хана парализуются. Объ этомъ будетъ сказано еще ниже.

Приведенныя данныя русскаго фольклора приводятъ къ положенію, что Гэсэриада жила въ ю.-в. Россіи полностью, со всѣми своими инцидентами. Частью гэсэровскіе инциденты связаны съ именемъ Игра (небесный эпизодъ жизни Гэсэра, добываніе талисмановъ—эрдэни) частью съ именемъ Бормы (небесный эпизодъ—испытаніе трехъ сыновей въ сказкѣ у Афанасьева; добываніе талисмановъ, плѣнъ у одноглаза и плѣнъ подѣ чарами женщины), частью съ именемъ Соломона (увозъ жены), ча-

стью съ именемъ Егорія Храбраго. Можетъ быть и въ ю.-в. Россіи, подобно тому какъ въ Монголіи, всѣ эти инциденты были связаны съ однимъ именемъ—именно съ Игрѣй (Игоремъ?), и когда авторъ «Слова о полку Игоревѣ» слагалъ свою пѣсню, передъ нимъ, кромѣ историческаго Игоря мелькалъ образъ Игоря мифическаго. Въ «Словѣ» есть загадочная фраза: «Дивъ кличетъ на верху древа». Въ смоленской сказкѣ Игра Играевичъ наѣзжаетъ на Палугрима, сидящаго на деревѣ. Въ вологодскихъ вариантахъ этой сказки, вмѣсто Палугрима, на деревѣ сидитъ «дивій мужъ» (Иваницкій въ Труд. Этн. Отд. Общ. Люб. Естеств., антр. и этн. т. XI М. 1890, стр. 175; Вост. мотивы, стр. 706). Интригующее значеніе имѣетъ одна лѣтописная справка о Леонидѣ, по которой оказывается, что Ольга, жена Игоря, была дочь Тмутороканскаго хана. Не было ли объ Ольгѣ какаго-нибудь преданія, которое связывало бы ея имя съ Тмутороканскимъ болваномъ?*)

Для сказанія о приобрѣтеніи талисмана можно установить такую схему: 1) Герой сказанія въ дѣтствѣ былъ брошенъ матерью въ поле, найденъ и выращенъ чужими людьми (Гэсэръ), 2) Герой сказанія, чтобы получить талисманъ, долженъ перевалить черезъ какую-то высокую преграду (Борма и Игра русскихъ сказокъ) или подняться на какую-то значительную высоту (Гэсэръ), 3) За похищеніемъ талисмана слѣдуетъ разливъ воды (въ монгольской сказкѣ объ Абатаѣ, въ легендѣ о Галданѣ и разливѣ р. Орхонъ, въ тибетской легендѣ объ озерѣ Хухуноръ) или внезапное появленіе рѣки (въ русской сказкѣ объ Игрѣ). Иногда наводненіе появляется впереди убѣгающаго съ талисманомъ героя (Абатай), иногда сзади (Игра**). Въ первомъ случаѣ рѣку производитъ владѣлецъ

*) О связи Тмутороканскаго болвана съ увозомъ женщины см. ниже.

**) Можно думать, что и въ другихъ случаяхъ, гдѣ говорится о наводненіи, или о внезапно вздувшейся рѣкѣ, или о внезапно появившейся, этому наводненію предшествовало похищеніе эрдени или какаго-нибудь талисмана. Такъ напримѣръ, можно подозрѣвать, что индійская исторія о царѣ Викраматитѣ, также принадлежитъ къ числу легендъ о похищеніи эрдени, въ ней есть рассказъ о рѣкѣ, воды которой ночью внезапно прибываютъ; по рѣкѣ плыветъ мертвое тѣло, въ бедрѣ котораго находится камень Чинта-

талисмана, чтобы прекратить путь похитителю, во втором похититель посредством рѣки останавливаетъ погоню. Въ Монголіи встрѣчается разсказъ о богатырѣ, который пущенной стрѣлой разсѣкаетъ рѣку и переходитъ черезъ нее по обнажившемуся дну; богатырю дается имя Кэзэръ. Въ этомъ имени можно признать Гэсэра и эпизодъ этотъ вставить въ разсказъ монгольской повѣсти объ этомъ богатырѣ, убѣгающемъ съ похищенными эрдени.

Кажется по той же схемѣ было построено алтайское сказаніе о Төрөнъ-Музыкаѣ. У о. Вербицкаго («Алтайцы». Томскъ 1870 г. стр. 120), объ этомъ богатырѣ разсказано, что онъ ѣздилъ на конѣ Билигинъ-геръ и что онъ убилъ чудовище Ан-Долмана, которое скрывалось на днѣ моря; чтобы достичь до чудовища, богатырь выпилъ море и тѣло Ан-Долмана обнажилось. Тѣ же мотивы замѣчаются и въ повѣсти о Гэсэрѣ; Гэсэръ ѣздитъ на конѣ Билигинъ-геръ; онъ также убиваетъ чудовище Ан-Долманъ; одинъ изъ товарищей Гэсэра одаренъ способностью вбирать въ ротъ цѣлое море. При помощи монгольской повѣсти, можно алтайскую сказку дополнить такъ: Төрөнъ-Музыкай въ дѣтствѣ былъ выброшенъ матерью въ поле; поднимался на небо, чтобы похитить эрдени; хранительница ихъ брызнула въ слѣдъ похитителю свое молоко, изъ котораго образовался Млечный Путь.

Мотивы той же схемы встрѣчаются и въ библейскомъ разсказѣ о Моисеѣ. Въ дѣтствѣ онъ былъ выброшенъ матерью въ прирѣчные тростники и вырощенъ въ чужомъ семействѣ. Онъ поднимается на высокую гору и получаетъ съ неба скрижали, которыя становятся самымъ священнымъ предметомъ народа. Исторія бѣгства Моисея предшествуетъ полученію скрижалей. Черное море преграждаетъ ему путь.

Къ циклу сказаній о добываніи талисмана относится, если не въ полномъ составѣ, то нѣкоторыми частями, и русская былина о Василии Буслаевѣ. Три товарища: Ва-

мани; въ бурятскомъ вариантѣ эрдемъ, т. е. эрдени; кто эту эрдени вырѣжетъ изъ трупа, тотъ возсядетъ на царскій престолъ. Викра мадитья (въ монгольской передѣлкѣ Бикарь-Мадзади) вырѣзываетъ эрдени. (Сага о Соломонѣ см. стр. 86, 88).

силій Буслаевъ, Костя Новоторжанинъ и Потаня ѣдутъ на кораблѣ; вмѣсто Вавилона здѣсь Іерусалимъ, вмѣсто городской стѣны—Сорочинская гора. Буслаевъ переваливаетъ черезъ гору, достигаетъ рѣки Іордана и купается въ ней, чтобъ смыть съ себя грѣхи. На обратномъ пути онъ снова поднимается на Сорочинскую гору и на вершинѣ ея пинаетъ человѣческій черепъ или скачетъ черезъ камень и тутъ убивается. О талисманѣ въ былинѣ рѣчи нѣтъ; цѣль поѣздки—не приобрѣтеніе талисмана, а покаяніе въ грѣхахъ. Можно догадываться однако, что поѣздка за Сорочинскую гору сопровождалась приносомъ какихъ-то полезныхъ вещей. Разсказъ о покаянномъ путешествіи въ Іерусалимъ связанъ съ былиной о сорока каликахъ, которые тоже не приносятъ никакихъ реликвій, но въ одномъ письменномъ памятникѣ, указанномъ Вс. Миллеромъ, сорокъ каликъ, ходившіе въ Іерусалимъ, принесли въ Новгородъ чашу, копкарь и скатерть. (Журн. Мин. Н. Пр. 1899 г. августъ, Вс. Миллеръ «Къ былинѣ о сорока каликахъ», стр. 490). Конецъ былины о Буслаевѣ уклонился въ сторону сюжета о покаяніи, который также не чуждъ Средней Азіи.

Одинъ сюжетъ разсказываетъ о загордившемся своею святостью отшельникѣ, наказанномъ за это превращеніемъ въ птицу. Другой сюжетъ связанъ съ созвѣздіемъ Оріона, въ трехъ звѣздахъ котораго народное повѣріе видитъ трехъ оленей, преслѣдуемыхъ гордымъ охотникомъ, безжалостно истреблявшимъ живыя твари на землѣ; преслѣдуемые олени добѣжали до горы, въ пещерѣ которой спасался отшельникъ Мила-Райба (Мила-Гуру); благочестивый видъ отшельника внезапно преобразилъ сердце охотника и изъ истребителя жизни превратилъ его въ гуманнаго буддиста. Всю эту группу, состоящую изъ оленей, охотника и собакъ, Богъ помѣстилъ на небѣ. (Оч. с.-з. Монг. IV, стр. 204, Танг.-Тиб. Окр. II, стр. 328). Если всѣ лица этого сюжета приурочены къ небу, то святого отшельника легче всего приурочить къ неподвижно стоящей на вершинѣ неба Полярной звѣздѣ. По киргизскому преданію идея о покаяніи связана съ созвѣздіемъ Большой Медвѣдицы. (Оч. с.-з. Монголіи IV, стр. 774).

Въ былинѣ о Буслаевѣ библейская рѣка Иорданъ вѣроятно стоитъ на мѣстѣ какой-нибудь народной формы. Нѣкоторыя черты, связанныя съ рѣкой Иорданъ, повторяются о былинной рѣкѣ Смородинѣ. Портомойницы предупреждаютъ богатыря Добрыню не купаться въ рѣкѣ Смородинѣ нагимъ тѣломъ, точно такъ же, какъ другія портомойницы тоже самое предостереженіе даютъ Буслаеву, собирающемуся купаться въ Иорданѣ. Съ рѣкой Смородиной и съ эквивалентной ей рѣкой Пучай связанъ мотивъ о поднимающихся и разливающихся водахъ; рѣка пропускаетъ богатыря впередъ, но на его обратномъ пути вздувается и богатырь въ ней тонетъ; повидимому, это эпизодъ изъ исторіи о похищеніи эрдени (Вост. мотивы, стр. 452, 653). Намекъ на рѣку Пучай какъ будто находится въ одномъ вариантѣ сказки о Буслаевѣ; на вершинѣ горы Сорочинской вмѣсто черепа или камня, богатырь находитъ и пинаетъ «морскую пучину вкругомъ глазъ». (Афанасьевъ Русскія нар. сказки стр., 256)*).

Былина о Буслаевѣ начинается разсказомъ о Пилигримѣ. Имя это принимается за западное «пилигримъ», т. е. паломникъ, но по сюжету и внѣшней обрисовкѣ въ немъ ничего паломническаго не замѣчается. Этотъ эпизодъ можетъ быть принятъ за слѣдъ болѣе полной редакціи, въ которой въ началѣ былины стоялъ разсказъ объ испытаніи отцомъ трехъ своихъ сыновей, т. е. разсказъ, которымъ начинается монгольская повѣсть о Гэсэрѣ, русскія сказки объ Игрѣ Игравичѣ и о Бормѣ и алтайская сказка объ Иринѣ-Сайнѣ. Два старшіе брата встрѣчаютъ на своемъ пути своего отца, преобразившагося въ чудовище, (какъ это нужно понимать согласно разъясненію, сдѣланному выше на стр. 36). Испуганные имъ, сыновья возвращаются безуспѣшно домой. Только младшій удовлетворяетъ испытывающаго отца.

*) Образъ многоглазой «пучины» ср. съ ламіей южныхъ славянъ, которую иногда дается эпитетъ „многоочита“. Къ одному типу съ ламіей, можетъ быть, относился и другой змѣеподобный образъ «balaigrŭ», которую встрѣчаетъ св. Георгій (Веселовскій. Разысканія въ области духовныхъ стиховъ, стр. 115).

Въ алтайской сказкѣ вмѣсто трехъ сыновей—три дочери. Отецъ пробуетъ ихъ военную доблесть, высылаетъ въ поле. Двѣ старшія испугались встрѣченной чудовищной лисицы и убѣжали домой. Младшая же не устрашилась чудовища и приколола его копьемъ. Подъ видомъ лисицы оказался отецъ трехъ сестеръ. (Аносскій Сборн., Омскъ 1915 г., стр. 31 и 269). Эпизодъ русской былины могъ быть построенъ въ такомъ видѣ: Пилигримъ имѣетъ трехъ сыновей; Буслаевъ—младшій изъ нихъ. Испытаніе двухъ старшихъ сыновей былиной опущено. Очередь доходить до Буслаева. Онъ не испугался вида старчища Пилигримища и ударилъ его по колоколу. Надѣтый на голову Пилигрима колоколь вѣроятно сводъ небесный, а Пилигримъ, несущій на своей головѣ сводъ небесный—Полярная звѣзда, которая держитъ въ порядкѣ движеніе звѣздъ. Разъясненіе значенія термина пилигримъ надо искать не на западѣ, а на востокѣ. (Сибирск. Студентъ 1914 г. № 1 стр. 121).

Въ древней русской письменности есть группа памятниковъ, отличающихся тѣмъ, что въ нихъ наблюдаются иранскія или передне-азиатскія воспоминанія; въ нихъ напр. мы находимъ имя Навуходоносора или образъ иранскаго Асмодея, хотя и подъ другимъ именемъ. Я разумѣю памятники, извѣстные подъ названіемъ: 1) Повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ, 2) сказаніе о Соломонѣ и Китоврасѣ и построении храма, 3) сказаніе о Соломонѣ и Китоврасѣ и увозъ Соломоновой жены и 4) отрывокъ о Навуходоносорѣ. Въ этой группѣ мы находимъ тѣ темы изъ повѣсти о Гэсэрѣ, которыхъ недостаетъ въ сказкахъ объ Игрѣ и Бормѣ. Въ этихъ двухъ послѣднихъ мы не находимъ крупнаго эпизода изъ повѣсти о Гэсэрѣ; именно, эпизода объ увозѣ Гэсэровой жены. Отраженіе этого эпизода содержится въ сказаніи о томъ, какъ Китоврасъ увезъ жену у Соломона. Сравненіе монгольской повѣсти съ русско-славянскимъ сказаніемъ о женѣ Соломона сдѣлано мною въ моей книгѣ «Сага о Соломонѣ». Къ числу незатронутыхъ сказками о Бормѣ и Игрѣ темъ, принадлежитъ построение храма.

Сравненіе монгольской повѣсти съ славянскимъ рассказомъ мною было сдѣлано въ статьѣ «Богдо-Гэсэръ и

славянская повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ» (Этногр. Обзорѣніе, кн. XI 1891 № 4, стр. 105). Въ монгольской повѣсти объ этомъ сказано немного; эпизодъ скуденъ мотивами. Ихъ всего три: 1) постройка возводится надъ водяной поверхностью; сначала строится настилка надъ водой, 2) въ настилкѣ устраивается отверстіе, затыкаемое камнемъ и 3) постройка возводится людьми проходившаго мимо каравана; чтобы принудить людей къ работѣ, Гэсэръ создаётъ змѣя, который окружаетъ караванъ кольцомъ. Изъ этихъ трехъ мотивовъ два: о настилкѣ надъ водой и объ отверстіи въ ней, затыкаемомъ камнемъ, находятся въ тибетской легендѣ о построеніи храма въ Лхассѣ. Но въ повѣсти нѣтъ многихъ другихъ мотивовъ: нѣтъ вѣщаго мужа, хранящаго секретъ постройки, нѣтъ пословъ, вывѣдывающихъ этотъ секретъ и проч. Мотивъ о змѣѣ роднитъ повѣсть съ славянскимъ отрывкомъ о Навуходонсорѣ, который строитъ вокругъ Вавилона стѣну въ видѣ змѣя. (Между повѣстью и отрывкомъ есть разница: въ повѣсти змѣя только средство для постройки городской стѣны. въ отрывкѣ—змѣя сама стѣна).

Славянскій рассказъ о построеніи Соломонова храма доставляетъ больше подробностей, сходныхъ съ тибетской легендой. Можно сдѣлать предположеніе, что славянское сказаніе о построеніи храма было принесено въ низовья Волги и въ южную Россію изъ центральной Азіи. Такимъ предположеніемъ устранится затрудненіе, на которое натѣкаешься, приписывая Талмуду происхожденіе славянскаго сказанія. Вѣщимъ помощникомъ Соломона въ славянскомъ сказаніи является Китоврасъ, въ Талмудѣ Асмодей. А. Н. Веселовскій доказалъ родство Китовраса съ греческимъ Кентавромъ, въ которомъ нѣмецкая наука усмотрѣла индѣйскаго Гандарву. Трудно подыскать основанія, которыми бы грекъ могъ оправдать замѣну талмудическаго Асмодея Кентавромъ. Чтобы устранить это затрудненіе, можно предположить, что сказаніе о построеніи храма было принесено изъ Азіи съ именемъ Гандарва. Грекъ замѣнилъ Гандарву Кентавромъ, а еврей вставилъ рассказъ въ Талмудъ и Гандарву замѣнилъ иранскимъ Асмодеемъ.

Въ сказкахъ объ Игрѣ и Бормѣ ничего не сказано о рожденіи героя. Монгольская повѣсть начинается разсказомъ о томъ, что мать выбросила своего ребенка въ степь; брошенный ребенокъ былъ потомъ найденъ и воспитанъ не въ родительскомъ домѣ. Въ славянскомъ разсказѣ младенецъ Навуходносоръ былъ такъ-же выброшенъ въ степь. Книжные памятники почти исчерпываютъ всѣ эпизоды монгольской повѣсти о Гэсэрѣ. Остаются не найденными только три инцидента: 1) Конецъ разсказа о Гуменъ-ханѣ и о Гэсэрѣ, 2) о ламѣ обратившемъ Гэсэра въ осла *) и 3) о нисхожденіи Гэсэра въ адъ для освобожденія изъ него души своей матери.

Къ числу русскихъ устныхъ преданій, въ которыхъ содержится отраженіе повѣсти о Гэсэрѣ, т. е. объ Игрѣ и Бормѣ, слѣдуетъ присоединить еще русское устное сказаніе объ Егоріи Храбромъ, который отождествляется съ св. Георгіемъ. Память объ Егоріи Храбромъ сохраняется въ народѣ въ формѣ духовныхъ стиховъ, которые распадаются на двѣ группы: стихъ о мученіяхъ Егорія и стихъ объ избавленіи царевны отъ змія. Намъ интересуется первая группа. Злой царь Демьянище хочетъ отвлечь Егорія отъ Христова ученія и заставить поклониться идоламъ. Егорій отказывается и царь велитъ его мучить, но Егорій оказывается неуязвимымъ: его рубятъ топорами, а топоры ломаются, его пилятъ пилами, но пилы тупятся, его бросаютъ въ кипящую смолу, но онъ выходитъ изъ нея невредимъ. Этотъ разсказъ о мукахъ Егорія въ повѣсти о Гэсэрѣ отвѣчаетъ концу эпизода о Гуменъ-ханѣ. Когда Гэсэръ укралъ изъ объятій Гуменъ-хана его мертвую жену, ханъ велитъ казнить похитителя. Ханъ придумываетъ цѣлый рядъ казней, но всѣ онѣ оказываются недѣйстви-

*) Обращеніе чело́вѣка въ осла послужило римскому писателю Апулею темой для романа „Золотой оселъ“. Въ томъ-же романѣ находится вставочный разсказъ объ Амурѣ и Психеѣ. Амуръ посѣщаетъ Психею только ночью. Психея не должна его видѣть ни при свѣтѣ солнца, ни при свѣтѣ лампы. Запретъ нарушенъ, и одному изъ любовниковъ приходится отыскивать исчезнувшаго друга. Эта тема есть и въ повѣсти о Гэсэрѣ (Schmidt, Die Thaten, 119, Тангут-Тиб. Окр. Китая II, 138). Нахожденіе этихъ двухъ темъ рядомъ, въ одномъ и томъ же произведеніи наводитъ на мысль, что Апулею былъ извѣстенъ сюжетъ повѣсти о Гэсэрѣ.

тельными. Отъ каждой казни въ рукахъ Гэсэра есть спасительное средство, какаянибудь эрдени, одна изъ тѣхъ, которыя онъ принесъ съ неба, какъ выше уже было рассказано. Одна изъ казней Гэсэра: его садятъ на раскаленнаго мѣднаго осла. Въ житіи св. Георгія его садятъ въ раскаленнаго мѣднаго вола (Этн. Об. кн. XI—1891 г. „Богдо Гэсэръ и слав. пов. о Вавилонскомъ царствѣ, стр. 116, Кирпичниковъ „св. Георгій и Егорій храбрый“ 1897 г. стр. 11).

Принужденный отказаться отъ попытки убить Егорія, царь Демьянище велитъ опустить его въ глубокую яму и отверстіе ея завалить камнями. Но вѣтеръ разнесъ камни и Егорій вышелъ на свѣтъ Божій. Затѣмъ стихъ приписываетъ Егорію Храброму ту-же роль, которая отводится Гэсэру въ третьей части повѣсти. Гэсэръ имѣетъ специальную задачу очистить землю отъ чудовищъ и всякихъ другихъ злыхъ существъ. Тоже самое совершаетъ и Егорій храбрый. Онъ призванъ истребить на землѣ рыкучихъ звѣрей и клевучихъ птицъ, очистить землю отъ змѣй и гадовъ, сдѣлать жизнь на землѣ безопасною для людей. Кончается стихъ освобожденіемъ матери изъ какого-то плѣна. Въ нѣкоторыхъ вариантахъ онъ освобождаетъ изъ какого-то плѣна своихъ сестеръ. Мѣсто заточенія женщинъ скорѣе похоже на подземный міръ. Очевидно Егорій освобождаетъ ихъ изъ ада (см. выше, стр. 40).

Въ Мингрелии съ именемъ св. Георгія связано чудо. Въ одномъ мингрельскомъ храмѣ наканунѣ праздника св. Георгія чудеснымъ образомъ появляется быкъ, котораго на другой день приносятъ въ жертву святому; народъ вѣритъ, что быкъ приноситъ самъ святой. Онъ воруетъ его у мѣстныхъ жителей*). Обвиненіе святого въ воровствѣ

*) Грузинская легенда кражу быковъ приписываетъ звѣздѣ Венерѣ. Сообщение А. П. Ломидзе: Грузинское литературное имя звѣзды Венеры Цискари, „дверь неба“. Грузины крестьяне называютъ ее „Хари-паріа“, т. е. ворующій рабочихъ воловъ, воръ быковъ. Это крестьянское имя звѣзды грузинскій писатель Эристовъ ввелъ въ свои литературныя произведения. Хари-быкъ, волъ; паріа отъ глагола мопарова, воровать. Повидимому возникновеніе цовѣрья объясняется такъ: Иногда утромъ пастухъ еще спитъ, а

заставляетъ подозрѣвать вліяніе на это сказаніе сказокъ о хитромъ ворѣ. Это подозрѣніе усиливается дальнѣйшимъ развитіемъ мингрельской легенды. Св. Георгій заставляетъ хозяина быка заколотъ всѣхъ своихъ быковъ и устроить пиръ, на который и самъ приходитъ; во время пира святой приказываетъ складывать всѣ обглоданныя кости въ одно мѣсто; по окончаніи пира всѣ убитые быки по молитвѣ святого воскресли (Кирпичниковъ, „Св. Георгій и Егорій Храбрый“ стр. 81).

Сходное чудо совершаетъ и Гэсэръ. Онъ, вмѣстѣ съ другими пастухами, пасетъ телятъ. Каждый день онъ уговариваетъ своихъ товарищей заколотъ хозяйскаго теленка; мясо компанія пастуховъ съѣдаетъ, а потомъ Гэсэръ оживляетъ убитаго теленка (Танг.-Тиб. Окр. Китая т. II стр. 68). Эта тема очень распространена въ христіанскихъ легендахъ о святыхъ, и могла попасть въ легенду о св. Георгіи изъ западныхъ источниковъ. Но въ виду открывающихся отношеній сказанія о кавказскомъ святомъ къ преданіямъ центральной Азіи, инцидентъ съ быками можно съ равнымъ правомъ отнести и на счетъ востока.

Эти намеки на повѣсть о Гэсэръ, конечно, ничтожны, но блѣдность ихъ возмѣщается тѣми особенностями сказанія о Егоріи Храбромъ, которыя ему придаютъ историческія отношенія сказанія и культъ этого героя. Духовные стихи объ Егоріи выдѣляются изъ ряда другихъ стиховъ своимъ стилемъ: ихъ составлялъ не клерикъ, а тотъ же самый творецъ, который далъ намъ Илью Муромца, Добрыню Никитича и проч. Егорій—это не святой въ родѣ Алексѣя Божія челоуѣка, это богатырь съ копьемъ въ рукѣ, верхомъ на лошади. Въ средѣ богатырей онъ отличается своимъ культовымъ характеромъ. Кромѣ него только одинъ Илья Муромецъ имѣетъ свой культъ. Но Илья Муромецъ, какъ святой, очень мало популяренъ. Богатырская слава затмила въ немъ реноме святого. Икона

солнце уже встало; всѣ звѣзды исчезли съ неба, ушла и Венера; быки проснулись и ушли въ поле на траву. Пастухъ просыпается, быковъ нѣтъ. (Они украдены звѣздой Венерой? Это каверзы Венеры, шутка или обманъ).

Ильи Муромца народу совсѣмъ неизвѣстна и память церкви о немъ очень слаба. Между тѣмъ Егорій болѣе извѣстенъ какъ святой и культъ его широко распространенъ. О св. Георгіи большая агіографическая литература. Въ народныхъ массахъ, въ честь св. Георгія совершаются многочисленныя обряды. Родиною сказанія изслѣдователи культа св. Георгія признаютъ Каппадокію, т. е. страну, сосѣднюю съ Кавказомъ, лежащую къ ю. з. отъ хребта. Это фактъ очень цѣнный для сторонника духовныхъ заимствованій, сдѣланныхъ Кавказомъ у центральной Азии. Сказки объ Игрѣ и Бормѣ имѣютъ несомнѣнное отношеніе къ повѣсти о Гасарѣ. То, чего въ нихъ не достаетъ противъ повѣсти, досказываетъ сказаніе объ Егоріи. Сюжетъ повѣсти принесенъ на Волгу съ именемъ Игра (вѣрнѣе Игорь?). Вѣроятно и въ сказкѣ о Бормѣ, похититель царскихъ знаковъ такъ же носилъ имя Игры или Игоря. Тѣ же звуки слышатся и въ имени Егорія Храбраго. Богатая обрядовая обстановка Егорія, въ которой замѣчается много языческаго, очень говоритъ въ пользу до-христіанскаго происхожденія этого сказанія и до-христіанскаго культа Егорія.

Кромѣ русскихъ сказокъ объ Игрѣ Играевичѣ и о Бормѣ Ярыжкѣ, отраженіе повѣсти о Гасарѣ находится еще въ былинѣ о богатырѣ Козаринѣ, самое имя котораго нѣсколько похоже на имя героя повѣсти (Казарь, Гасарь). Покойный академикъ Вс. Ф. Миллеръ посвятилъ этой былинѣ отдѣльную статью (Этн. Обзорѣніе 1908 г. № 3 стр. 49). Онъ говоритъ, что до открытія Печорскаго былиннаго эпоса, богатырь Козаринъ былъ извѣстенъ только по двумъ записямъ изъ Сибири и одной изъ Донской обл. Впослѣдствіи, Печорскій край доставилъ двадцать шесть записей. Лучшей по сохранности былиннаго стиля слѣдуетъ признать сибирскую запись Кириши Данилова, но она бѣднѣе подробностями: въ ней всего одинъ эпизодъ. Богатырь наѣзжаетъ въ полѣ на ворона на дубу, который указываетъ ему на трехъ татаръ, полонившихъ русскую дѣвицу. Освобожденіе полонянки доставитъ честь богатырю. Богатырь находитъ въ полѣ три палатки, въ которыхъ живутъ три татарина. Передъ ними

ходить полонянка. Козаринъ убиваетъ трехъ татаръ и освобождаетъ дѣвицу, въ которой потомъ узнаетъ свою сестру.

Печорскія записи рассказываютъ кое-что о дѣтствѣ богатыря. Излишнее противъ Кирши Данилова академикъ Миллеръ ставитъ на счетъ печорскихъ сказителей; этихъ подробностей въ первоначальной редакціи не было, онѣ прибавлены только на Печорѣ. Былина возникла въ Волынскомъ краѣ; въ самой былинѣ Козаринъ выѣзжаетъ, подобно Дюку Степановичу, изъ Волынца изъ Галича. Поводомъ къ сложенію былины послужилъ походъ русскихъ противъ половцевъ подъ начальствомъ Яна Вышатича; Козаринъ былъ спутникомъ Яна. Русскіе догнали половцевъ, перебили ихъ и возвратили русскій полонъ. Очевидно, покойный академикъ думалъ, что слагатель былины голый фактъ о возвращеніи полона развилъ въ романтическую исторію. Можно происхождение былины представить себѣ и въ иномъ видѣ: именно, принять ее за отголосокъ одного изъ эпизодовъ повѣсти о Гэсэрѣ, какъ я это проводилъ въ одной статьѣ, помѣщенной въ „Вѣстникѣ Европы“ (1890 г. сентябрь стр. 121 „Монгольское сказаніе о Гэсэр-ханѣ“). Три царя, во время отсутствія Гэсэра изъ своей вотчины, увозятъ его жену; симпатіи автора повѣсти не на сторонѣ трехъ царей. Очевидно, эти цари чужеплеменники. Гэсэръ въ это время находился въ любовномъ плѣну у одной женщины, которая опоила его забыдушимъ питьемъ, и онъ забылъ о существованіи своей жены. Жена Гэсэра хочетъ ему напомнить о себѣ, сначала она посылаетъ сороку съ письмомъ къ нему, а потомъ лисицу. Гэсэръ хочетъ стрѣлять въ лисицу, но она бросаетъ браслетъ и убѣгаетъ. Въ браслетѣ Гэсэръ находитъ письмо жены, ѣдетъ освобождать ее и убиваетъ увезшихъ ее царей. вмѣсто сороки и лисицы, въ русской былинѣ явился воронъ, вмѣсто трехъ царей—три татарина. Появленіе въ былинѣ числа три легче объяснить изъ готовой посторонней повѣсти, чѣмъ поставить его на счетъ слагателя русской былины. Конецъ былины не похожъ на повѣсть. У Гэсэра увезена жена, у Козарина сестра. Жена Гэсэра въ плѣну переходитъ на

сторону своих похитителей и Гэсэръ, убивъ царей, казнить свою жену; тутъ повѣсти о Гэсэрѣ болѣе отвѣчаетъ конецъ былины о князѣ Романѣ Галицкомъ, чѣмъ былина о Козаринѣ. Въ повѣсти, въ эпизодѣ о трехъ царяхъ, кромѣ жены Гэсэра, есть еще женщина; появленіе этой женщины заставило меня подозрѣвать, что эпизодъ объ увозѣ въ повѣсти слѣпленъ изъ двухъ вариантовъ; въ одномъ говорилось объ увозѣ жены, которая въ плѣну перемѣнила свои симпатіи, въ другомъ вариантѣ, женщина такой измѣны не совершала. Монгольская повѣсть рассказываетъ, что Гэсэръ, приблизившись къ ставкамъ царей, встрѣтилъ царевну, которая шла за водой. Въ ея ухѣ была половина серьги, другая половина которой оказалась въ ухѣ Гэсэра (Ганг.-Тиб. Окр. Китая т. II, стр. 31). Взаимное отношеніе Гэсэра съ этой дѣвицей описывается въ миролюбивомъ тонѣ. Разломанная сережка указываетъ на какой-то союзъ между Гэсэромъ и дѣвицей въ болѣе раннюю пору. Это была, можетъ быть, обручальная серьга и Гэсэръ нашель въ царевнѣ свою невшту. Хотя это толкованіе не ведетъ къ полному совпадению былины съ повѣстью, но все-таки ставитъ былину къ повѣсти ближе.

Печорскія былины рассказываютъ о дѣтствѣ богатыря. Родители не любили сына (Григорьевъ «Архангельскія былины и историческія пѣсни», Москва 1904 стр. 207; 219, 239, 249, 263, 277).

«Его родъ племя да не въ любви держалъ,
Отець-матушка да ненавидѣли».

Въ другомъ вариантѣ:

«Появились на крестинахъ люди злы, лехи;
Остудили Михайлушка отъ батюшка,
Отъ батюшка отъ родной матушки;
Относили Михайлушка ко бабушки
Ай ко той ко бабушки къ задворѣнки».

У Маркова (№ 16 стр. 110):

Отець его, мать не възлюбили;
Родны братьича его невознавидѣли;

Да хотѣли Козарушку всё конемъ стоптать,
Да хотѣли Козарушку все копьемъ сколоть;
Понесли то Казарина все свиньямъ отдать.

(Этн. Обзор. 1908 г. № 3 Вс. Миллеръ, «Къ былинѣ о Козаринѣ» стр. 59).

Въ вариантѣ у Ончукова (Ончуковъ, Печорскія былины, С.-Петербургъ, 1904 г., стр. 375) слышится упрекъ богатыря родителямъ. Богатырь, отправляясь въ поѣздку, говоритъ бабушкѣ задворенкѣ, вскормившей его:

«Ужъ ты ой еси, нонь бабушка задворенка!
А не та видно мать, коя породила,
А та видно мать, коя воскормила.»

По мнѣнію покойнаго академика—это прибавка, сдѣланная печорскими сказителями, слѣдовательно прибавка, не имѣющая никакого отношенія къ древней редакціи былины. Я держусь мнѣнія, что эта прибавка принадлежитъ древней редакціи, Я вижу тутъ отраженіе повѣсти о Гэсэрѣ. Маленькій Гэсэръ такъ надоѣлъ матери своей нечистоплотностью, что она выбросила его въ степь; ребенокъ былъ найденъ проѣзжавшимъ человѣкомъ и выкормленъ внѣ родительскаго дома.

Въ двухъ записяхъ Григорьева бабушка задворенка выкармливаетъ Козаренина козымъ молокомъ,

А поила его бабушка задворенка.
Его тѣмъ молоцькомъ да се козловымъ.
Ишша прозвали Михайлушка Козарениномъ.

Вс. Миллеръ видитъ тутъ народную этимологію; я все-таки не думаю, чтобы коза, кормящая младенца богатыря была введена въ былинѣ архангельскими сказочниками, увлеченными этимологіей. По моему мнѣнію козлиное молоко было въ былинѣ еще до заноса ея на сѣверъ Россіи. Въ повѣсти о Гэсэрѣ, а такъ-же и въ другихъ монгольскихъ преданіяхъ о сынѣ неба, выброшенномъ въ степь, козы нѣтъ. Но въ западныхъ параллельныхъ мѣстахъ (въ славян. повѣсти о Навуходонсорѣ и въ греческомъ преданіи о Критскомъ Зевсѣ) выброшенное дитя

лежитъ подъ деревомъ. На деревѣ сова, а подлѣ дерева коза, которая кормитъ ребенка своимъ молокомъ. Былина указываетъ, что сказаніе о Гэсэрѣ на западѣ потерпѣло измѣненіе: на мѣсто листьевъ, питающихъ ребенка была поставлена коза. Отцомъ Казаренина печорскія былины называютъ Коромыслова. Въ этомъ имени Миллеръ видитъ искаженное Карамышевъ или Карамышевскій—имя, которое часто встрѣчается въ другихъ былинахъ. (Этн. Об. 1908 г. № 3 «Къ былинѣ о Козаренинѣ», стр. 58). У Ончукова Козаренинъ родится въ городѣ Карамышевѣ (стр. 394). По моему мнѣнію, это имя вошло въ былину изъ повѣсти о Гэсэрѣ; повѣсть называетъ Гэсэра сыномъ Хормустень-хана, иначе сыномъ царя Хормусты (Хормусту). Это произношеніе по переходѣ въ татарскій языкъ должно измѣниться въ Кормуслу. Окончанія «ту» и «лу» есть частицы притяжательныя, слѣдовательно настоящее имя царя неба (Хормустень-хана) будетъ Хормусъ, которое въ татарскомъ языкѣ перейдетъ въ Кормусъ. Монгольское «мангусъ» или «мангысъ» въ татарскихъ сказкахъ переходитъ въ «мангушъ» или «мангышъ»; параллельно этому и Хормусъ могло явиться въ татарскомъ въ видѣ «Кормушъ» или «Кормышъ». Отсюда былинная форма—Карамышевъ, Карамышевскій.

Герой былины у разныхъ сказителей получаетъ имена: Козаринъ, Козарушка, Козаренецъ, Козаревицъ; въ одной былинѣ богатырь—сынъ попа Козары.

До Миллера въ имени Козаринъ видѣли отголосокъ имени народа (козары). Имя Хазаръ было извѣстно и въ Монголіи; у Чингисъ-хана былъ братъ Хасаръ; въ одномъ преданіи онъ сопутствуетъ Чингисъ-хану въ его походѣ на тангутскаго царя Шидургу. Это мѣсто въ сказаніи носитъ сказочный характеръ. Сказка о Хасарѣ, повидимому о томъ же самомъ, записана у бурятъ; Шидургу отличается такимъ-же безсмертіемъ, какъ нашъ Кощей, и Хасаръ отыскиваетъ его смерть, которая спрятана, какъ и смерть Кашея (Труды Троицко-Савск. Отд. Геогр. О-ва ст. Смолена). Темы, связанныя съ именемъ этого Хасара, не встрѣчаются въ повѣсти о Гэсэрѣ, но имена Хасаръ и Гэсэръ могли подмѣняться одно другимъ, вслѣдствіе своего созвучія.

Едва ли вопросъ о происхожденіи былины о Козаринѣ можно рѣшать, игнорируя восточныя преданія. Прибавки къ остову былины, которыя мы находимъ въ печорскихъ записяхъ, не выходятъ изъ рамокъ повѣсти о Гасарѣ. И еслибъ еще не было въ такомъ близкомъ со-сѣдствѣ съ русскимъ міромъ имени Хозарь, еслибъ на восто-кѣ съ этимъ именемъ не было бы связано народныхъ сказокъ, то можно было бы принять мнѣніе академика Миллера, но при существованіи этихъ восточныхъ дан-ныхъ, легче согласиться съ предположеніемъ о зависи-мости русской былины отъ этихъ послѣднихъ.

ГЛАВА IV.

Западныя параллели къ легендамъ о сынѣ неба.

(Продолженіе).

Параллели къ Иринь-Сайну. Ханъ Гариде и Соловей Разбойникъ. Бой отца съ сыномъ. Разорванный пополамъ ребенокъ. Женщины-мстительницы. Волхъ Всеславьевичъ и Олокинъ. Колоколь Пилигрима и котель Балына Сэнге. Арахи, Кривой Ерахта и Оплетай. Большой палецъ. Обрядъ кузне-повъ на Кавказѣ и Амиранъ, Каменное изваяніе тархана, Васька Торокашка. Странствующие святыя въ кавказскихъ и русскихъ преданіяхъ. Св. Георгій Илорскій. Цорось и Коростень.

Теперь перехожу къ русскимъ параллелямъ къ дюр-бютской сказкѣ объ Иринь-Сайнѣ. Эта сказка замѣча-тельна своими параллелями съ русской сказкой объ Еру-сланѣ Лазаревичѣ (см. объ этомъ Восточные мотивы стр. 287). Въ числѣ сходныхъ инцидентовъ слѣдуетъ поста-вить бой Еруслана съ своимъ сыномъ. Хотя въ дюрбют-ской сказкѣ поединокъ происходитъ не между отцомъ и сыномъ, а между братьями, но я предложилъ этотъ эпи-зодъ включить въ категорію сказокъ о боѣ отца съ сы-номъ, потому что и на западѣ иногда вмѣсто отца стоитъ братъ. В. В. Стасовъ указалъ на сказку объ Ерусланѣ, какъ на матеріалъ для сравненія съ былиной объ Ильѣ Муромцѣ.

Въ былинѣ самый популярный эпизодъ—встрѣча Ильи съ Соловьемъ Разбойникомъ. Образъ птицы-человѣка находится въ сказкѣ объ Иринь-Сайнѣ, но не

въ дюрбютской, а въ алтайской, которая не заключаетъ въ себѣ ни одного инцидента, сходнаго съ дюрбютской сказкой, но тѣмъ не менѣе прочно связана съ сказаніями о сынѣ неба, потому-что начинается совершенно такъ же, какъ повѣсть о Гэсэрѣ; отецъ хочетъ послать одну изъ трехъ своихъ дочерей на войну и поочередно испытываетъ неустрашимость каждой изъ нихъ. Въ алтайскую сказку включенъ рассказъ о томъ, какъ по порученію Тойбонъ-хана, Иринъ-Сайнъ привозитъ птицу Кан-Керидэ *), которая въ тоже время и шаманка, т. е. здѣсь, какъ и въ Соловьѣ Разбойникѣ, въ одномъ персонажѣ сливаются и птица и человѣкъ. Это сверхъестественное существо, такъ же страшно, какъ и Соловей. Отъ одного удара шаманки по бубну, разомъ падаютъ мертвыми десять человѣкъ. Когда Иринъ-Сайнъ привезъ чудовище въ ставку хана, послѣдняго охватилъ такой же панической страхъ, какой испыталъ князь Владиміръ при видѣ Соловья Разбойника. Ханъ замкнулся въ своей юртѣ и не смѣетъ выйти; подобно Владиміру, онъ проситъ Иринъ-Сайна поскорѣе удалить чудовище.

Русская былина заставляетъ Соловья сторожить дорогу. Соловей своимъ умерщвляющимъ свистомъ не даетъ прохода ни конному, ни пѣшему. Очевидно, онъ сторожитъ въѣздъ въ какое-то царство. Эта роль его ясно выступаетъ изъ сравненія былины со сказками объ Ильѣ Муромцѣ. Такой роли алтайская сказка не придаетъ птицѣ Кан-Керидэ. Соловью Разбойнику, какъ сторожу царства отвѣчаетъ волкъ, сторожащій границы царства Тотурхая и встрѣченный Иринъ-Сайномъ въ дюрбютской сказкѣ (Оч. с.-з. Монголіи IV стр. 470), а такъ же „духъ мѣстности“, котораго встрѣтилъ на границѣ Тибета (на перевалѣ) монгольскій ханъ Абатай, похититель эрдэни (Очерки с.-з. Монголіи IV стр. 334).

Появленіе такого сторожевого персонажа на пуги Ильи Муромца намекаетъ, что впереди кроется инцидентъ о

*) Въ этой сказкѣ Кан-Керидэ не сидитъ въ гнѣздѣ, но въ другихъ монгольскихъ рассказахъ о Гаруди говорится о гнѣздѣ и сидящихъ въ немъ птенцахъ.

похищеніи какого-то драгоценнаго предмета, въ родѣ той добычи, которую принесъ Борма изъ Вавилонскаго царства (И. Ждановъ „Русскій былевой эпосъ“ I—V стр. 11).

Припоминаніемъ этой сказки является вопросъ Ильи Муромца, слѣланный Соловьѣю: „гдѣ твои сокровища?“ и отвѣтъ Соловьѣя: „въ селѣ Кутузовѣ“. Борма находитъ въ Вавилонскомъ царствѣ три гроба отроковъ Ананіи, Азарія и Мисаила, мощи которыхъ по житію находятся въ городѣ Котизифонѣ. Въ слѣдующемъ эпизодѣ Илья Муромецъ попадаетъ въ сѣти коварной женщины, которая своихъ посѣтителей спускаетъ въ погребъ и уже спустила сорокъ царей, сорокъ царевичей. Этотъ эпизодъ въ сказкѣ о Бормѣ соответствуетъ тому мѣсту, гдѣ описывается, какъ Борма попалъ въ любовныя тенета дѣвицы людоѣдки, только въ былинѣ эпизодъ разработанъ бѣднѣе. Этотъ эпизодъ указываетъ на связь былины со сказкой о Бормѣ; и въ именахъ героевъ замѣчается сходство: Борма и Муромецъ. По аналогіи съ повѣстью о Гэсэрѣ имя Борма, которое созвучно съ началомъ имени Хормусты, слѣдовало-бы придать отцу трехъ испытываемыхъ сыновей, а не сыну этого отца.

Имя это явилось связаннымъ съ сыномъ какъ будто по ошибкѣ; въ смоленской сказкѣ сыну дано другое имя —Игра. Въ одной былинѣ Святогоръ находитъ Илью Муромца сидящимъ на деревѣ; въ смоленской сказкѣ сидѣнье на деревѣ приписывается Палугриму; значитъ имя Илья Муромецъ является версіей имени Палугримъ (Пилигримъ). По одной аналогіи въ Палугримѣ скрывается отецъ трехъ сыновей. Въ этомъ случаѣ былина придаетъ Ильѣ Муромцу званіе отца. Это совпадаетъ съ той ролью, какая приписывается Ильѣ Муромцу въ былинѣ о боѣ отца съ сыномъ. Сыну Ильи Муромца въ нѣкоторыхъ вариантахъ дается имя Борисъ.

Тема боя отца съ сыномъ содержится въ русской сказкѣ объ Ерусланѣ Лазаревичѣ, на отношеніе которой къ иранскому эпосу о Рустемѣ было указано В. В. Стасовымъ и В. Ф. Миллеромъ; Ерусланъ Лазаревичъ (Урусланъ Зальазаровичъ) бьется съ своимъ сыномъ Ерусланомъ Еруслановичемъ (Урусланомъ Уруслановичемъ); тутъ

бьющиеся отецъ и сынъ носятъ одно и тоже имя—Урусланъ. Въ своихъ „Вост. мотивахъ“ я указалъ на отношеніе сказки объ Ерусланѣ къ дюрбютской сказкѣ объ Иринѣ-Сайнѣ, хотя въ дюрбютской сказкѣ бой происходитъ не между отцомъ и сыномъ, а между двумя братьями. На мѣстѣ Бориса русской быliny и Уруслана русской сказки, въ дюрбютской сказкѣ стоитъ Арсланъ.

Монгольскія и тюрко-сибирскія преданія позволяютъ отнести сюжетъ о боѣ отца съ сыномъ къ космогонической легендѣ о сотвореніи міра. Міръ творятъ два бога: царь неба (Ульгень алтайскихъ преданій и Эсэгэ-Маланъ бурятскихъ) и царь подземнаго міра (Ерликъ). Хотя въ большинствѣ преданій о происхожденіи Ерлика умалчивается, но все-таки есть одно показаніе, что Ерликъ былъ сынъ царя неба. Записано сойотское преданіе, которое сотвореніе міра приписываетъ Чингисъ-хану, а между тѣмъ другія преданія Чингисъ-хана называютъ сыномъ неба. Сотворивъ міръ, творители заспорили; Ерликъ просилъ дать ему долю во владѣннй міромъ. Царь неба отказалъ, и споръ кончился поединкомъ между двумя творцами. Такъ какъ въ свѣтскихъ пѣсняхъ или поэмахъ у алтайцевъ и бурятъ мѣсто Ульгения и Эсэгэ-Малана занимаетъ богъ Хормусту, то можно предположить, что были такіе варианты, въ которыхъ сотрудиномъ въ сотвореніи міра и участникомъ въ поединкѣ съ Ерликомъ выступалъ богъ Хормусту.

Есть и другія преданія, изъ которыхъ можно вывести поединокъ царя неба съ своимъ сыномъ. Въ сѣв. Кавказѣ есть преданіе о хромомъ Темирѣ. Его отецъ, обладатель большихъ овечьихъ стадъ, предвидя въ своемъ сынѣ будущаго узурпатора, ломаетъ ему ногу; въ своихъ „Вост. мотивахъ“ я свель этого овцевода съ бурятскимъ Эсэгэ-Маланомъ, царемъ неба (стр. 399). Въ кавказскомъ преданіи отцу не приписывается личное участіе въ калѣченіи сына, но бурятскія данныя заставляютъ это подозревать. Въ бурятскомъ преданіи хозяинъ овецъ самъ дерется съ своимъ пастухомъ.

Изъ приведенныхъ трехъ памятниковъ (дюрбютской сказки объ Иринѣ-Сайнѣ, русской объ Урусланѣ и рус-

ской былины объ Ильѣ Муромцѣ) сынъ поединщикъ выступаетъ подъ именами Арсланъ, Урусланъ и Борисъ, и если вѣрно предположеніе, что тема о боѣ отца съ сыномъ вышла изъ космогонической легенды, то русскаго Бориса надо признать за сына неба. Такое же подозрѣніе можно предъявить и другому Борису. Въ малорусской сказкѣ трое святыхъ: Богъ, св. Петро и св. Павелъ нашли на дорогѣ выброшеннаго ребенка, подобрали его и воспитали. По сравненію съ другими сказаніями это несомнѣнно разсказъ о рожденіи сына неба на землѣ и о тарханахъ, странствовавшихъ, вѣроятно въ числѣ трехъ, и нашедшихъ искомое дитя. Трое святыхъ малорусской легенды дали новорожденному имя Тромъ-сынъ-Борисъ. Одна запись показываетъ, что имя Борисъ придавалось и самому Ильѣ Муромцу. По записи крестьянина Ступишина, Ильѣ Муромецъ, освободившій городъ Кидожъ отъ неприятеля, на вопросъ жителей города, кто онъ такой, отвѣтилъ: „я по поѣздкѣ Ширишь-Маришь-Шишмаретинъ; по потѣхѣ Борисъ, королевичъ младъ“ (Оч. сѣв. зап. Монголіи IV стр. 838), подобно тому какъ въ сказкѣ объ Урусланѣ и въ былинѣ отцу и сыну дается одно и тоже имя.

По одному варианту кончина Ильи Муромца описывается такъ: онъ спасается бѣгствомъ отъ преслѣдованія, забѣгаетъ въ пещеру и превращается въ мощи. Это вѣроятно тѣ мощи Борисовы, которыя „Голубиная книга“ помѣщаетъ возлѣ камня Алатыря и креста Леванидова (Гильфердингъ № 228). По всей вѣроятности эта сцена находится на ночномъ небѣ, которое въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ понято какъ пещера *).

Приведенныя данныя свидѣтельствуютъ, что тема о боѣ отца съ сыномъ занесена въ Россію не литературнымъ

*) На отношеніе именъ Борма и Борисъ указываетъ русская сказка „Балдакъ Борисевичъ“. Въ вариантахъ вмѣсто Балдака Борисевича иногда стоитъ Борма, Барма; такъ въ сказкѣ изъ Тюменскаго уѣзда [1914 г. Вѣстн. Зап. Сибири изд. въ Тюмени]. Что эта замѣна не индивидуальность разсказчика, объ этомъ свидѣтельствуетъ бійская сказка, сюжетъ которой сходенъ съ сказкой о Балдакѣ и въ которой такъ же стоитъ имя Борма [Зап. Красн. Подъотд. В.С.О.Р.Г.О. 1902 г. т. I, в. I—стр. 97]. Не тѣми же-ли генетическими связями между именами Борма и Борисъ обусловлено появленіе изображенія св. Бориса на великокняжескихъ бармахъ?

вліяніемъ, а пришла сюда вмѣстѣ съ средне-азиатскимъ культомъ. Она не обязана своимъ существованіемъ на Руси вліянію иранскаго секуляризованнаго преданія о Рустемѣ и Зорабѣ; она пришла на западъ, какъ спутникъ сѣв.-азиатскаго культа сына неба.

У Григорьева (Архангельскія былины стр. 413) Илья Муромецъ проводитъ ночь у Святогорки, у которой родится сынъ; спустя время Илья Муромецъ наѣзжаетъ въ степи на богатыря. По драгоценному камню, который онъ оставилъ у Святогорки, Илья узнаетъ въ немъ своего сына и съ честью отпускаетъ. Но молодой богатырь, пріѣхавъ домой, одумался; онъ въ признаніи своего отца увидѣлъ оскорбленіе матери. Ѣдетъ отомстить за нее, находитъ Илью спящимъ въ шатрѣ и бьетъ его мечемъ въ грудь. Но мечъ попалъ въ мѣдный крестъ. Илья пробудился, отвелъ молодого богатыря въ поле, на одну ногу наступилъ, и схватившись за другую, разорвалъ богатыря на двѣ части. Это дѣйствіе въ сказкѣ о Бормѣ, а такъ же въ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ приписано той женщинѣ, которая опутала своей любовью въ русской сказкѣ Борму, а въ монгольской Гэсэра; если бы смоленскую сказку объ Игрѣ Играевичѣ продолжить параллельно со сказкой о Бормѣ, то мотивъ о разорванномъ пополамъ тѣлѣ оказался бы въ связи и съ именемъ Игры Играевича. Въ былинѣ объ Ильѣ этотъ мотивъ попалъ не по капризу позднѣйшаго сказочника; онъ былъ уже ранѣе связанъ съ именемъ Игры Играевича (Егорія Храбраго) и въ былинѣ пришелъ потому, что на Илью перешли темы съ Игры-Егорія. Эпизодъ былины однако отклоняется отъ сказки о Бормѣ: въ былинѣ сына разрываетъ отецъ, а въ сказкѣ мать. Это могло произойти отъ того, что сказочники не стѣснялись перемѣщать имена съ отца на сына, съ одного пола на другой.

Въ былинѣ у Григорьева женщина носитъ имя Святогорки, которое напоминаетъ имя богатыря Святогора; въ другихъ былинахъ имя этой женщины Златыгорка или Латыгорка; въ пермской сказкѣ у Зеленина Егоръ-Святогоръ иногда называется Егоръ-Златогоръ (стр. 162). Одно и то же имя въ одномъ случаѣ дано мужчинѣ, въ другомъ

—женщинѣ. Пользуясь этимъ указаніемъ, можно предположить, что былъ разсказъ объ Игрѣ или Егоріи, который разрывалъ тѣло своего сына, а такъ какъ имя отца могло по волѣ сказочниковъ переходить на сына—какъ на примѣръ въ былинѣ о боѣ отца съ сыномъ, послѣдній называется Борисомъ, а въ другой былинѣ Илья Муромецъ самъ себя называетъ Борисомъ—то былъ и такой разсказъ: тѣло Игры или Егорія было разорвано отцомъ. Такая перестановка персонажей приближаетъ былину къ разсказу русской начальной лѣтописи объ Игорѣ, мужѣ Ольги.

Наша Ольга принадлежитъ къ категоріи легендарныхъ женщинъ мстительницъ, представители которой могутъ быть указаны и на востокѣ. Я имѣю въ виду четырехъ женщинъ: 1) жену сингалезскаго царя Оккинъ-Тэнгри, какъ она называется въ монгольской легендѣ, 2) невѣстку монгольскаго Элбекъ-хана, 3) жену тангутскаго хана Шидургу, которую Чингисъ-ханъ отвоевалъ у тангутскаго царя Шидургу и 4) Баянъ-Сулу, героиню киргизской сказки „Козу-Курпешъ“. Изъ нихъ мстительницами выступаютъ три: невѣстка Элбекъ-хана и жена царя Шидургу за своихъ убитыхъ мужей и Баянъ-Сулу за смерть своего жениха Козу-Курпеша. Первая мститъ хану Элбеку, вторая—Чингисъ-хану, третья—Кодару. Въ легендѣ о женщинѣ Оккинъ-Тэнгри мести за смерть мужа нѣтъ, но я вставилъ ее въ этотъ списокъ на томъ основаніи, что монгольское повѣрье отождествляетъ ее съ героиней третьей легенды, т. е. съ женой тангутскаго царя Шидургу, убитою Чингисъ-ханомъ. Кромѣ того, она сближается съ нею и ея каннибальскимъ характеромъ. Три легенды: о невѣсткѣ Элбека, о женѣ царя Шидургу и о Баянъ-Сулу имѣютъ общую подробность: кровь животнаго на снѣгу. Чингисъ-ханъ выѣхалъ на охоту, увидѣлъ на снѣгу кровь зайца и спросилъ у своихъ спутниковъ: есть-ли на свѣтѣ такая красавица, румянецъ которой соперничаетъ съ этимъ пятномъ; его братъ Хасаръ ему отвѣчаетъ, что такой румянецъ имѣютъ ланиты жены царя Шидургу. Кровь зайца на снѣгу встрѣчаетъ и Элбекъ. И здѣсь такой же вопросъ и сходный отвѣтъ. Въ киргизской

сказкѣ этой подробности нѣтъ, но въ сказкѣ таранчей у Радлова о Бозы-Курпешѣ есть пятно на снѣгу отъ крови убитаго ворона; какъ будто эта подробность связана съ темой о женщинѣ мстительницѣ.

Я полагаю, что на одной почвѣ съ образами этой женщины мстительницы возникло и представление о той женщинѣ съ каннибальскими наклонностями, которую мы находимъ въ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ и въ русской сказкѣ о Бормѣ, и которая опутываетъ попавшаго къ ней мужчину своими любовными тенетами (см. выше стр. 39). Въ этихъ послѣднихъ памятникахъ съ женщиной связанъ разсказъ о разорванномъ ею собственномъ ребенкѣ. Въ нашей лѣтописи Ольга мститъ за своего убитаго мужа, подобно вдовѣ тангутскаго царя и невѣсткѣ Элбекъ-хана; но мотивъ о разрываніи тѣла, связанъ не съ ребенкомъ, а съ ея мужемъ Игоремъ.

Имя Ольга давалось повидимому людямъ обоого пола. Кромѣ женщины Ольги лѣтопись знаетъ мужчину Олега и ставитъ его очень близко отъ Ольги. Въ русскомъ былинномъ эпосѣ рядомъ стоятъ двѣ формы Волга и Волхъ, которыя обѣ впрочемъ придаются только мужчинамъ. О Волхѣ былины разсказываютъ, что онъ, собравъ дружину, отправляется воевать индѣйское царство. Подойдя къ царству, онъ превращается въ сокола, садится на окно царскаго дворца, подслушиваетъ рѣчи царскія; царство окружено стѣной, черезъ которую нѣтъ прохода. Но Волхъ усматриваетъ въ стѣнѣ „мудрены вырѣзы—только мурашу пройти“. Онъ обращаетъ всю дружину въ муравьевъ, самъ дѣлается муравьемъ, проходитъ черезъ стѣну и проводитъ за собой дружину. Индѣйское царство завоевано. Сходныя дѣйствія описываются въ алтайской сказкѣ объ Аинъ-Шайнъ-Шикширге (Аносскій сборникъ Омскъ 1915 г. стр. 31); дѣвица Олокчинъ, одѣвши въ богатырское платье, присоединяется къ царскому войску. Послѣднее подступаетъ къ иностранному царству, но путь ему преграждаетъ море. Олокчинъ превращается въ сѣрую пташку. Перелетѣвъ черезъ море, садится на дымовое отверстие ханской юрты, подслушиваетъ разговоръ хана съ ханшей, находитъ мостъ черезъ море и по

нему проводить все царское войско. Вражеское ханство завоевано. Имя Олоқчинъ, подобно русскимъ Ольга и Олегъ, тоже примѣняется къ обоимъ поламъ. Въ другихъ мѣстахъ, какъ наприм. въ дюрбютской легендѣ объ Аю-Бодисаттѣ (Оч. с.-з. Монголіи вып. IV стр. 317) сходное имя Улақчинъ присвоено мужчинѣ, дядкѣ одной царевны.¹⁾ Въ алтайской сказкѣ о дѣвицѣ Олоқчинъ рассказывается, что по возвращеніи изъ похода, она превращается въ мужчину и совершаетъ другіе подвиги подъ именемъ богатыря Аин-Шаин-Чикчирге²⁾. (Записки Зап.-Сиб. Отд. Геогр. О-ва т. XXXVII стр. 31).

Посредствомъ вариантовъ, былины о Волхѣ Всеславьевичѣ связываются съ былинами о Вольгѣ Святославичѣ и иногда съ былиной о Василии Буслаевѣ. Въ одной былинѣ Вольга получаетъ отчество—Буслаевичъ (Ив. Ждановъ, Русскій былевой эпосъ I-V стр. 403.); кромѣ того есть вариантъ, въ которомъ богатырь называется Вольгой, и дѣйство его описывается чертами, сближающими его съ Волхомъ, но далѣе ему приписываются дѣйствія Василя Буслаева. По поводу этого смѣшенія Вольги (Волха) съ Василиемъ Буслаевымъ Ждановъ въ своей книгѣ „Русскій былевой эпосъ“ говоритъ, что это смѣшеніе не произошло случайно (см. стр. 403) и не относится къ позднѣйшему времени. „Предположеніе случайности, говоритъ Ждановъ, покажется намъ еще менѣе вѣроятнымъ, если обратимъ вниманіе на то, что подобное же смѣшеніе находимъ и въ кругу тѣхъ западныхъ разсказовъ, съ которыми мы сравнивали былину о Василии Буслаевѣ.“ Далѣе г. Ждановъ говоритъ о Робертѣ Дьяволѣ, въ которомъ онъ находитъ типическія черты нашего Волха и котора-

¹⁾ Улақчинъ по монгольски волчица. Окончаніе чинъ придается къ именамъ звѣрей для обозначенія женскаго пола, наприм. отъ имени булаганъ—соболь, хереми—бѣлка булагачинъ—соболь-самка, херемучинъ—бѣлка-самка. Примѣненіе къ обоимъ поламъ наблюдается и надъ именемъ Ульгень. Такъ алтайскіе шаманы называютъ Верховное существо, царя неба. Рядомъ съ этимъ въ шаманскихъ пѣснопѣніяхъ упоминается мать Ульгень. Подобное же замѣчается и въ монгольской мифологіи. Царь неба Хормуста. Это отецъ Гэсэра. А бабушка Гэсэра (или можетъ быть мать его), живущая на небѣ, въ бурятскомъ преданіи называется Гормо.

²⁾ Переимѣна пола приписывается монгольской Оккинъ-тэнгри.

го въ другихъ частяхъ своей статьи онъ сближаетъ съ Василиемъ Буслаевымъ.

Вольга, подобно Василию Буслаеву, наѣзжаетъ на камень, скачетъ черезъ него и убивается. Въ тождественныхъ мѣстахъ въ былинѣ о Василии Буслаевичѣ, возлѣ камня или на его мѣстѣ лежитъ человѣческой черепъ, который говоритъ Василию: Не пинай меня, самъ будешь лежать рядомъ (Кирша, стр. 176—177. Афанасьевъ, Русск. народн. сказки, стр. 256). Это презрѣніе къ вывѣтрившемуся черепу роднитъ Вольгу (т. е. Василия Буслаева) съ лѣтописнымъ Олегомъ.

Приведенныя на этихъ страницахъ данныя показываютъ, что лѣтопись и былевой эпосъ черпали изъ какого-то общаго источника, что до эпохи русскаго лѣтописца, въ народѣ уже существовали рассказы о женщинѣ мстительницѣ и о разорванномъ ребенкѣ, связанные съ именами Ольга, Вольга, Олегъ, Волхъ.

Имена Олегъ, Ольга, Вольга не русскаго происхожденія. Ихъ ищутъ на западѣ, но сходныя формы есть и на востокѣ, и притомъ послѣднія находятся въ связи съ одинаковой темой, тогда какъ мнѣ неизвѣстны случаи, въ которыхъ на западѣ при имени Ольга стоялъ бы рассказъ съ содержаніемъ былины о Волхѣ. Другое имя еще болѣе связанное, чѣмъ Вольга, съ былиной о Буслаевѣ—„Пилигримъ“ у насъ такъ же отыскиваютъ на западѣ; подъ пилигримомъ разумѣется странствующій богомолецъ. Въ былинахъ персонажу съ этимъ именемъ иногда придаются соотвѣтствующія черты; онъ живетъ въ монастырѣ, странствуетъ по дорогамъ. Но въ другихъ случаяхъ онъ является въ неумѣстной обрисовкѣ. Въ смоленской сказкѣ (Палугримъ) сидитъ на деревѣ, въ верхожанской—заточенъ въ тюрьмѣ¹⁾.

Послѣдніе мотивы мѣшаютъ признать этотъ образъ заимствованнымъ изъ обстановки христіанскаго культа. Онъ намекаетъ на міеологическія представленія сѣв.-

¹⁾ Онъ летаетъ и носитъ на себѣ героя сказки. Не скрывается-ли подъ нимъ конь Билигинъ-геръ, на которомъ ѣздили Гэсеръ или который носилъ Гэсера въ адъ?

Азіи, напр. на представленіе Полярной звѣзды въ видѣ столба, колонны, кола, коновязи. Часто въ восточныхъ сказкахъ встрѣчается представленіе объ одинокомъ деревѣ, которое то же можно отнести къ Полярной звѣздѣ.

Съ фигурой Палугрима, сидящаго на деревѣ, связана тема объ испытаніи трехъ сыновей, которая въ повѣсти о Гэсэрѣ связана съ именемъ Хормусты. Поэтому не слѣдуетъ ли второй членъ имени Палу-Гримъ поставить въ связь съ именемъ царя неба монгольскихъ преданій? Еще ближе къ монгольскому имени Хормуста будетъ русское Борма-Бурма, съ которымъ такъ же связана тема о трехъ испытаніяхъ. Я думаю, что въ раннихъ редакціяхъ именемъ Борма назывался отецъ трехъ испытываемыхъ сыновей, и на сына это имя перенесено уже потомъ. Такой же сдвигъ имени отца и сына можно подозрѣвать и въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ, въ которой есть намеки на инциденты сказки о Бормѣ (см. выше).

Если былины объ Ильѣ Муромцѣ, Василии Буслаевѣ и Волхѣ-Волгѣ вмѣстѣ съ сказками объ Игрѣ Играевичѣ и Бормѣ составляютъ одну группу, построенную на одной и той же схемѣ, то разумнѣе терминъ Пилигримъ не отрывать отъ этой группы, отнести его къ сѣв.-азиатской древности, а не представлять его позднѣйшимъ заимствованіемъ изъ средне-вѣковой западно-европейской культуры.

Колоколь на головѣ Пилигрима объясняютъ заимствованіемъ у зап. славянъ; это *klakol*, капюшонъ монашескаго платья. Сходство соблазнительное, но едва-ли на немъ можно остановиться. Могли-ли русскіе люди воспользоваться этимъ словомъ, если оно не было у нихъ во всеобщемъ употребленіи. При томъ намъ неизвѣстно никакого сюжета, который былъ бы связанъ съ этимъ *klakol*'омъ у нашихъ западныхъ сосѣдей. Въ восточныхъ же преданіяхъ выше уже былъ указанъ инцидентъ въ монгольской сказкѣ о Балынѣ-Сэнгэ. Балыну встрѣчается человекъ, несущій на головѣ котель, фигура, напоминающая Пилигрима съ колоколомъ на головѣ. Буслаевъ говоритъ Пилигриму: „посмотри, что на небѣ дѣется“. Тотъ откидываетъ голову, колоколь падаетъ и разбива-

ется. Подобно этому, Балынъ-Сэнгэ говоритъ человѣку, несущему котель: «посмотри, на небѣ пожаръ». Обману- тый человѣкъ запрокидываетъ голову, и котель разбива- ется. Я думаю, какъ сказано уже выше, что тутъ подѣ формой котла подразумѣвается сводъ небесный, а подѣ человѣкомъ, несущимъ котель, скрывается Полярная звѣ- зда. Съ именемъ Балынъ-Сэнгэ связана тема о смѣнѣ мѣстомъ подѣ деревомъ или подѣ мачтой. Изъ параллел- лей, которыя можно сопоставить съ этой сказкой, можно вывести заключеніе, во первыхъ: что лукавый Балынъ- Сэнгэ стоитъ на мѣстѣ хитрой летучей мыши, о которой нѣкоторыя преданія рассказываютъ, что вѣпившись въ сводъ неба, она увѣряетъ, что поддерживаетъ небо изъ боязни, чтобъ оно не упало и не раздавило міръ. Во вторыхъ, что подѣ мачтой подразумѣвается Полярная звѣзда, которую народное преданіе представляетъ въ видѣ кола, и которая, какъ это вытекаетъ изъ сопоставле- нія сказокъ, по народному повѣрью есть залогъ мірового порядка.

Форма Балынъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ смѣняетъ инициаль б на м. Въ приведенномъ въ началѣ книги (стр. 3) бурятскомъ преданіи объ Ирхы-Номонѣ, вмѣсто хитраго обманщика Балына-Сэнгэ стоитъ Молантей. Близ- кая форма Маланъ входитъ, какъ второй членъ, въ слож- ное имя бурятскаго царя неба: Эсгэ-Маланъ-Тэнгри. Въ бурятскомъ Олимпѣ этотъ Маланъ занимаетъ мѣсто мон- гольскаго Хормусты. Монгольское преданіе объ Оріонѣ, въ трехъ звѣздахъ котораго народъ видитъ трехъ мара- лухъ, рассказываетъ, что за этими оленями гнался безжа- лостный охотникъ. Онъ истреблялъ всѣхъ звѣрей, кото- рые ему встрѣчались на пути. (Эквивалентъ стрѣлка Ерхе- мергена, преданіе о которахъ приведено выше на стр. 2). Вдругъ звѣри остановились и спокойно улеглись. При- близившись, охотникъ увидѣлъ, что звѣри легли передъ входомъ въ пещеру, въ которой сидѣлъ отшельникъ Мила-Гуру. Впечатлѣніе, которое этотъ милосердый от- шельникъ произвелъ на охотника взглядомъ своихъ доб- рыхъ глазъ, такъ сильно подѣйствовало на него, что онъ мгновенно изъ жестокаго охотника превратился въ жало-

стливаго буддиста. Отшельники представляются въ воображеніи народа въ видѣ фигуръ, неподвижно сидящихъ въ пещерахъ и шепчущихъ молитвы. Эта неподвижность сближаетъ отшельника Мила-Гуру съ Полярной звѣздой, которая неподвижно стоитъ въ зенитѣ ночного неба, темнаго какъ пещера. Преданіе объ отшельникѣ Мила-Гуру даетъ поводъ думать, что образъ нашего Пилигрима еще на востокѣ могъ принять внѣшнія черты отшельника.

Тема о тѣлѣ, разорванномъ или разсѣченномъ на двѣ части встрѣчается въ восточныхъ преданіяхъ нерѣдко. Кромѣ разсказа въ монгольской повѣсти о женщинѣ Алма-Моргонъ-Хатанъ (Танг.-Тиб. Окр. II стр. 103), женѣ Гэсэра, которая разсердившись на мужа, разорвала на двѣ части своего сына, въ той же повѣсти есть разсказъ о Ханъ-Тюрмасѣ, который мечемъ разсѣкъ надвое тѣло чудовища Ата-Улана (Танг.-Тиб. Окр. II стр. 55), изъ которыхъ одна половина превратилась въ чудовище Лобсо-голкой, а другая въ Галь-Дѣлмѣ-хана. Преданіе о разсѣченномъ пополамъ тѣлѣ легко сводится къ наблюденію надъ фазами луны. Кромѣ приведенныхъ сейчасъ преданій въ Монголіи еще есть одно, связанное съ именемъ Арахи.

Богъ Бурханъ-бакши приготовилъ для людей напитокъ безсмертія; Арахи украдкой выпилъ этотъ напитокъ и бѣжалъ. Богъ догналъ его и разсѣкъ его тѣло на-двое (Оч. с.-з. Монголіи в. IV стр. 210) Въ преданіи упоминается солнце и луна. Послѣдняя указала мѣсто, куда скрылся похититель, и за это Арахи мститъ ей; временами онъ проглатываетъ ее (затменіе). Тѣло Арахи и теперь видно на дискѣ луны. Тотъ же Арахи, періодически поглощающій луну, у Тимковскаго подъ именемъ Арахалунъ (Путешествіе въ Китай ч. III стр. 372), у Нила подъ именемъ Арахалунъ-дой („Буддизмъ“ 64); см. Оч. с.-з. Монголіи в. IV стр. 845 и 935. Въ тюрко-монгольскомъ языкѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ звуки л и т замѣщаютъ другъ друга (напр. въ киргизскомъ вм. арсланъ—«левъ», арстанъ), поэтому можно предположить переходъ «арахалунъ» въ «арахатунъ»; послѣдняя форма близко подойдетъ къ сказочному русскому «Ерахта» или «кривой Ерах-

та», которое опять приводит къ представлению о разсѣченіи тѣла пополамъ. Въ пермской сказкѣ Бурма попадаетъ въ плѣнъ къ кривому Ерахтѣ (Зеленинъ, Велико-рус. сказки Пермскаго края стр. 130); во всѣхъ другихъ вариантахъ этой сказки, извѣстныхъ мнѣ, на этомъ мѣстѣ одноглазый людоедъ, пасущій стадо, которое онъ вечеромъ загоняетъ въ пещеру. По бурятскому повѣрью и другимъ повѣрьямъ сѣв. Азии пастухомъ небесныхъ овецъ, т. е. звѣздъ, выставляется звѣзда Венера, а въ русскихъ загадкахъ мѣсяць (Сага о Соломонѣ стр. 70).

Въ одномъ изъ вариантовъ русской сказки, Борма, ускользнувъ изъ пещеры людоеда, попадаетъ въ руки Оплетая; это существо, имѣющее только одинъ глазъ, одну руку и одну ногу; повидимому этотъ Оплетай есть редупликація одноглазаго людоеда. И въ самомъ дѣлѣ, встрѣчаются примѣры, когда въ вариантахъ одной и той же сказки въ одномъ случаѣ стоитъ кривой Ерахта, а въ другомъ Оплетай. Оплетай имѣетъ только одну половину человѣческаго тѣла; слѣдовательно и тутъ вызывается представленіе о разсѣченіи тѣла на двѣ половины.

Имя Арахи *) можетъ быть принято за версію имени Эрке, которому выше посвящены первыя страницы, Совершенно тождественный обмѣнъ звуковъ наблюдается въ имени предка племени тайджиутовъ: въ персидской исторіи Чингисъ-хана у Рашидъ-Эддина (Зап. Археолог. О-ва т. XIV стр. 183) Джерке-Лингунъ; въ китайской лѣтописи Юань-чао-ми-ши (Труды Пекинской духовной миссіи т. IV стр. 31) тотъ же предокъ называется Чарахай-Линхумъ. О. Палладій въ своей статьѣ о христіанствѣ въ Китаѣ, высказавъ предположеніе, что подъ именемъ Эрке восточные христіане разумѣли Христа, не даетъ толкованія этого слова; онъ говоритъ только, что смыслъ его нужно искать въ діалектическихъ древностяхъ востока. Современные турки въ южной Сибири затрудняются объяснить происхожденіе этого имени. У киргизъ, телеутовъ и алтайцевъ родители, лаская ребенка говорятъ—эрке-бадамъ „мое милое дитя“, „балованное дитя“. У алтайцевъ

*) Эрке, Ерке, Ирхи, Арахи—версіи еркеунъ, архаунъ.

есть глаголь *эркелень јатъ*—,ласкать, лелѣять“. Но эти выраженія ничего не объясняютъ. Они сами навѣяны загадочной формой эрке.

Близка къ этому имени одна форма, которая у турковъ южной Сибири произносится эрге, эркекъ или эркекъ, у монголовъ эркекъ. Такъ называется медвѣдь самецъ, а такъ же большой палецъ у человѣка (Оч. с.-з. Монголіи т. IV стр. 161 и стр. 144 и 145). Въ преданіяхъ замѣчается какое-то отношеніе большого пальца къ медвѣдю. По русскому повѣрью, записанному у крестьянъ Том. губ., медвѣдь тотчасъ по сотворенію міра жаловался Богу на то, что онъ создалъ его безъ большого пальца. У инородцевъ тоже связаны какія-то особыя повѣрья о большомъ пальцѣ. Карагасы мажутъ большой палецъ масломъ мальчику, который первый разъ убилъ звѣря. Въ сказкахъ встрѣчается мотивъ объ отрубленномъ пальцѣ. Въ бурятскомъ преданіи ханъ хочетъ обезглавить провинившагося Бохока, но, смилостивившись, вмѣсто головы отрубаетъ ему большой палецъ (Оч. с.-з. Монголіи IV стр. 411, Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. О-ва т. I, вып. I, 134); въ сойотской сказкѣ Эрденэ-мергенъ увозитъ у своего тестя бога Колдубурхана, но, сжалившись надъ тестемъ, возвращаетъ бурхана и увозитъ только отрубленный его (большой?) палецъ (Оч. с.-з. Монголіи т. IV, стр. 134). Въ приведенномъ выше преданіи о суркѣ, стрѣлокъ Эрхе-мергенъ, промахнувшись во время стрѣльбы изъ лука, отрубаетъ себѣ большой палецъ, прячется въ нору и обростаетъ шерстью (Танг.-Тибет. Окраина т. II, стр. 345; Зап. Вост. Сиб. Отд. Геогр. О-ва т. I, в. II, стр. 79).

Мотивъ объ отрубленномъ большомъ пальцѣ внушенъ сравненіемъ медвѣжьей лапы съ человѣческой рукой; медвѣжья лапа какъ-бы лишена большого пальца, оставленнаго въ человѣческой рукѣ.

Объ имени Чингисъ-хана выше сказано, что оно не дошло до Европейской Россіи, но здѣсь было все-таки извѣстно другое имя Чингисъ-хана. Монгольская лѣтопись говоритъ, что въ молодости Чингисъ-ханъ носилъ имя Темучинъ. Это имя въ мусульманскихъ памятникахъ превращено въ Темурчинъ. Я сначала думалъ, что это имя

Темурчинъ было домышленіемъ турковъ Передней Азіи (темиръ—жельзо по турецки) и не было извѣстно монголамъ, но ввиду найденныхъ бурятскихъ преданій отъ такого представленія приходится отказаться. Въ бурятскомъ преданіи, какъ сказано выше, богъ кузнецовъ назывался или Темерше или Тарханъ-бѳ. Это „Темерше“ вѣроятно было пронесено восточными турками изъ Монголіи въ Переднюю Азію и вошло въ мусульманскія лѣтописи. Членъ „темиръ“ входилъ на востокѣ въ составъ имени сына неба; на это указываютъ: алтайская сказка (см. выше стр. 12), въ которой упоминается сынъ неба Темиръ-Бѳхѳ (можетъ быть Темиръ-бугѳ или Темиръ-бѳ, т. е. шаманъ Темиръ), и дюрбютская сказка, въ которой встрѣчается сынъ неба Темиръ-Бѳсь. Я отношу къ именамъ сына неба также Темиръ-бай въ киргизской сказкѣ и Жельзный Асынъ въ тибетской (см. Вост. мотивы стр. 378). Какъ выше было разказано, Темиръ или Тамеръ встрѣчается и на Кавказѣ. Это хромой Темиръ или Тамеръ, котораго я уже сближалъ съ сыномъ неба, во первыхъ по сходству легенды о немъ съ бурятской легендой о царѣ неба и его пастухѣ, во вторыхъ, потому, что къ нему на Кавказѣ отнесена тема о потерявшемся царевичѣ, которая на востокѣ связана съ еыномъ неба. У киргизъ записано преданіе о Чингисъ-ханѣ, бѣжавшемъ въ степь въ молодости Киргизскіе бии отправляются искать его; съ именемъ Чингисъ-хана связано преданіе о валѣ, который тянется по южному Забайкалью на протяженіи двухсотъ верстъ; съ кавказскимъ Темиромъ также связано происхождение вала, который указывается при сѣв. подошвѣ Кавказа. Факты о хромомъ Темирѣ показываютъ, что изъ Монголіи на сѣв. Кавказъ были принесены представленія и легенды о сынѣ неба—Темирѣ.

Вмѣстѣ съ легендами были принесены сюда и обряды, связанные съ тѣмъ же миѳическимъ лицомъ. Во первыхъ, на Кавказѣ существуетъ кузнечный обрядъ, напоминающій бурятскій.

Кавказскіе кузнецы также совершаютъ обрядъ (разъ въ годъ, въ четвергъ на страстной недѣлѣ)—бьютъ молотомъ по наковальнѣ. Это дѣлается съ цѣлю воспрепят-

ствовать Амирану выйти из заточения. Собаки Амирана лижутъ цѣпь, которою онъ прикованъ. Цѣпь становится тонкою, но удары кузнецовъ возстановляютъ цѣпь и Амиранъ не можетъ ее порвать ¹⁾. Въ Монголіи въ долину Дельгирь-Мурина записано преданіе объ ушастыхъ малорослыхъ людяхъ ²⁾, заточенныхъ Чингисъ-ханомъ или Дельгирь-ханомъ въ пещеру; они лижутъ камни, которыми они завалены и однажды пролизили ихъ насквозь, вышли изъ заточения и напали на обитавшій на землѣ народъ, керегесовъ, но были вновь кѣмъ-то заточены, снова лижутъ камни и когда выйдутъ изъ заточения, нападутъ на людей ³⁾. (Восточные мотивы стр. 422). Мотивъ тотъ-же, что и въ легендѣ объ Амиранѣ.

Въ ушастыхъ карликахъ, живущихъ въ пещерѣ, можно угадать летучихъ мышей; эти животныя отличаются большими ушами и малымъ ростомъ. Въ народныхъ повѣрьяхъ съ летучей мышью смѣшивается летяга, тоже летучее и ночное животное, которая по-сойотски называется Абырганъ (Очерки с.-з. Монголіи IV стр. 160). Терминъ этотъ часто встрѣчается въ сказкахъ и шаманскихъ легендахъ и

¹⁾ Русскую легенду о неподвижно-сидящемъ въ креслахъ св. Касьянѣ можно принять за преданіе о кавказскомъ Амиранѣ, пронесенное на западъ далѣе Кавказа. Касьянъ сидитъ неподвижно съ опущенными глазами въ теченіи четырехъ лѣтъ и черти бьютъ по головѣ Касьяна и только 29-го февраля даютъ ему отдыхъ. Тогда онъ открываетъ глаза и все живое, на что онъ взглянетъ, гибнетъ. По другому варианту двѣнадцать ангеловъ бьютъ его молотами, подвергиваютъ его подъ камень и запечатываютъ на 3 года (не на четыре ли?) (Этн. Об. стр. III).

²⁾ По показанію А. В. Бурдукова въ с.-з. Монголіи есть повѣрье о какихъ-то людяхъ, жившихъ здѣсь въ старину, которые имѣли такіе большіе уши, что ушастый человѣкъ на одно ухо ложился какъ на постель, а другимъ прикрывался какъ одѣяломъ.

³⁾ Мое мнѣніе о сѣв.-азиатскомъ происхожденіи мифа объ Амиранѣ, изложенное въ моихъ „Вост. Мотивахъ“, вызвало слѣдующее возраженіе г. Марра: „безъ исторической перспективы, получающейся въ результатъ изслѣдованія литературныхъ теченій въ Грузіи и ихъ отслоненій на устной живой старинѣ, всякія построенія съ грузинскими народными сказаніями неизбежно обречены быть карточными“. Мое мнѣніе нисколько не колеблеть положеній г. Марра о томъ, что грузинскій романъ объ Амиранѣ первоначально былъ написанъ на персидскомъ языкѣ; романъ могъ быть написанъ персіаниномъ, который долго жилъ на Кавказѣ и хорошо ознакомился съ кавказскими народными преданіями, или грузиномъ, знавшимъ народныя преданія объ Амиранѣ, получившимъ персидское образованіе и усвоившимъ манеры персидской литературы.

иногда переходитъ въ амырганъ, а чрезъ опущеніе звука г, что иногда практикуется въ монгольскомъ языкѣ, могло переходить въ амыранъ ¹⁾ (Вост. мотивы стр, 404—406).

Кергесы этой легенды, конечно киргизы, которымъ въ сѣв. Монголіи приписываются древнія могильныя насыпи изъ камней; вѣроятно объ этихъ киргизахъ разсказывалось тоже, что теперь передается о народѣ сывирь въ тобольской губ. (Тангута-Тибет. Окр. Китая т. II, стр. 335) и о чуди въ Европейской Россіи ²⁾.

Имена Абырганъ и Амырганъ даютъ усѣченныя формы Абырга и Амырга и еще болѣе короткія Абыргъ и Амыргъ, которыя встрѣчаются въ тюрко-монгольскихъ сказкахъ. Къ формѣ Амыргъ близко киргизское имя Самаргы; это птица, къ мѣсту жительство которой герои киргизскихъ сказокъ совершаютъ поѣздки, вродѣ того, какъ герои тюрко-монгольскихъ сказокъ ѣздятъ къ гнѣзду птицы Хан-Гаруди или Кан-кереде. Обмѣнъ звуковъ б и м замѣчается и въ названіяхъ міровой горы, которая туркамъ южной Сибири извѣстна подъ названіемъ Субуръ, а у монголовъ извѣстна подъ книжнымъ Сумеру или Сумерь-ола. Подъ міровой горой, вѣроятно, нужно признавъ Полярную звѣзду. Космическое значеніе, которое придается горѣ Сумеру въ одномъ индійскомъ преданіи, находится въ согласіи съ представленіемъ о значеніи Полярной звѣзды. Когда міръ былъ въ хаотическомъ состояніи, боги схватили гору Сумеру и начали пахтать ею океанъ; результатомъ пахтанья было созданіе міра. Въ русскихъ памятникахъ птица Астрахтуръ сидитъ не въ центрѣ океана, а на городскихъ воротахъ; ей приписывается неподвижное положеніе. Потеря этого положенія грозитъ міровымъ безпорядкомъ.

На существованіе кузнечнаго культа въ нижнемъ Поволжьи указываетъ распространенность въ этомъ краѣ монгольскаго термина тарханъ, что значить «кузнецъ»

¹⁾ Среди сѣв.-азиатскихъ именъ звѣрковъ встрѣчается телеутское емуранъ, сусликъ (*spermophilus*).

²⁾ То есть кергесы вырыли ямы, легли въ нихъ и сами завалили себя камнями подобно сурку (сурокъ на языкѣ сибирскихъ татаръ сууръ или сууръ) монгольской легенды.

(турки произносятъ «тарканъ»). На родинѣ этого термина, т. е. въ Монголіи, замѣчается большое разнообразіе примѣненія его. Онъ встрѣчается въ качествѣ личныхъ именъ въ сказкахъ и въ дѣйствительной жизни, въ качествѣ именъ географическихъ мѣстностей, въ качествѣ юридическаго термина, обозначающаго званіе или сословіе. Съ наименьшимъ разнообразіемъ примѣненія этотъ терминъ появляется и въ странѣ, лежащей къ сѣверу отъ Каспійскаго моря и Кавказа, но его не слышно въ киргизской степи. Впрочемъ, имя это встрѣчается въ населенныхъ татарами мѣстностяхъ тобольской и томской губ.

Если терминъ тарханъ переселялся изъ Монголіи на западъ вмѣстѣ съ расселеніемъ турецкаго племени, то онъ не долженъ бы миновать киргизскій народъ, живущій теперь между Каспійскимъ моремъ и озеромъ Зайсаномъ. Отсутствіе этого термина въ киргизскихъ степяхъ можно объяснить только тѣмъ, что племя, жившее въ ихъ степи во время расселенія этого термина, уступило свое мѣсто киргизскому народу, который ранѣе жилъ гдѣ-то въ сторонѣ отъ этой международной дороги и не имѣлъ сношеній съ монгольскимъ міромъ. Въ Поволжьи терминъ тарханъ встрѣчается и какъ имя сказочнаго героя, и какъ названіе географической мѣстности, и какъ титулъ особаго званія, жалуемаго властью. На монгольской сторонѣ Саянскаго хребта, какъ мы уже знаемъ изъ предыдущихъ строкъ, были двѣ каменные бабы, съ которыми было связано имя Тарханъ и слава о которыхъ распространена по всей сѣверной Монголіи. Одно каменное изваяніе стоитъ на берегу оз. Даинъ-гуля противъ западнаго конца Саянскаго хребта. Оно принимается за изображеніе шамана Даинъ-Тарханъ-Бё. Другое изваяніе находится на р. Эгъ, противъ восточнаго конца Саяновъ и называется Даинъ-Тирхинъ. Народное преданіе выдаетъ этого Тирхина также за шамана. Обоимъ шаманамъ приписывается увозъ женщины. Въ ю.-в. Россіи повидимому терминъ тарханъ приурочивался къ двумъ пунктамъ: къ устью Волги и къ устью Кубани (Тороканъ). Подобно сѣв. Монголіи и здѣсь одинъ пунктъ стоитъ противъ лѣваго фланга хребта, другой противъ праваго.

Терминъ тарханъ задолго до нашествія татаръ былъ занесенъ въ ю. Россію съ отдаленнаго востока и широко здѣсь распространился. На его давнее существованіе въ краѣ указываетъ названіе городовъ: Астраханъ (версіи: Хозя-тороканъ, мусульман. Хаджи-тарханъ) и Тму-тороканъ (версіи: Тамань, Тама-тарха, Тамъ-тархай). Можетъ быть и здѣсь терминъ тарханъ имѣлъ такое же культовое значеніе, какъ и въ вост. Монголіи. Астраханъ, Тму-тороканъ—это были святыни, уваженіе къ которымъ было распространено во всей степи, разстилающейся у подошвы Кавказа. Можетъ быть и здѣсь въ обѣихъ мѣстностяхъ стояли каменные изваянія, которыя были въ большомъ почетѣ у населенія, жившаго при сѣв. подошвѣ Кавказа. На это указываетъ фраза въ Словѣ о полку Игоревѣ: «Горе тебѣ, Тмутороканскому болвану!»

На Кавказѣ можно усмотрѣть и смутные намеки на другой обычай, связанный съ именемъ Чингисъ-хана. Я разумѣю обычай ордосскихъ дархатовъ странствовать по Монголіи, чтобы отыскать вновь народившагося Чингисъ-хана. Память объ этомъ я вижу въ кавказскихъ легендахъ о рожденіи Амираана.

Прежде чѣмъ искать разрѣшеніе вопроса объ Амаранѣ далеко, виѣ предѣловъ сѣв. Кавказа, нужно присмотрѣться къ содержанію кавказскихъ легендъ объ немъ, не найдется ли въ нихъ самихъ какихъ-нибудь наводящихъ данныхъ.

Въ сванетской легендѣ, записанной Усларомъ, кузнецъ Дарджеганъ вырѣзываетъ младенца Амираана изъ утробы матери и по ея указанію относитъ его на перекрестокъ трехъ дорогъ (Восточные мотивы стр. № 386); тутъ его увидѣлъ Спаситель и послалъ св. Георгія съ ангеломъ подобрать младенца; св. Гоергій крестилъ Амираана. Осетины, а за ними и другіе сѣв.-кавказскіе племена даютъ св. Георгію имя Уастырджи; покойный Вс. Миллеръ расчленялъ это имя на Уась и Тырджи, догадываясь, что Уась значитъ святой. Начальные звуки въ именахъ Дарджеганъ и Дареджа-нъ очень сходны съ тырджи, вторымъ членомъ осетинскаго имени св. Георгія, такъ сходны, что возбуждаютъ вопросъ, не одно ли и тоже это лицо и куз-

нецъ Дарджеганъ и св. Георгій, и не будетъ ли это тырджи-дардже-дареджа переводомъ слова «кузнецъ»?

Осетинское имя св. Георгія записано въ трехъ версіяхъ: Уас-Тырджи, Уас-Кырги, и Уась-Тырги (Оч. с.-з. Монголіи т. IV стр. 724); *i* здѣсь перешло въ *дж* въ томъ же родѣ, какъ на западѣ распространенная форма Гогъ и Магогъ въ мусульманскихъ памятникахъ перешло въ Яджуджъ и Маджуджъ.

Если допустить такіе переходы: тарханъ, тарканъ, тырги, тырджи, дареджа, то въ словѣ «кузнецъ» сванетской легенды надо признать не что иное, какъ переводъ имени Дарджеганъ. Кавказское имя св. Георгія связано съ созвѣздіемъ Оріонъ. Версія Тырги, какъ выше уже сказано, близко подходитъ къ слову тарханъ (которое въ турецкій переходитъ въ формѣ тарканъ), особенно къ формамъ, которыя принимаетъ второй членъ въ имени городовъ ю.-в. Россіи: тарха, тархай.

Въ сѣв. Монголіи имя Тарханъ-Бѣо придается легендарному шаману, которому приписывается увозъ ханской жены или ханской дочери. Тема увозъ женщины и въ русскихъ преданіяхъ связывается съ подобной же формой, какъ напримѣръ въ русской сказкѣ, записанной въ Енисейской губ. о Тархѣ Тараховичѣ (Записки Красноярскаго подѣлѣ Вост.-Сиб. Отд. Русск. Геогр. О-ва т. I вып. II стр. 45) и въ былинѣ объ увозѣ жены Соломона; въ этой послѣдней, женщину увозитъ Ивашка-Торокашка или Таракашко (А. Н. Веселовскій «Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ» стр. 238).

Въ былинахъ о наѣздѣ иностраннаго царя на Русь (Батыга Батыговичъ, Баданъ Бадановичъ) встрѣчается имя Тараканчикъ Корабликовъ, Тараканникъ (Тороканъ) Каранниковъ, Торокашка Скурлатевичъ и Васька Торокашка (Вс. Миллеръ въ статьѣ «Къ былинамъ о Соломонѣ и Василии Окуловичѣ», Журн. М. Н. П. новая серія XLIV 1913 г. мартъ). Такъ называется или зять иностраннаго царя, или его сынъ. Сюжетъ этихъ былинъ не имѣетъ ничего общаго съ темой объ увозѣ женщины. Былина пользуется именами неразборчиво; какъ видно, на мѣсто Тараканника ставился и Торокашка. Въ одной

былинѣ Васька Торокашка даетъ совѣтъ князю Владимиру овладѣть женой князя Бориса Романовича, въ другой Визя Лазурьевичъ такой же совѣтъ даетъ Василию Окуловичу (Вс. Миллеръ, тамъ же).

Вс. Миллеръ предложилъ членъ Уас въ имени Уастырджи переводить словомъ святой на томъ основаніи, что то же уас на Кавказѣ приставляется къ имени св. Іліи. Но не будетъ ли это архаическое ордынское въ родѣ члена ась, который входитъ въ составъ имени Астрахань. Этотъ членъ ась или ось въ киргизскомъ преданіи приставляется также къ имени Джанибекъ, съ которымъ связана мидасовская тема. Изъ примѣровъ съ Астраханью мы видимъ, что ась въ другихъ случаяхъ замѣнялось формами хозя и хаджи. Въ этомъ же родѣ оно могло замѣняться формой уасъ, которая къ ней ближе.

Монгольское преданіе шамана Тархана, которому приписывается увозъ женщины (ханской дочери или ханской жены) выдаетъ за самаго могущественнаго въ свѣтѣ шамана. Въ бурятскомъ народѣ также есть повѣрье о первомъ могущественномъ шаманѣ. Здѣсь дается ему имя или Бохоли-Хара или Хара-Моргонъ или Хара-Гыргенъ. Легенда о бурятскомъ древнемъ шаманѣ другая. Онъ похитилъ не жену хана, а душу одного человѣка, которая находилась въ заточеніи у царя неба, Эсеге-Малана (Очевидно модификація сюжета объ увозѣ жены). За эту дерзость шаманъ наказанъ; онъ обреченъ вѣчно скакать на вершинѣ высокой скалы. Общая черта у бурятской легенды съ монгольской въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ похититель прикрѣпленъ навѣки къ одному мѣсту.

Кромѣ обряда кузнецовъ на кавказской почвѣ можно найти и другой обрядъ, связанный съ именемъ сына неба Чингисъ-хана; я разумѣю хожденіе дархатовъ по странѣ съ цѣлью отыскать вновь народившагося Чингисъ-хана. Среди кавказскихъ обрядовъ нельзя указать на что-нибудь соответствующее монгольскому обряду; намеки на него сохранились только въ преданіяхъ. Здѣсь были преданія о странствующихъ по землѣ лицахъ вродѣ монгольскихъ сысыновъ. Я думаю, что этимъ странникамъ приписывалось находеніе маленькаго бога, который былъ,

подобно азиатскому сыну неба, выброшенъ въ степи (подобно Цоросу, Гэсэру, Чингисъ-хану, а также киргизскому Эдыге-би, который былъ выброшенъ, на перекрестокъ девяти дорогъ). Кавказскій сынъ неба—это Амиранъ.

Амиранъ, это кавказскій тэнгрэдынгъ-улы или тэнгриинъ-ху (см. выше, стр. 18), это Ерликъ, котораго одинъ устный памятникъ выдаетъ за сына неба и самомнѣніе котораго не уступаетъ самомнѣнію Амираана (Ерликъ вступаетъ въ бой съ Творцомъ міра); это Ерке, въ которомъ также можно угадывать сына неба, и съ такимъ же неумѣреннымъ самомнѣніемъ, какъ у Амерана и у Ерлика; это Ерке, который, какъ надо полагать, не самъ добровольно ушелъ изъ человѣческаго общества въ нору, а былъ заточенъ въ темное подземелье своимъ отцомъ, царемъ неба, подобно Амирану.

По сванетской легендѣ Амиранъ тотчасъ послѣ рожденія былъ выброшенъ въ степь, на перекрестокъ трехъ дорогъ. Ребенокъ Амиранъ подпадаетъ подъ покровительство Спасителя и его двухъ пословъ: св. Георгія и ангела. Св. Георгій встрѣчается также въ легендахъ о трехъ странникахъ, путешествующихъ по землѣ и одаряющихъ людей счастьемъ. Вѣроятно, кавказское преданіе о св. Георгіи, вторымъ членомъ имени котораго стоитъ Тырги, по нашему предположенію монгольское «тарханъ» —(кузнецъ), находится въ связи съ повѣрьемъ ордоскихъ дархатовъ. Три кавказскихъ странника—это дархаты, ищущіе народившагося сына неба. Кавказское преданіе очевидно утратило свою цѣльность. Прежде оно могло передаваться ближе къ монгольской редакціи; Амиранъ не былъ найденъ случайно, а его рожденіе ожидалось, оно было предсказано, подобно тому, какъ старѣйшины калмыцкаго народа были предупреждены о рожденіи Цороса, и св. Георгій или Уастырджи путешествовали съ товарищами съ цѣлью найти ожидаемаго младенца.

Осетины ставятъ св. Георгія въ связь съ созвѣздіемъ Оріона. Они говорятъ, что три звѣзды въ поясѣ Оріона—это трехногій конь Уастырджи'я, или что это треногъ Уастырджи'я. Это приуроченіе къ созвѣздію, состоящему изъ трехъ звѣздъ, наводитъ на мысль, что число три въ

легендѣ о странникахъ внушено созвѣздіемъ. Созвѣдіе Оріонъ значительно отразилось въ мифологіи сѣв. Монголіи. Оно по-монгольски называется Гурбы-маралъ «три оленухи», по алтайски—Учь-муйгакъ въ переводѣ то же самое; по киргизски Учь-аркаръ—«три каменныхъ барана». Это представленіе созвѣздія въ видѣ трехъ животныхъ отразилось на каменныхъ памятникахъ сѣв. Монголіи. Здѣсь встрѣчаются отвѣсно-поставленныя плиты, на поверхности которыхъ выгравированы три лежащихъ оленя. Олени помѣщены одинъ подъ другимъ, головы обращены направо, тѣла оленей у праваго края плиты приподняты, у лѣваго опущены. Направленіе линіи хребта звѣрей соотвѣтствуетъ положенію трехъ звѣздъ въ поясѣ Оріона, которые образуютъ линію, приподнятую на правомъ концѣ и опущенную на лѣвомъ. Олень по сойотски—сынъ. Этимъ изображеніямъ обязано своимъ происхожденіемъ наименованіе сынтасъ, которое дается турецкими племенами всѣмъ вертикально—поставленнымъ плитамъ безразлично, какъ съ изображеніемъ оленей, такъ и съ другими изображеніями, и безъ всякихъ изображеній. Тому же поясу Оріона слѣдуетъ приписать и происхожденіе мистическаго знака, который состоитъ изъ трехъ наклонныхъ параллельныхъ линій (Очерки сѣв.-з. Монголіи II вып. стр. 70 прим. стр. 20; таб. XIII и XV). Такія три линіи были знакомы и остякамъ XVIII столѣтія (Журн. Мин. Нар. Просвѣщенія ст. Оглоблина «Остяцкія знамена» т. е. тамговья знаки); подлѣ такой тамги изъ трехъ линій приписывалось поясненіе: «шайтанова рожа».

Турко-монгольскія представленія объ Оріонѣ не совпадаютъ съ кавказскими. Названіе созвѣздія не напоминаетъ слово Тарханъ, но осетинское названіе созвѣздія даетъ поводъ предложить догадку, что Тарханъ входило въ составъ его имени. Созвѣдіе могло иазываться по монгольски Гурбы-тарханъ, по татарски Учь-тарханъ. Если правда, что монгольское Тарханъ перешло въ осетинское „тырги“, то осетинское „уас“ стоитъ на мѣстѣ татарскаго „Учь“. Число три по-алтайски и киргизски „учъ“, по якутски

ус¹⁾; у Радлова въ сказкѣ минусинскихъ татаръ „Канъ Мергенъ“ у скулактыг, —треухій (Катановъ указатель собств. именъ ко II тому Proben Радлова стр. 29). Вс. Миллеръ въ „Осетинскихъ этюдахъ“ высказалъ предположеніе, что осетины пришли на Кавказъ съ сѣвера, на что указываетъ то обстоятельство, что у нихъ имена драгоценныхъ металловъ не иранскаго корня, а напоминаютъ финскую терминологію. Съ этимъ предположеніемъ совпадаютъ и тѣ туркизмы, которые замѣчаются въ осетинскомъ преданіи.

Всѣ племена сѣвернато Кавказа для Полярной звѣзды имѣютъ названія, возникшія въ средѣ ихъ племени. Осетины для этой звѣзды заимствовали названіе изъ турецкаго языка Темиръ-Аксадъ „Хромой Темиръ“; если-бы осетины, подобно другимъ племенамъ Кавказа, были аборигенами страны, то они также имѣли бы свое національное имя для Полярной звѣзды. Очевидно, осетины прошли другую судьбу, чѣмъ ихъ сосѣди и подверглись турецкаму вліянію, которое не коснулось ихъ сосѣдей. Турецкія усвоенія они сдѣлали не на Кавказѣ, а на пути къ Кавказу изъ Средней Азіи.

На сѣверномъ Кавказѣ распространено преданіе о хромомъ Темирѣ, приуроченное къ земляному валу, который тянется на прикавказской равнинѣ (Вост. мотивы стр. 400); преданіе о хромомъ Темирѣ записано и у киргизъ и у сибирскихъ татаръ. Эти преданія несомнѣнно относятся къ Полярной звѣздѣ. Осетины по-пути изъ Азіи получили отъ турковъ названіе звѣзды и легенды о ней. Турецкое вліяніе замѣтно и на названіи звѣзды Венеры, которую они называютъ „пастушьей звѣздой“; такое представленіе объ этой звѣздѣ существуетъ у киргизъ и у бурятъ (Вост. мотивы стр. 192 и Сага о Соломонѣ стр. 40). Къ турецкому же вліянію слѣдуетъ отнести осетинское названіе созвѣздія Оріонъ; осетины называютъ это созвѣздіе или треногъ св. Георгія или трехногій, конь св. Геор-

¹⁾ Можно составить сочетаніе изъ якутскаго ус и монгольскаго тарханъ: ус-тарханъ; ус по-якутски кузнецъ, мастеръ; тарханъ по монгольски кузнецъ, художникъ.

гія (Очерки с.-з. Монголіи IV стр. 724) *); высказываю это мнѣніе, опираясь на свое предположеніе, что Тырги, второй членъ въ осетинскомъ имени св. Георгія, есть тюрко-монгольское „тарханъ-тарканъ“. Осетинское имя св. Георгія представляетъ сочетаніе двухъ словъ: уас и тырги. Согласно предположенію, что тырги есть осетинское произношеніе тюрко-монгольскаго „тарханъ-тарканъ“, имя св. Георгія можно выправить въ Уас-тарканъ, а если мы второй членъ возьмемъ въ древне-русскомъ произношеніи (Хозя-тороканъ, Тму-тороканъ), то получимъ сочетаніе Уас-тороканъ. Къ этому сочетанію близко подходитъ имя Васька Торокашка (Марковъ № 48), который повидимому тождественъ съ Ивашкой Торокашкой (Веселовскій, Сказаніе о Соломонѣ стр. 239), похитителемъ жены Соломона. Изъ этого слѣдуетъ заключеніе, что вмѣстѣ съ сѣв.-монгольскимъ культомъ бога-кузнеца Тархана, принесена къ сѣв. подошвѣ Кавказа и легенда о каменномъ изваяніи Тархана, похитившаго жену у Чингисъ-хана.

За отраженія монгольскихъ сказаній о каменныхъ изваяніяхъ монгольскаго Тархана надо признать и русскія сказки вродѣ сказки о Булатъ-молодцѣ, добывающемъ невѣсту для Ивана царевича (Аванасьевъ, Русскія народныя сказки); Булатъ молодецъ, добывъ невѣсту, окаменѣваетъ, подобно монгольскому шаману, похитителю женщины.

Этотъ сюжетъ жилъ въ русскомъ народѣ съ именемъ, близко подходившимъ къ термину тарханъ; г. Макаренко открылъ въ енисейской губ. сказку о Тархѣ Тараховичѣ; впоследствии г. Гнетневъ записалъ полную редакцію этой сказки (см. Записки Красноярск. Подъотд. Геогр. О-ва 1906 г. т. I, вып. II стр. 45).

Въ енисейской сказкѣ Иванъ царевичъ добываетъ невѣсту для Тарха Тараховича и затѣмъ окаменѣваетъ;

*) Въ русской сказкѣ на трехногомъ конѣ ѣздитъ Кошей безсмертный (Жив. Старина 1912 г. вып. II—IV стр. 380, въ сказкѣ записанной г. Макаренко въ Енис. губ.). У русскихъ для Оріона очень распространено имя Кичиги; можно думать, что это послѣднее имя происходитъ не отъ рукоятки плуга „кичиги“, какъ теперь понимаетъ народъ, а отъ имени Кошей, которое въ нѣкоторыхъ вариантахъ сказанія о немъ произносится Кашегъ.

редакція испортилась; въ прежней редакціи было, конечно, наоборотъ: Тархъ-Тараховичъ добывалъ не вѣсту для Ивана царевича, и окаменѣвалъ не Иванъ царевичъ, а Тархъ Тараховичъ.

Осетины принесли на Кавказъ изъ Азіи тюрко-монгольскій звѣздный эпосъ, мотивы изъ эпоса о звѣздѣ Венерѣ (Чолмонѣ), связавши ихъ съ именемъ хромого Темира (поиски потерявшагося царевича, мудрые отвѣты, выдающіе царевича), а также и представленіе о звѣздѣ Венерѣ, какъ о пастухѣ. Это послѣднее представленіе перешло и въ русское повѣріе. Русская загадка о небѣ, звѣздахъ и мѣсяцѣ загадывается: поле Колыбанское, скотъ Астраханскій (вар. скотъ Тараканскій, море Коробанское), пастухъ ягодка. Появленіе въ этой астральной загадкѣ названія скота астраханскимъ не слѣдуетъ считать празднымъ. Подобно тому, какъ прилагательное Колыбанскій нужно отнести къ звѣздѣ Цолбонъ (Венера), какъ объ этомъ говорится въ моей книгѣ „Вост. мотивы“ стр. 190, такъ прилагательное астраханскій могло появиться въ этой загадкѣ потому, что имя Ас-тарханъ прилагалось къ какому-то созвѣздію или къ какой-то звѣздѣ. Связь осетинскаго Уас-тырги съ созвѣздіемъ Оріонъ даетъ поводъ догадываться, что въ имени этого созвѣздія стоялъ членъ тарханъ или тарканъ. Передъ нами два парныхъ сочетанія Уас-тарканъ и Ас-тарханъ; между первыми членами разница небольшая. Можно предположить, что Ас-тарханомъ назывался Оріонъ.

Вс. Миллеръ, переводя членъ уас словомъ святой, не указываетъ корня этого слова. Если обратиться въ своихъ поискахъ къ восточнымъ даннымъ, то слѣдуетъ прежде всего перебрать встрѣчающіяся въ преданіяхъ Азіи приставки къ термину тарханъ. Въ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ выступаютъ „семь паршивыхъ тархановъ“, долонъ ходжугуръ-тарханъ. Монгольскій языкъ позволяетъ опускать слогъ гу; вѣроятно этимъ путемъ явилось имя Гужиръ; такъ называется въ одномъ бурятскомъ преданіи основатель кузнечнаго дѣла, который преданіемъ помѣщается на небѣ и ставится въ среду небожителей (Н. Н. Агапитовъ и М. Н. Хангаловъ, Матеріалы для изуч. ша-

манства въ Сибири стр. 21). Ходжугуръ по-монгольски паршивый, коростлявый, а также человекъ облысѣвшій отъ корость. Въ турецкихъ языкахъ монгольскому ходжугуръ соотвѣтствуетъ слово тасъ, которое въ сказкахъ часто спаривается съ словомъ таракай. Тасъ значитъ плѣшивый, безволосый, а сочетаніе тасъ-таракай всегда дается пастуху; такъ въ киргизской сказкѣ Козу-Курпешъ идетъ искать свою суженую. Встрѣчаетъ Тасъ-таракай, который пасетъ ея овецъ. Убиваетъ его, одѣвается въ его рубище и пригоняетъ стадо въ ауль. Таракай вѣроятно тарканъ съ другимъ окончаніемъ. Тасъ стоитъ первымъ членомъ въ сочетаніи, т. е. на мѣстѣ формы асъ, которая входитъ въ составъ сочетанія ас-тарханъ. Въ одной сойотской сказкѣ вмѣсто Тасъ-таракай стоитъ Бузыкай-Таракай (Очерки с.-з. Монголіи IV стр. 345). Въ сказкѣ таранчей, которая представляетъ вариантъ киргизской сказки о Козу-Курпешѣ, первый членъ замѣненъ формой Бозы (Бозы-Кѳрпешъ) (Radlof Proben VI, 211). Въ алтайскомъ преданіи богатырю Тѳрѳнъ-Музыкаю приписываются черты монгольскаго Гэсэра (см. выше, стр. 43). Изъ этихъ данныхъ вытекаетъ заключеніе о тождественности формъ тасъ, бозы, музы, козу. Въ „Вост. мотивахъ“ приведены указанныя ориенталистомъ du Mailla вариации имени Эсэге, отца Чингисъ-хана Pesoukaï, Pisouka, Mysuka, Jesuka (Вост. Мотивы стр. 70). Въ телеутскомъ вариантѣ киргизской сказки Козу-Курпешъ имени Курпешъ совсѣмъ нѣтъ. Герой сказки называется Козика.

Если Курпешъ имѣетъ отношеніе къ имени Курбистанъ (въ алтайскомъ) или Хормустень (въ монгольскомъ) — такъ называется царь неба — то Бузы стоитъ на мѣстѣ учъ, которое приставляется къ имени Курбистанъ въ алтайскомъ и гурбы къ Хормустень въ монгольскомъ *).

При терминѣ тарханъ пока число три не встрѣчено. Въ повѣсти о Гэсэрѣ насчитывается семь тархановъ, по-монгольски долонъ-тарханъ (по-татарски джеты-тарханъ). Семь встрѣчается и при словѣ тасъ, джеты-тасъ, семь коростлявыхъ зятьевъ (Оч. с.-з. Монголіи IV стр. 345). Въ

*) Учъ-Курбистанъ и Гурбы-Хормустень.

одной алтайской сказкѣ та же форма понята иначе. Не семь тасовъ, а вонючій тась, джиды-тась. Имя ась тюрками ю. Сибири дается разнымъ видамъ *Mustella*. Нѣкоторымъ видамъ этого рода дается прилагательное «зловонный» — джиды, джидыгъ, джидокъ (Оч. с.-з. Монголіи IV стр. 160). Изъ сочетанія двухъ этихъ терминовъ получается джиды-ась, очень близкое къ Джеды-тась.

Существовалъ ли въ Поволжьи обычай, подобный монгольскимъ странствованіямъ дархатовъ, отыскивающихъ новорожденного сына неба, объ этомъ прямыхъ свидѣтельствъ не сохранилось. Однако терминъ тарханъ распространенъ въ Поволжьи. Въ Толковомъ словарѣ у Даля тарханы — скупщики деревенскаго сырья: холста, льна, щетины, мерлушекъ и проч. (тмб. пен. сар. губ.); по внутреннему своему значенію этотъ институтъ не напоминаетъ монгольскихъ дархатовъ, но переносъ монгольскаго термина на прасола или купца могъ быть вызванъ внѣшними чертами; ритмическимъ появленіемъ тархановъ въ мѣстности: оживленіемъ, которое, они вносили въ захолустье и проч. Если хазарскіе хазарь-хаганы не были потомственной династіей, а были живыми онгонами хазарскаго народа, вродѣ нынѣшнихъ монгольскихъ гегеновъ, новое воплощеніе которыхъ отыскивается, когда умретъ старый гегенъ, то можно допустить, что и хазарская Астраханъ выпускала въ страну пословъ для отысканія вновь народившагося хазарь-хагана*).

Слѣды легенды о странствующихъ сысынахъ можно видѣть въ распространенныхъ въ русскомъ народѣ легендахъ о странствующихъ святыхъ, которые оказываютъ людямъ разныя благодѣянія; святые упоминаются въ числѣ двухъ, а иногда и трехъ. Иногда въ нихъ встрѣчается и ребенокъ, найденный въ степи; въ малорусской сказкѣ женщина закапываетъ своего сына «на шляху»; Богъ, св. Петро и св. Павель, странствуя по землѣ, находятъ ре-

*) При поискахъ вновь народившагося Чингисъ-хана и новаго воплощенія умершаго гегена одна сходная подробность: ламы передъ новорожденнымъ мальчикомъ, въ которомъ они подозреваютъ возродившагося гегена, выставляютъ предметы, принадлежавшіе покойному. Ребенокъ бросится къ вещамъ со словами: «это моя чашка», и т. п.

бенка, вырываютъ его изъ земли, даютъ ему имя Тромъ-сынъ и воспитываютъ (см. Чубинскій, Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Зап.-Рус. край, томъ II стр. 337*).

Я догадываюсь, какъ я раньше это сдѣлалъ по поводу легенды о св. Георгіи и Амиранѣ (см. выше стр. 78), что въ первоначальной редакціи три странствующихъ святыхъ не случайно нашли брошеннаго ребенка, а пошли завѣдомо найти его.

Третій обрядъ, соединяемый съ именемъ Чингисъ-хана, совершается въ Ордосѣ: это таилганъ (см. выше стр. 28). Выше были указаны параллели къ преданію о сынѣ неба Гэсэрѣ въ русской легендѣ о св. Егоріи. Такъ какъ съ этимъ лицомъ связанъ культъ, то въ культовыхъ легендахъ о немъ можно пытаться отыскать слѣды сѣв.-азиатскихъ обрядовъ. Съ именемъ св. Георгія въ окрестностяхъ храма Илори въ Абхазіи связанъ языческій обрядъ: приношеніе въ жертву святому быка, сваренные кусочки котораго раздавались народу, какъ святая мощи. За кусочками мяса быка св. Георгія Илорскаго слали въ Абхазію гонцовъ цари Имеретинскіе, владѣтельные князья Мингрелии, Гуріи и Сванетіи (А. Н. Веселовскій. Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ стр. 62). Наканунѣ дня св. Георгія храмъ запирается. На другой день утромъ, въ запертомъ храмѣ находятъ быка. Мѣстные жители вѣрятъ, что быка приноситъ самъ св. Георгій. Интересно сравнить съ этимъ повѣрьемъ шенкурскія и олонекія повѣрья на сѣверѣ Россіи. Тамъ существуетъ обрядъ закланія быка въ Ильинъ день. Къ этому дню варятъ братское пиво. Мясо быка выставляютъ около церкви и послѣ благословенія его священникомъ раздаютъ народу. Въ нѣкоторыхъ деревняхъ этого района

*) Въ другой сказкѣ, помѣщенной въ томъ же собраніи г. Чубинскаго, младенецъ былъ унесенъ орломъ въ лѣсъ и положенъ въ гнѣздо. Здѣсь его нашли три брата, дали ему имя Треть-сынъ Борисъ и воспитали его (ib., стр. 290). У Драгоманова (Малорусскія народныя преданія и рассказы стр. 286) помѣшена сказка «Тремсинъ, Жаръ-птица и Настасья прекрасная изъ моря», близкая къ сказкѣ г. Чубинскаго о Треть-сынѣ Борисѣ. Дитя, занесенное орломъ въ гнѣздо, находятъ, вмѣсто трехъ святыхъ, три разбойника.

утверждаютъ, что прежде приносили въ жертву не быка, а оленя, который самъ выбѣгалъ изъ лѣса къ братскому пиву, но послѣ того, какъ однажды олень почему то замѣшался, нетерпѣливые крестьяне утомились ждать и зарѣзали вмѣсто оленя быка, запоздавшій олень хотя и выбѣжалъ, но увидѣвъ, что вмѣсто него зарѣзанъ быкъ, вернулся въ лѣсъ и больше въ Ильинъ день не появлялся.

Отъ г. Ешевскаго, уроженца Олонецкой губ., я слышалъ рассказъ, что въ его родномъ селѣ (кажется онъ называлъ его селомъ Межовскимъ), такъ же ежегодно къ Ильину дню выбѣгалъ къ братскому котлу олень; его кололи, отрѣзывали уши и относили ихъ въ алтарь церкви. Онъ помнилъ, что во время своего дѣтства онъ видѣлъ въ алтарѣ тридцать паръ оленьихъ ушей, прибитыхъ къ стѣнѣ. Нельзя не обратить вниманія на то, что повѣрье о жертвенномъ животномъ, появляющемся во время обряда безъ участія мѣстнаго населенія, приурочено и къ имени св. Ильи. Изъ лицъ былиннаго эпоса только съ однимъ Ильей связанъ культъ. Въ Кіево-Печерской лаврѣ указываются его мощи.

Связывалось-ли что-нибудь подобное повѣрью кавказскому и шенкурскому съ жертвоприношеніемъ въ Ордо-сѣ, неизвѣстно, но существованіе такого повѣрья и тамъ предположить возможно, въ виду сибирскихъ инородческихъ повѣрій о медвѣдѣ. Сибирскіе инородцы вѣрятъ, что медвѣдъ небснаго происхожденія; это «сынъ неба», который спустился на землю и обращенъ въ звѣря*). Онъ и теперь сохраняетъ въ себѣ черты своего небснаго происхожденія: онъ всевѣдущъ. Онъ предвидитъ угрожающую ему опасность отъ охотника и если бываетъ убитъ, то это значитъ, что онъ самъ захотѣлъ отдать себя въ жертву человѣку (Оч. с.-з. Монголіи IV стр. 753). У гилъковъ во время т. наз. «медвѣжьихъ праздниковъ» медвѣдя, обреченнаго въ жертву, привязываютъ къ столбу.

*) Отъ первобытнаго наблюдателя не могла укрыться походка медвѣдя, за которую онъ получилъ у русскаго человѣка прозвище „косолапаго“. Не отсюда ли явилось представленіе о хромомъ сынѣ неба (о хромомъ Темирѣ и друг.)?

Стрѣлокъ, прицѣлившись, выжидаетъ, когда медвѣдь повернется къ нему мѣстомъ, ударъ стрѣлы въ которое будетъ смертельнымъ. Объ этомъ моментѣ выражаются: медвѣдь показываетъ (самъ) мѣсто (Этн. Обзор., ст. Штернберга).

Выше были рассмотрѣны параллели къ сказаніямъ о Гэсэрѣ, Иринь-Сайнѣ и Чингисъ-ханѣ. Осталось нетронутымъ имя Цорось или Чорось, какъ сынъ неба называется въ калмыцкомъ преданіи. Это имя, вмѣстѣ съ легендой о немъ, занесено къ сѣв. подошвѣ Кавказа калмыцкой ордой въ XVII ст. (Палласъ, Sammlungen). Это имя могло быть перенесено сюда и въ болѣе раннюю эпоху. Среди легендарныхъ именъ южной Россіи есть Хорось; это имя города или крѣпости на низовьяхъ Дона. Легенда относится ко времени, когда въ ю. Россіи жила ногайская орда. Городъ былъ взятъ какимъ-то неприятелемъ посредствомъ такой же хитрости, при помощи которой Ольга взяла древлянскій Коростень (Искорость). Но эта тема не связана съ восточнымъ Чоросомъ или Цоросомъ, что дало бы право отождествлять Цороса съ Хоросомъ и Коростенемъ. Калмыки отождествляютъ своего Цороса съ Чингисъ-ханомъ (см. выше стр. 19), а въ лѣтописи, рассказывающей о Чингисъ-ханѣ, стоитъ эпизодъ о городѣ, взятомъ при помощи той же хитрости, какъ и Коростень. Если эта тема не находится при калмыцкомъ Цоросѣ, то она стоитъ при Цоросѣ монгольскомъ.

Въ Бійскомъ у., Томск. губ. записана сказка, главное лицо которой называется Коростой. Этотъ Короста былъ ребенкомъ вмѣстѣ съ матерью посаженъ въ бочку и брошенъ въ море (Зап. Краснояр. Подъотд. Географ. О-ва по этн., т. I, в. I, стр. 63), т. е. съ нимъ было сдѣлано то же самое, что и съ Чингисъ-ханомъ. Эта связь Чингисъ-хановскихъ темъ съ именами Коростень и Короста, которая замѣчается на западѣ, если можно будетъ допустить переходъ Цорос—Корось, служитъ признакомъ того, что въ южную Россію были занесены восточныя легенды о сынѣ неба Чингисъ-ханѣ—Цоросѣ.

ГЛАВА V.

Св. Егорій и Илья Муромецъ.

Илья и Егорій. Фигура, сидящая на деревѣ. Соловей разбойникъ. Илья Муромецъ и сказка о Бормѣ. Пилигримъ, Егорій и Гесэръ.

Намеки на близкія отношенія Ильи къ Егорію есть и въ русскихъ былинахъ. Въ русской литературѣ была высказана догадка, что подъ именемъ богатыря Святогора былины скрывается Егорій Храбрый духовнаго стиха. (Въ пермской сказкѣ—Егоръ-Святогоръ или Егоръ-Златогоръ; см. Зеленинъ „Великорусскія сказки Пермск. губ.“, Петроградъ 1914 г., стр. 162). Святогоръ встрѣчается въ былинахъ только рядомъ съ Ильей Муромцемъ. Въ одной былинѣ Святогоръ наѣзжаетъ на Илью Муромца, сидящаго на деревѣ; это странное положеніе, не соответствующее не только характеру Ильи Муромца, но и всякому другому главному дѣйствующему лицу въ богатырской былинѣ, напоминаетъ скорѣе Соловья Разбойника, или сидящаго на деревѣ Палугрима смоленской сказки. Хотя контекстъ этой сцены не даетъ подробностей, сходныхъ съ смоленской сказкой, тѣмъ не менѣе наводитъ на мысль: не было ли былины, главнымъ дѣйствующимъ лицомъ которой былъ Егорій, и что эта былина развивалась сходно съ смоленской сказкой: Егорій, подобно Игрѣ Играевичу, наѣзжалъ на дубъ, на которомъ вмѣсто Палугрима, сидѣлъ Илья Муромецъ. Эта догадка вызываетъ желаніе разсмотрѣть параллельно, съ одной стороны, былину объ Ильѣ Муромцѣ, съ другой цѣпь инцидентовъ, связанныхъ съ именами Игра Играевичъ и Борма.

Въ смоленской сказкѣ за эпизодомъ съ Палугримомъ слѣдуетъ рассказъ о похищеніи чудотворныхъ предметовъ. Въ былинѣ объ Ильѣ такого эпизода нѣтъ, но существованіе его подозрѣвать можно, на что мною уже было указано (Вост. мотивы стр. 703); подѣвзая къ Соловью Разбойнику, Илья спрашиваетъ его, гдѣ скрыты его сокровища. Сказки объ Ильѣ, которыми пользовался академикъ А. Н. Веселовскій (Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ, т. I, вып. 3: сказка № 44), даютъ понятъ, что Со-

ловей Разбойникъ стоитъ на мѣстѣ сторожа какаго-то царства, въ которое Илья зачѣмъ-то ѣдетъ (за драгоценностями?). Если Илья привозилъ какуюнибудь добычу, то рассказъ объ этомъ нужно было бы искать около князя Владимира. Но Илья никакихъ сокровищъ Владимиру не доставляетъ, а привозитъ только Соловья. Какъ будто бы Соловей и есть привезенное сокровище. Выше приведена тюрко-монгольская сказка объ Иринѣ-Сайнѣ и указано на сходство одного ея инцидента съ рассказомъ о Соловьѣ. Другое монгольское сказаніе рассказываетъ, что птица Канъ-Кередэ сама приноситъ драгоценное дерево сандалъ; этотъ инцидентъ рассказанъ въ сходныхъ чертахъ съ западно-европейскими легендами о приносѣ драгоценныхъ камней (Вост. мотивы, стр. 657). Есть нѣкоторое созвучіе въ имени птицы Кередэ съ тюрко-монгольскимъ словомъ эрдені (драгоценный камень).

Слѣдующій за похищеніемъ дорогихъ предметовъ эпизодъ мы беремъ изъ сказки о Бормѣ. Похититель попадаетъ въ пещеру одноглазого людоеда. Намекъ на этотъ эпизодъ въ сказкѣ объ Ильѣ Муромцѣ можно усматривать въ рассказѣ о встрѣчѣ Ильи Муромца съ слѣпымъ богатыремъ. Раньше этотъ инцидентъ былъ записанъ Д. Минаевымъ, какъ отдѣльный эпизодъ внѣ комбинаціи съ другими инцидентами. Слепой богатырь названъ Старчищемъ-Многолѣтищемъ Билогремищемъ (Вост. мотивы, стр. 702, Этн. Обзор. 1891 г., стр. 103). Въ пермской сказкѣ этотъ инцидентъ вставленъ въ сказку объ Ильѣ Муромцѣ (Зеленинъ „Великорусскія сказки Пермск. губ.“, стр. 163); Илья Муромецъ нагналъ Егора-Святогора и ѣдетъ съ нимъ вмѣстѣ; Святогоръ предлагаетъ ему захватить къ его отцу и совѣтуетъ Ильѣ, здороваясь, не протягивать слѣпому старцу руки, а подать желѣзную палицу; слѣпой старикъ сжалъ палицу и изъ обоихъ концовъ выжалъ сокъ. Рассказы о слѣпомъ богатырѣ, обнаруживающемъ громадную силу, распространены на сѣв. Кавказѣ. Я думаю, что этотъ эпизодъ передавался въ другой редакціи: Егорій Храбрый (=Егоръ-Святогоръ) попадалъ въ пещеру къ одноглазому людоеду Билогремищу, выжигалъ ему послѣдній глазъ и убѣгалъ изъ пещеры.

Слѣдующій эпизодъ въ сказкѣ о Бормѣ—плѣнъ коварной красавицы. Женщина приглашаетъ каждаго, захватившаго къ ней гостя, отдохнуть на кровати; кровать проваливается, и гость попадаетъ въ глубокій погребъ, гдѣ сидятъ многіе другіе плѣнники, попавшіе туда ранѣе; въ нѣкоторыхъ вариантахъ въ погребѣ русской Цирцеи уже сидѣло сорокъ царей, сорокъ царевичей, сорокъ королей, сорокъ королевичей. Число сорокъ стоитъ и въ предыдущемъ инцидентѣ той же былины „Три поѣздки Ильи Муромца“, гдѣ Илья наѣзжаетъ на сорокъ или на сорокъ тысячъ разбойниковъ. Сорокъ по татарски кирк или кырк. *)

Илья Муромецъ убиваетъ красавицу, спускается въ погребъ и освобождаетъ всѣхъ ея плѣнныхъ. Это не походитъ на конецъ эпизода, какъ онъ разсказывается въ сказкѣ о Бормѣ; скорѣе можно этотъ эпизодъ принять за нисхождение богатыря въ адъ. Погребъ—это царство Ерлика. По алтайскимъ представленіямъ, на пути въ царство Ерлика есть семь заставъ (поудакъ по-алтайски); одна изъ заставъ—безстыдныя нагія женщины, которыя нападаютъ на всякаго, проходящаго мимо нихъ и обольщаютъ своими ласками; кто имъ поддается, тотъ попадаетъ въ царство Ерлика. Если этотъ эпизодъ изъ былины объ Ильѣ Муромцѣ есть нисхождение въ адъ, то онъ замѣтно отличается отъ того, какъ эта тема разработана въ духовномъ стихѣ объ Егоріи и въ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ. Въ духовномъ стихѣ Егорій освобождаетъ изъ ада трехъ сестеръ и иногда мать, и только; еще менѣе выводитъ изъ ада Гэсэръ: онъ освобождаетъ только одну свою мать. Ближе будутъ дюрбютская сказка объ Иринѣ-Сайнѣ и дюрбюто-буддійская легенда объ Аю-бодисаттѣ; Иринѣ-Сайнѣ спускается въ адъ и выводитъ изъ него всѣхъ заключенныхъ. То же дѣлаетъ и Аю-бодисатта при помощи святого коня (см. выше, стр. 40). Если погребъ красавицы въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ есть дѣйствительно адъ, то значитъ здѣсь на мѣстѣ Ер-

*) Большая медвѣдица по-киргизски называется «каракше», окончаніе ше можетъ быть отброшено (ср. Джирен-ше, Джангбыр-ше); въ алтайскомъ языкѣ есть слово «каракчинъ», что значитъ «красавица».

лика стоитъ женщина; это не соотвѣтствуетъ тюрко-монгольскимъ представленіямъ объ адѣ и его царѣ, а напоминаетъ темную страну Похиюлы въ финской Калевалѣ и какую-то сѣверную область представленій енисейскихъ остяковъ, куда удаляются души умершихъ *).

И такъ, для построения былины объ Егоріи Храбромъ духовный стихъ о немъ даетъ только одинъ эпизодъ: нисхождение въ адъ. Чтобы надъ этимъ концомъ надстроить цѣлое зданіе былины по схемѣ, которая намъ внушается сказками объ Игрѣ Игравичѣ и Бормѣ Ярыжкѣ, многого не достаетъ; не достаетъ сцены съ человѣкомъ, сидящимъ на деревѣ, не достаетъ добыванія дорогихъ предметовъ, не достаетъ эпизода съ одноглазымъ людоедомъ и сказки о коварной красавицѣ. За исключеніемъ разсказа о красавицѣ, нѣтъ этихъ матеріаловъ и въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ и Святогорѣ, но въ ней разсѣяны намеки на эти темы. На эпизодъ съ Пилигримомъ на деревѣ намекаетъ разсказъ о Святогорѣ, наѣхавшемъ на Илью Муромца, сидящаго на деревѣ. На добываніе драгоцѣнностей намекаютъ вопросы Ильи Муромца Соловью, гдѣ скрыты его сокровища. Слѣдъ разсказа объ одноглазомъ людоедѣ чувствуется въ записи Минаева о встрѣчѣ Ильи Муромца съ Билогремищемъ; я думаю, что въ старой редакціи это былъ разсказъ о встрѣчѣ Святогора съ Билогремищемъ.

Опираясь на эти соображенія, предполагаемая былина можетъ быть построена въ такомъ видѣ: богатырь (Егорій Храбрый или Егоръ-Святогоръ) уже изъ родительскаго дома выѣзжаетъ съ порученіемъ князя (Владимира) добыть

*) Параллельная смѣна эпизодовъ: сначала приобрѣтеніе дивнаго предмета, потомъ плѣнъ у красавицы, замѣчается въ сказаніи о Викрамидитѣ. Въ монгольскомъ сказочномъ сборникѣ Арджи-Борджи я усматриваю указанія на схему сказки о добываніи эрдени, именно въ разсказѣ о разливіи рѣчки и о плывущемъ на ней человѣческомъ тѣлѣ, въ бедрѣ котораго скрытъ камень Чинтамани, Викрамидитѣ вырѣзываетъ его (см. выше стр. 42). За этимъ тотчасъ слѣдуетъ разсказъ о красавицѣ Наранѣ (солнце) и о находящихся у ней въ плѣну царевичахъ. Наранѣ сидитъ молча; всѣхъ гостей, пришедшихъ къ ней и не сумѣвшихъ вывести ее изъ молчанія, она опускаетъ въ погребъ. Уже 500 неудачниковъ томятся въ ея погребѣ. Викрамидитѣ разрѣшаетъ ея чары, освобождаетъ заключенныхъ и женится на красавицѣ (А. Н. Веселовскій, Сказ. о Соломонѣ и Китоврасѣ, стр. 20).

сокровища (чудотворныя вещи?); онъ ѣдетъ въ царство, гдѣ эти вещи хранятся. На дорогѣ въ это царство онъ встрѣчаетъ сторожа его границъ; потомъ достигаетъ царства, силой или добромъ приобрѣтаетъ вещи и ѣдетъ къ князю, пославшему его; по дорогѣ попадаетъ къ кривому или слѣпому людоѣду, а затѣмъ спускается въ погребъ коварной красавицы.

Противъ этой схемы въ былинѣ объ Ильѣ есть лишній эпизодъ—бой отца съ сыномъ, но онъ въ проектированной выше схемѣ легко можетъ помѣститься въ сторожѣ, который охраняетъ царство; въ дюрбютской сказкѣ объ Иринѣ-Сайнѣ, объ отношеніи къ которой русской сказки объ Ерусланѣ Лазаревичѣ, а черезъ нее къ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ, мною было указано въ другомъ мѣстѣ (Очерки с. 3 Монголіи, т. IV стр. 912; Вост. Мотивы, стр. 290), богатырь Иринѣ-Сайнѣ наѣзжаетъ на сторожа царства Тотурхая и вступаетъ съ нимъ въ поединокъ; потомъ разъясняется, что это его старшій братъ.

Связь былины объ Ильѣ Муромцѣ съ сюжетомъ духовнаго стиха объ Егоріи Храбромъ обнаруживается также изъ сравненія съ народными сказками объ Ильѣ Муромцѣ. Объ этой связи писалъ академикъ А. Н. Веселовскій въ своей статьѣ «Большой стихъ о Егоріи и сказка объ Ильѣ и Змѣѣ» (Жур. Мин. Нар. Прос., часть ССLXIX, отд. 2, ст. 61). Веселовскій приводитъ четыре сказки, въ которыхъ Илья является змѣеборцемъ, вродѣ Егорія Храбраго. Наиболѣе полная параллель находится въ сказкѣ, записанной Эварницкимъ. Передаю ея содержаніе по Веселовскому. Илья—сидѣнь, царевна обречена на съѣденіе змѣю; Илья убиваетъ змѣя и засыпаетъ, положи голову на колѣни царевны. Бондарь отрубаетъ Ильѣ голову, присваиваетъ побѣду надъ змѣемъ себѣ. Царевну хотятъ выдать замужъ за бондаря. Господь воскрешаетъ Илью. Царевна узнаетъ своего настоящаго освободителя; бондарь казненъ. Затѣмъ Веселовскій приводитъ преданія о св. Георгіи, въ которыхъ находятся сходныя съ этими сказками черты. Сближая эти матеріалы, Веселовскій задаетъ вопросъ: Въ какихъ отношеніяхъ стоятъ сказки

объ Ильѣ змѣборцѣ къ былинамъ о немъ, не знающимъ этого сюжета? Должны ли мы предположить случайное примѣненіе сказочнаго мотива о змѣборцѣ къ имени Ильи, или это примѣненіе не случайное, а въ былинахъ объ Ильѣ были и еще распознаваемы данныя, его объясняющія?» Къ этому Веселовскій прибавляетъ: «я стою за послѣднее.»

Къ этимъ соображеніямъ Веселовскаго я добавлю нѣсколько своихъ. Въ Верхоянскомъ уѣздѣ Худяковымъ записана русская сказка о старцѣ Пилигримѣ. Царь держитъ этого Пилигрима заточеннымъ въ тюрьму. Сынъ царя выпускаетъ его нечаянно на свободу; улетая, Пилигримъ говоритъ царевичу, что онъ будетъ являться къ нему на помощь при первомъ его призывѣ, когда тотъ очутится въ бѣдѣ. Царь, разсердившись на сына, изгналъ его изъ царства, давши ему въ спутники одного изъ своихъ слугъ. Послѣдній присваиваетъ себѣ званіе царевича. Царевичъ принужденъ служить у чужеземнаго царя конюхомъ и исполнять трудныя порученія. Тутъ къ нему является на выручку Пилигримъ; онъ носитъ его на своемъ коврѣ-самолетѣ, приводитъ его къ своей матери, которая даетъ ему напитокъ, одаряющій силой. Эта мать Пилигрима стоитъ на мѣстѣ старичка, старцевъ, пилигримовъ, которые даютъ Ильѣ Муромцу выпить пива, отчего въ немъ прибываетъ сила. Этотъ мотивъ устанавливаетъ связь верхоянской сказки съ былиной объ Ильѣ. Въ концѣ сказки рассказъ о томъ, какъ дочь царя была обречена семиголовому чудовищу—морскому царю.

На царство наступаетъ семиголовый морской царь и требуетъ царскую дочь въ замужество; дѣвицу выводятъ въ поле. Царевичъ убиваетъ злого царя, но слуга приписываетъ его подвигъ себѣ. Затѣмъ царевна раскрываетъ истину, и слуга казненъ (Худяковъ. Верхоянскій Сборникъ. Записки Восточ.-сиб. Отд. Им. Рус. Географ. Общ., по этнограф., т. I., вып. 3.).

Вторая половина верхоянской сказки очень сходна со сказкой Эварницкаго, только начало расходится, но и въ немъ есть намеки на былину объ Ильѣ. Пилигримъ сидитъ заточенный въ тюрьмѣ—мотивъ о неподвижномъ

положеніи, который въ былинѣ преобразился въ сидѣнье сиднемъ. Въ былинѣ старцы поятъ Илью Муромца напиткомъ, дающимъ силу. Въ верхоянской сказкѣ мать Пилигрима такимъ же напиткомъ поитъ царевича. Возникаетъ вопросъ: случайно-ли этотъ напитокъ въ верхоянскую сказку попалъ изъ былины объ Ильѣ, или онъ находился въ общемъ источникѣ и былины и сказокъ? Я склоняюсь къ послѣднему предположенію. Я предполагаю, что былъ общій источникъ для былины и для сказокъ, что въ немъ говорилось о какомъ-то персонажѣ Пилигримѣ, которому приписывалось неподвижное положеніе. Въ нашихъ преданіяхъ Пилигримъ является въ четырехъ случаяхъ: 1) въ былинѣ о Василии Буслаевѣ, 2) въ смоленской сказкѣ объ Игрѣ и Палугримѣ, 3) въ верхоянской сказкѣ и 4) въ сказкѣ (пермской) о Святогорѣ, гдѣ можно предполагать, что отцу Святогора давалось имя Бѣлогремище. Въ верхоянской сказкѣ царевичъ не имѣетъ имени, но такъ какъ онъ пользуется покровительствомъ Пилигрима, подобно смоленскому Игрѣ, и Пилигримъ носить его на коврѣ по воздуху, что напоминаетъ смоленскаго Пилигрима, дающаго Игрѣ коня, способнаго взлетать выше городской стѣны, то можно думать, что царевичъ въ верхоянской сказкѣ тоже назывался Игрѣй или Егоріемъ.

Тотъ же Егорій является и подъ видомъ Святогора; поэтому-то рядомъ съ нимъ въ былинѣ и стоитъ персонажъ, которому и позволяется присвоить имя Бѣлогремище.

Духовный стихъ не говоритъ о смерти Егорія Храбраго, но былины рассказываютъ о смерти и Святогора и Ильи; рассказы объ этихъ двухъ смертяхъ не отличаются самостоятельностью; смерть одного богатыря походитъ на смерть другого: оба богатыря окаменѣваютъ. Святогоръ ложится въ гробъ, найденный на пути; Илья покрываетъ его крышкой; гробъ покрывается желѣзными обручами навѣки; Святогоръ умираетъ; въ вариантѣ окаменѣваетъ въ гробу (Зеленинъ, Великорусскія сказки Пермск. губ. Петроградъ, 1914 г., стр. 164). Въ вотяцкой сказкѣ смерть въ гробу перенесена на Илью (Ж. М. Н. П. XVI

А. Веселовскій «Большой стихъ объ Егоріи», стр. 66). О смерти Ильи два варианта: или онъ приплываетъ въ Кіевъ въ гробу и превращается въ мощи, которыя теперь лежатъ въ пещерахъ Кіево-Печерской лавры, или, убѣгая изъ побоища съ нездѣшною силой, забѣгаетъ въ пещеру и тамъ окаменѣваетъ. Здѣсь, какъ и въ былинѣ о Василии Буслаевѣ, смерть, кажется, постигаетъ богатырей за похвальбу. Въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ и Святогорѣ, богатырь говоритъ: «если бы столбъ отъ земли до неба и кольцо на немъ, я бы перевернулъ весь міръ». Въ былинѣ «Какъ перевелись на Руси богатыри» Илья вызываетъ на бой «силу небесную, нездѣшную». Эта похвальба завравшагося богатыря сближаетъ Илью Муромца съ кавказскимъ Амираномъ. Богъ прибавилъ силы Амирану, и онъ вызываетъ на бой самого Бога; исторія кончается тѣмъ, что Амиранъ навѣки заточенъ въ пещерѣ. Кстати, укажу здѣсь на одну подробность, которая сближаетъ кавказское преданіе съ русской былинной. Какъ извѣстно, въ былинѣ есть разсказъ о неподъемной сумкѣ. Въ пермской сказкѣ объ Ильѣ Муромцѣ (Зеленинъ, стр. 162) богатыри Святогоръ и Илья наѣзжаютъ на старуху, которая обронила пестерюшку и проситъ богатырей поднять ее; сама она стара, у нея болитъ поясница. Ни Илья, ни Святогоръ поднять пестерюшку не могутъ. Старуха иронизируетъ на счетъ ихъ богатырской силы. Въ кавказскомъ преданіи Амиранъ встрѣчаетъ похоронную процессію; везутъ тѣло богатыря Андрероба; одна нога скатилась съ тѣлги и пашетъ землю; мать Андрероба, провожающая тѣло сына, проситъ Амирана поднять ногу и положить въ тѣлгу. Амиранъ не можетъ. Старушка произноситъ нѣсколько презрительныхъ словъ о силѣ Амирана. Андреробъ былъ соперникомъ Амирана по физической силѣ. Первая половина этого имени имѣетъ сходство съ русскими былинными именами Ондронище и Бѣлояндрихъ, которые встрѣчаются въ былинѣ о Василии Буслаевѣ.

Восточно-европейскія данныя объ Егоріи находятъ свои дополненія въ зап.-европейскомъ эпосѣ (А. Н. Веселовскій «Разысканія въ области духовныхъ стиховъ»,

приложеніе къ XXXVII тому Записокъ Имп. Акад. Наукъ № 3 стр. 113, 115, 120). Въ сборникѣ Перси, ребенка Георгія пришлось вырѣзать изъ утробы матери. По сопоставленію съ другими данными, ребенокъ былъ зачатъ отъ дракона, т. е. сверхъестественнымъ зачатіемъ, подобно Гэсеру, мать котораго зачала въ тотъ моментъ, когда, спустившись къ источнику за водой, увидѣла внезапно представшій предъ нею какой-то сіяющій образъ. Вырѣзываніе изъ утробы можетъ быть принято за блуждающую подробность, прилипшую къ св. Георгію на западѣ, но связь, которая замѣчается въ кавказскомъ преданіи между Амираномъ и Уастырджи (Георгіи), позволяетъ думать, что вырѣзываніе изъ утробы, совершаемое такъ же и надъ Амираномъ, явилось на западѣ не независимо отъ кавказскаго преданія.

Въ румынской сказкѣ ребенокъ св. Георгій былъ брошенъ въ кустъ розы; коза вскормила его своимъ молокомъ. Эту подробность можно также отнести на счетъ Востока, если не дальняго, то ближняго; Чингисъ-ханъ и Цоросъ были брошены въ степи, дерево выкормило ихъ своимъ сокомъ. Румынское сказаніе ближе къ греческому о критскомъ Зевсѣ и къ славяно-русскому сказанію о Навуходносорѣ, которые такъ же были покинуты въ полѣ и были выкормлены козой.

Румынское преданіе ставитъ св. Георгія въ связь съ кузнечнымъ ремесломъ. Онъ поступаетъ въ обученіе къ кузнечному мастеру, дѣлаетъ успѣхи въ ремеслѣ, самъ себѣ куетъ мечъ и палицу.

ГЛАВА VI.

Христіанскіе апокрифы.

Резюме сдѣланныхъ соображеній. Евангеліе дѣтства Христа. Еврейская легенда объ Иегошуа. Русская сказка о Кошеѣ. Тангутскій ханъ Шидургу и его жена. Заговоръ Шидырвана. Русская сказка объ Охѣ. Тюркская сказка объ Идыге-би.

Теперь я вкратцѣ повторю все изложенное выше. Въ центральной Азіи существовалъ культъ сына неба. Легенда о сотвореніи міра изображала его участникомъ

въ мірозданіи. По окончаніи творенія сейчасъ же между двумя творцами возникъ разладъ. Помощникъ Творца превратился въ вѣчнаго протестанта. Въ преданіяхъ онъ изображается богатыремъ, ставящимъ своей задачей истребить всю живую тварь на землѣ. Рядомъ съ культомъ Творца, царя неба, образовался культъ его противника, Ерликъ-хана, мѣсто обитанія котораго указывалось въ темной подземной области. Ерликъ-хану давалось другое имя Ерке или Ерке-Хара, но оно за нимъ не удержалось.

Теперь монголы, буряты, сойоты и алтайцы всѣ знаютъ его подъ именемъ Ерликъ-хана, но слѣды имени Ерке-Хара находятся около имени Ерлика: въ нѣкоторыхъ сказкахъ именемъ Ерке-Хара называется его дочь (Никинфаровъ, Аносскій Сборникъ 59, 121, 188).

Кромѣ легенды о сынѣ неба, вступившемъ въ борьбу съ Творцомъ, изъ наблюденій надъ жизнью звѣрей, прячущихся въ норы, возникли легенды о сынѣ неба, убитомъ на землѣ. Въ этихъ легендахъ сынъ неба изображается гонимымъ, невиннымъ страдальцемъ. На этой почвѣ возникали легенды о пригвожденномъ, распятомъ или обреченномъ на неподвижное положеніе. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ это казнь, на которую осужденъ злоумышленникъ, въ другихъ—это мученіе, назначенное деспотомъ, какъ напр., въ легендѣ о шаманѣ Бохоли-Хара (см. выше стр. 77). Можетъ быть и въ этомъ послѣднемъ случаѣ сынъ неба назывался Ерке-кара*).

*) У якутовъ «сынъ неба», Халанъ-Уола, стоитъ въ связи съ Млечнымъ путемъ, для котораго у нихъ нѣтъ имени, а вмѣсто имени они ставятъ описаніе представленія объ этомъ небесномъ явленіи. Они говорятъ: Халанъ уола ханисарыпанъ сырсыбытъ суола—«сынъ неба» гнался на лыжахъ (по мнѣнію рассказчика за оленемъ) и оставилъ слѣдъ (буквально—дорогу). Сообщено Г. Н. Черемныхъ, якутомъ съ р. Олекмы.

Это якутское преданіе слѣдуетъ сравнить съ остяцкимъ, записанъ г. Паткановымъ: Млечный путь есть слѣдъ отъ лыжъ, на которыхъ Тункъ-похъ гнался за лосемъ. Остяки отождествляютъ Тункъ-поха съ Папой Римскимъ русскихъ преданій: Тункъ-похъ, подобно послѣднему, съ мѣсяцемъ вмѣстѣ рождается и съ нимъ же вмѣстѣ умираетъ (Восточные мотивы, 293). Это совпадаетъ съ монгольскимъ представленіемъ объ Ерликѣ, т. е. съ изображеніями его въ буддійскихъ храмахъ въ видѣ человѣческой фигуры—съ бычьей головой. У якутовъ есть и тангара-уола; это прозвище они приписываютъ къ волку, но переводятъ эти слова не сынъ неба, а сынъ Божій. Въ «Восточныхъ мотивахъ», остяцкая легенда сопоставлена съ дюрбютской

Весь этотъ матеріалъ мы находимъ и къ западу отъ Уральскаго хребта. Отраженіе его наблюдается въ нижнемъ Поволжѣ, на сѣверной подошвѣ Кавказа. Сюда были перенесены и легенды и обряды, связанные съ культомъ центральной Азіи. На Кавказъ былъ перенесенъ обрядъ кузнецовъ; на востокѣ онъ былъ связанъ съ именемъ Чингисъ-хана, сына неба, на западѣ онъ стоитъ въ связи въ кавказскимъ Амираномъ, крестнымъ сыномъ Бога. Основной легендой о сынѣ неба на востокѣ можно назвать монгольскую повѣсть о Гэсэрѣ; ея отраженіе на западѣ заключается въ русскихъ сказкахъ объ Игрѣ Играевичѣ и о Бормѣ Ярыжкѣ или Федорѣ Бурмакинѣ, а также въ духовномъ стихѣ объ Егоріи Храбромъ. Кроме сказокъ эти отраженія наблюдаются также и въ былинахъ, Предлагаемая читателю книга указываетъ на былины о Василии Буслаевѣ и объ Ильѣ Муромцѣ, въ которыхъ можно подмѣтить нѣкоторое отношеніе къ только-что упомянутымъ сказкамъ. Наконецъ съ тѣмъ же духовнымъ багажомъ сѣверной Азіи можно поставить въ связь и нѣкоторые апокрифы.

Повѣсть о Гэсэрѣ можетъ быть раздѣлена на три части. Первая часть, какъ сказано выше, можетъ быть названа небеснымъ эпизодомъ жизни Гэсэра. Вторая и третья части—жизнь Гэсэра на землѣ. Вторая часть описываетъ дѣтство и юность Гэсэра, третья—его подвиги на благо людямъ. Въ послѣдней части ему придаются черты борца за правду, но исторія его дѣтства и юности описываетъ его безпардоннымъ озорникомъ, непочтительнымъ ко всему тому, за что онъ борется въ послѣдней части повѣсти. Словомъ, это дѣтство очерчено такими же отрицательными чертами, какъ дѣтство Христа въ апокрифическомъ «Евангеліи дѣтства Христа». Гэсэръ, пользуясь своей чудотворной силой, подводитъ товарищей своего дѣтства подъ наказаніе въ томъ же родѣ, какъ Хри-

сказкой объ Иринь-Сайнъ; на мѣстѣ Тункъ-поха Ахсахаль-адучи, бѣлобродый пастухъ (мѣсяць?) царскихъ табуновъ, который гонится за богатырскимъ конемъ, чтобы изловить его для Иринь-Сайна. Въ одномъ вариантѣ за конемъ гонится самъ царевичъ Иринь-Сайнъ. (Аинъ-Шайнъ; Никифоровъ. Авоскій Сборникъ, стр. 37).

стось въ исторіи съ кувшинами, только въ повѣсти о Гэсэрѣ вмѣсто кувшиновъ телята. Пастушки, товарищи Гэсэра, рѣжутъ телятъ, сѣдаютъ ихъ мясо, но оживить ихъ, какъ это дѣлаетъ Гэсэръ, они не могутъ.

Совершенно въ духѣ апокрифа о дѣтствѣ Христа построена одна русская сказка, которая сохранилась въ народной памяти въ двухъ версіяхъ; по одной версіи Христось или другой святой нанимается къ кузнецу въ работники; пользуясь своей чудотворной силой, святой перековываетъ старухъ на молодыхъ и обогащаетъ своего хозяина. Такая же чудотворная сила проявляется и въ другой версіи, но лица здѣсь другія: на мѣстѣ Христа здѣсь чортъ. Сказка разсказывается такъ: въ кузницѣ висѣло изображеніе чорта, и всякій разъ кузнецъ, принимаясь за работу, бралъ молотъ въ руки, наносилъ три удара въ лобъ нарисованному чорту и только потомъ принимался ковать. Чортъ вышелъ изъ терпѣнія и захотѣлъ отомстить кузнецу. Онъ явился къ нему подъ видомъ нанимающагося работника. Приходятъ въ кузницу старики и старухи и просятъ сдѣлать ихъ молодыми. Кузнецъ беретъ клещами за ноги стараго человѣка, кладетъ его въ горнъ, переворачиваетъ, потомъ переноситъ на наковальню, окунаетъ въ воду и вынимаетъ изъ воды молодымъ. Кузницу осаждаютъ престарѣлые посѣтители, и кузнецъ разбогатѣлъ. Послѣ этого работникъ проситъ расчета и уходитъ. Кузнецъ, думая, что и онъ можетъ по примѣру работника перековывать старыхъ людей, принимается за это дѣло. Но первый же опытъ оказался неудачнымъ. Онъ только сжегъ человѣка на горнѣ и былъ присужденъ къ висѣлицѣ (Афанасьевъ «Народныя русскія легенды» 1914 г. Казань, № 31 «Кузнецъ и чортъ» стр. 186, № 4 и 5 стр. 43 и 47. Гринченко «Этнограф. матеріалы, собранныя въ Черниговской и сосѣдней съ ней губерніяхъ» вып. I стр. 71—«Вовкъ та съватый Юрій». Чубинскій — «Труды этногр.-статистической экспедиціи въ Западно-Русскій край» т. I вып. I стр. 154. Записки Импер. Рус. Геогр. О-ва по отд. этн. т. XLII 1915 г. «Великорусскія сказки Вятской губ.» Зеленина «Кузнецъ и чортъ» стр. 149—150. Записки И. Р. Геогр. О-ва по отд.

этно. 1914 г. т. ХLI—«Великорусскія сказки Пермской губ.», сборникъ Зеленина стр. 340). Хитрое поведеніе одного лица, простоватость, рискованное самоуниженіе и разочарованіе другого лица,—все это напоминаетъ главу изъ повѣсти о Гэсэрѣ, описывающую дѣтство Гэсэра, и христіанскій апокрифъ о дѣтствѣ Христа; кажется какъ будто сказка о Христѣ и кузнецѣ—эпизодъ изъ этого апокрифа, вывалившійся изъ него. Нѣкоторые варианты рассказываются еще ближе къ рассказу апокрифа о чудѣ съ кувшинами; въ нихъ святой чудотворецъ разрубаетъ человѣческое тѣло на куски, перемываетъ ихъ и «складываетъ штука къ штукѣ, какъ старичекъ дунетъ, такъ штука съ штукой и склеивается». Свидѣтель хочетъ подражать чудотворцу. Онъ изрѣзалъ большое тѣло на части, перемылъ (ихъ), «складъ штука къ штукѣ, какъ дунетъ—такъ нѣтъ ничего!» (Афанасьевъ «Рус. народ. легенды» стр. 50).

На предъидущихъ страницахъ было указано, что культъ кузнецовъ находился въ тѣсной связи съ культомъ сына неба Чингисъ-хана; хранители останковъ Чингисъ-хана въ Ордосѣ, которые являются церемоніе-мастерами при совершеніи обрядовъ въ честь Чингисъ-хана, называются кузнецами (дархатъ). О Чингисъ-ханѣ было убѣжденіе, что въ молодости онъ занимался кузнечнымъ ремесломъ; можно предположить, что объ немъ рассказывали то же самое, что русская сказка передаетъ о Соломонѣ, а именно, что онъ былъ выброшенъ изъ родительскаго царскаго дворца, подобранъ кузнецомъ, выросъ въ домѣ послѣдняго и первые шаги своей жизни сдѣлалъ въ качествѣ кузнеца. Можетъ быть и Цороса, калмыцкаго сына неба, котораго калмыки отождествляютъ съ халхаскимъ Чингисъ-ханомъ, преданія также ставили въ связь съ кузнечной профессіей. И вотъ потому-то въ вариантѣ бійской сказки о Коростѣ, въ которой есть намеки на монгольское преданіе о Чингисъ-ханѣ, Коросту замѣщаетъ кузнеченочъ; Короста выброшенъ въ бочкѣ въ море вмѣстѣ съ несправедливо гонимой царицей, и выросши, реабилитируетъ ее и возвращаетъ во дворецъ; въ вариантѣ роль Коросты исполняетъ кузнеченочъ, т. е. сынъ кузне-

на, который былъ подброшенъ царицѣ вмѣсто ея собственнаго похищеннаго сына (Записки Красноярск. Подъотдѣла Географ. Об-ва, по этнографіи, т. I, в. I, стр. 118, № сказки 59).

Другой случай отраженія восточной легенды на западѣ можно видѣть въ еврейской легендѣ объ Игошуа (о Христѣ). Сначала я передамъ содержаніе еврейской легенды. Игошуа, сынъ женщины Маріамъ, описывается такими же отрицательными чертами, какъ и Христосъ въ апокрифическомъ «Евангеліи дѣтства Христа». Онъ презираетъ устансвленные и принятыя всѣми правила, и неуважительно относится къ старшимъ, ведетъ себя непозволительно и даже совершаетъ величайшее, съ еврейской точки зрѣнія, преступленіе: изъ Святаго святыхъ Иерусалимскаго храма похищаетъ имя Господне. Онъ проникаетъ въ храмъ, раздѣвшись донага, прячетъ имя Господне въ надрѣзъ, сдѣланный на икрѣ ноги, и уходитъ изъ храма благополучно*). Имя Господне даетъ ему сверхъестественную силу и, между прочимъ, способность летать по воздуху. Его хотятъ поймать и казнить, какъ самозванца, но окруженный толпой, онъ поднимается на воздухъ и ускользаетъ отъ рукъ правосудія. Иегуда беретъ изловить Игошуа; подобно ему, онъ проникаетъ въ храмъ, похищаетъ имя Господне, принимаетъ участіе въ погонѣ за Игошуа и когда тотъ взлетаетъ на воздухъ, Иегуда также взлетаетъ, поднимается еще выше и опрокидываетъ надъ головой противника сосудъ съ нечистой жидкостью, отчего талисманъ теряетъ свою силу. Опустившася на землю Игошуа ловятъ, хотятъ убить его, распявъ на крестѣ, но не могутъ: изъ какаго бы дерева ни сдѣлали крестъ, дерево распадается на щепы, и Игошуа остается невредимымъ. Опять палачей выручаетъ Иегуда;

*) Надрѣзъ на живомъ тѣлѣ, въ которомъ прячется похищаемый талисманъ, встрѣчается въ монгольскомъ преданіи; Абатай-ханъ, похитившій изъ тибетскаго храма святыню Эрдени-цзу (статую бога Гомо-Гуру), прячетъ ее въ надрѣзъ, сдѣланный въ кочкѣ верблюда и убѣгаетъ съ нею въ Монголію. Въ сказкѣ Арджи-Борджи, въ которой можетъ быть, то же кроется похищеніе эрдени, по рѣкѣ, уровень которой поднялся, плыветъ тѣло человѣка; въ этомъ тѣлѣ спрятано эрдени.

онъ знаетъ, что всѣ деревья и растенія получили благословленіе отъ матери Игошуа и потому не вредятъ ему; но она забыла капусту и Игоуда совѣтуетъ палачамъ распять Игошуа на кочерыжкѣ. Игошуа былъ распятъ на кочерыжкѣ и умеръ. Схема еврейской легенды прежде всего поражаетъ сходствомъ со схемой русской сказки о Кашеѣ Безсмертномъ. Иванъ Царевичъ два раза пытается вернуть свою жену, похищенную Кашеемъ, два раза онъ ее увозитъ, но Кашеѣ всякій разъ догоняетъ его. Кашеѣ торжествуетъ, потому что онъ ѣздитъ на необыкновенномъ конѣ, который летаетъ по воздуху. Этого коня онъ получилъ отъ Яги. У нея есть кобылица, которая родитъ необыкновенныхъ (крылатыхъ) жеребятъ; тому, кто нѣсколько ночей благополучно пропастъ ея кобыль, она даритъ жеребенка отъ необыкновенной кобылицы. Кашеѣ пропастъ ея кобылицъ положенное число ночей и получилъ жеребенка. Иванъ Царевичъ долженъ былъ продѣлать ту же службу, какъ Кашеѣ, и получить летающаго коня. Иванъ Царевичъ получаетъ жеребенка и снова предпринимаетъ увозъ своей жены, Кашеѣ догоняетъ его и его конь поднимается надъ головой Ивана Царевича, но конь послѣдняго также взвивается на воздухъ, поднимается выше Кашеѣ и ударомъ копыта убиваетъ его. Въ пермской сказкѣ (Зеленинъ Великорусскія сказки Перм. губ. стр. 63) конь Кашеѣ двукрылый, конь Ивана Царевича шестикрылый,

Схема въ обоихъ сказаніяхъ одна и та же. Два противника: одинъ всякій разъ торжествуетъ, потому что владѣетъ чудотворнымъ или чудеснымъ средствомъ. Въ одномъ случаѣ средству придана грубая вещественная природа: это летающій конь. Въ другомъ случаѣ средство это понимается въ болѣе тонкомъ духовномъ смыслѣ; тутъ какъ будто вмѣсто коня пріобрѣтается вѣщее знаніе. Въ обоихъ случаяхъ средство пріобрѣтается въ особомъ мѣстѣ: въ одномъ случаѣ это храмъ, въ другомъ жилище Яги. Въ обоихъ случаяхъ, чтобы одержать побѣду, одинъ изъ противниковъ долженъ продѣлать ту же самую процедуру для пріобрѣтенія чудодѣйственнаго средства, какую другой противникъ продѣлалъ раньше.

Смерть Кашея или Кошея въ русскихъ сказкахъ описывается различно. Въ одномъ случаѣ, чтобы восторжествовать надъ Кашеємъ, его противникъ добываетъ необыкновеннаго коня, который своимъ копытомъ и убираетъ Кашея. Въ другомъ случаѣ противникъ узнаетъ, что смерть Кашея спрятана въ яйцѣ. Онъ совершаетъ особую поѣздку для разыскиванія яйца, которое спрятано подъ корнями дуба, стоящаго на островѣ Буянѣ, среди океана; онъ добываетъ яйцо и разбиваетъ его, вмѣстѣ съ чѣмъ и Кашей умираетъ.

Тема этой второй версіи смерти Кошея не чужда и восточному фольклору. Между прочимъ она находится въ дюрбютской сказкѣ объ Иринь-Сайнѣ (Оч. с. з. Монголіи вып. IV стр. 45), а также въ бурятскомъ сказаніи о Хасарѣ, записанномъ г. Смолинымъ (Записки Троицко-савскаго отдѣл. Геогр. общества). Въ этомъ послѣднемъ содержится разсказъ о томъ, какъ Хасаръ участвуетъ въ предпріятіи сына неба, Чингисъ-хана, противъ тангутскаго царя Шидургу. Бурятское преданіе даетъ тангутскому царю тотъ же титулъ, который въ русскихъ сказкахъ присвоенъ и Кошею Безсмертному. Оно называетъ царя Шидургу безсмертнымъ, ухылъ-угэй. Смерть тангутскаго царя содержится въ трехъ пчелахъ, за которыми Хасаръ долженъ былъ ѣхать куда то далеко и переплывать черезъ море.

Лѣтопись называетъ Хасара братомъ Чингисъ-хана и также вводитъ его въ исторію о борьбѣ Чингисъ-хана съ тангутскимъ царемъ. Послѣдняя въ лѣтописи описывается такъ: Чингисъ-ханъ преслѣдуетъ царя Шидургу. Послѣдній, убѣгая, превращается въ тигра, потомъ въ ястреба. Чингисъ-ханъ такъ же совершаетъ превращенія. Онъ скачетъ за преслѣдуемымъ по землѣ и летитъ по воздуху. Шидургу опускается на землю, превращается въ молодого человѣка, и тутъ Чингисъ-ханъ ловитъ его. Но онъ не можетъ убить его. Шидургу неуязвимъ. Онъ можетъ умереть только отъ одного предмета. Это шнурокъ, который хранится въ его обуви; Шидургу самъ выдаетъ этотъ секретъ Чингисъ-хану. Чингисъ-ханъ убилъ царя и

присвоилъ его жену, что и было цѣлью его поѣздки *).

Такимъ образомъ, русская сказка о Кощеѣ Безсмертнѣ, а за нею, и бурятское преданіе о Хасарѣ приводятъ изслѣдователя, разыскивающаго источникъ еврейской легенды, къ разсказу монгольской лѣтописи о тангутскомъ царѣ Шидургу. Подобно тому, какъ въ еврейской легендѣ исторія преслѣдованія Йегошуа распадается на два инцидента: сначала летаніе Йегошуа по воздуху и низложеніе его, потомъ разсказъ о неуязвимости его тѣла и указаніе на тотъ единственный предметъ, который является для него смертельнымъ, такъ и здѣсь, сначала летаніе Шидургу по воздуху, потомъ тщетныя усилія убить его, пока не указанъ тотъ единственный предметъ, которымъ онъ можетъ быть убитъ.

Имя Шидургу сходно съ именемъ Шидырванъ, которое находится въ одномъ изъ преданій сѣверной Монголіи. Монголы считаютъ это преданіе дѣйствительнымъ событіемъ и относятъ его къ XVIII ст. Монгольскій князь Шидырванъ затѣялъ заговоръ съ цѣлью сбросить иго китайскаго императора (Едзень-хана). Князья заговорщики собрались у Шидырвана, чтобы принести клятву въ вѣрности сдѣланному рѣшенію; они ѣли мясо чернаго козла и пили кровь чернаго козла, но тутъ же за трапезой сидѣлъ и предатель, одинъ изъ князей; другой князь предвидѣлъ измѣну и предупредилъ Шидырвана, но тотъ не обратилъ на это вниманія. Едзень-ханъ послалъ людей. Шидырванъ былъ схваченъ и казненъ. Въ этой легендѣ кромѣ имени не къ чему придаться для сближенія съ разсказомъ о тангутскомъ царѣ (Шидургу, Ши-

*) Исторію съ тангутскимъ царемъ можно представить себѣ не въ видѣ захвата Чингисъ-Ханомъ чужой жены, а въ видѣ возвращенія Чингисъ-ханомъ собственной жены, кѣмъ-то увезенной; такая схема совпадетъ съ преданіемъ о шаманѣ Дайнъ-Тиркинѣ, каменное изваяніе котораго стоитъ на рѣкѣ Эгъ, притокѣ Селенги въ сѣверн. Монголіи. Шаманъ увезъ у Чингисъ-хана жену. Чингисъ-ханъ ѣдетъ искать ее. Встрѣчаетъ преступника шамана, наноситъ саблей ударъ по его лицу и шаманъ обращается въ камень. Монгольское преданіе какъ будто бы передаетъ только вторую половину схемы. Первоначальная редакція была такая: Шидургу, стоящій на мѣстѣ шамана Тиркина, увезъ жену Чингисъ-хана. Чингисъ-ханъ ѣдетъ возвращать жену и убиваетъ похитителя.

дырванъ). Въ ней имени Чингисъ-хана нѣтъ. Противникомъ Шидырвана выставленъ китайскій императоръ, которому теперь монголы прилагаютъ титулъ Едзень-хана, но въ монгольской лѣтописи титулъ Едзень-ханъ, или Едзень-богдо, примѣнялся обыкновенно къ Чингисъ-хану. Поэтому можно думать, что это преданіе древнѣе XVIII ст. и что подъ именемъ Шидырвана скрывается соперникъ Чингисъ-хана—Шидургу. Въ одномъ изъ вариантовъ преданія о Шидырванѣ разсказывается, что онъ былъ удушенъ веревкой и возродился въ видѣ младенца съ кровавой полоской на шеѣ. Младенецъ былъ убитъ, но снова возродился съ признаками насильственной смерти (Очерки с. з. Монголіи т. IV стр. 307). Этотъ разсказъ можетъ быть принятъ за видоизмѣненіе разсказа о борьбѣ съ неуязвимостью Шидургу.

Преданіе о Шидырванѣ тѣмъ болѣе можетъ быть перенесено въ эпоху Чингисъ-хана, что тема о заговорѣ противъ Чингисъ-хана есть и въ лѣтописи. Я разумѣю исторію Ванъ-хана Кирейскаго. Дворъ послѣдняго испугался возрастающаго могущества Чингисъ-хана. Въ семьѣ Вана былъ составленъ заговоръ. Было рѣшено заманить Чингисъ-хана обманомъ во дворецъ и убить. Слуга подслушалъ рѣчи заговорщиковъ и предупредилъ Чингисъ-хана. Послѣдній бѣжалъ въ пустыню и спасся. Можно допустить, что въ преданіи о Шидырванѣ сохранилась память о Ванѣ Кирейскомъ. Мимоходомъ здѣсь замѣтимъ, что западныя преданія отождествляютъ съ этимъ Ваномъ Кирейскимъ какого-то пресвитера Іоанна, въ русскихъ преданіяхъ попа Ивана, христіанское царство котораго помѣщалось гдѣ-то на дальнемъ востокѣ. Отождествленіе это поддерживалось, вѣроятно, сходствомъ нѣкоторыхъ восточныхъ легендъ съ христіанскими апокрифами.

Krauss собралъ варианты еврейской легенды, живущей въ памяти евреевъ въ Польшѣ, Германіи и Англій. Въ одномъ изъ вариантовъ Іегошуа, скрываясь отъ стражи, переодѣлъ всѣхъ учениковъ въ одинаковое съ собой платье (Leben Jesu стр. 135). Потомъ онъ вернулся въ Іерусалимъ. Стража пришла арестовать его, но видитъ предъ собой толпу его товарищей; всѣ они одѣты какъ

одинъ; они не могутъ отличить Игошуа отъ его товарищей. Находится одинъ изъ его товарищей, который предастъ его, указавъ на него какимъ-то знакомъ.

Этотъ мотивъ приводитъ къ другой русской сказкѣ объ Охѣ. Это колдунъ и учитель. Онъ берется научить человѣка превращеніямъ въ разныхъ животныхъ и птицъ. У него уже одиннадцать учениковъ. Одинъ старикъ приводитъ къ нему своего сына; съ этимъ будетъ двѣнадцать. Охъ говоритъ отцу, чтобы онъ пришелъ за сыномъ черезъ три года. Платы за ученіе онъ не требуетъ, но ставитъ условіе: Охъ выведетъ всѣхъ своихъ двѣнадцать учениковъ и отецъ долженъ узнать между ними своего сына. Если отецъ узнаетъ, то онъ возьметъ своего сына, ничего не заплативъ; если же не узнаетъ, то сынъ останется навѣки во власти Оха. Черезъ три года отецъ приходитъ за сыномъ. Охъ выводитъ двѣнадцать учениковъ подъ видомъ двѣнадцати молодцовъ. Всѣ они какъ двѣ капли воды похожи другъ на друга—ликъ въ ликъ, волосъ въ волосъ. Отецъ узнаетъ своего сына, потому что сынъ вышелъ къ отцу навстрѣчу и предупредилъ его, по какому жесту или признаку онъ можетъ отличить своего сына въ средѣ товарищей. Отецъ уводитъ своего сына въ свой домъ. Вслѣдствіе невнимательнаго отношенія къ одному предостереженію ученикъ попадаетъ въ руки Оха, подвергается истязаніямъ, однако вырывается изъ неволи и убѣгаетъ. Охъ гонится за нимъ. Слѣдуетъ рядъ превращеній обоихъ, преслѣдуемаго и преслѣдователя. Они превращаются въ животныхъ, бѣгущихъ по землѣ, въ птицъ, летящихъ по воздуху, въ рыбъ, плавающихъ въ водѣ. Словомъ, совершаютъ то же самое, что дѣлали Шидургу и преслѣдующій его Чингисъ-ханъ.

Сказка объ Охѣ записана у русскихъ, у южныхъ славянъ, валаховъ и нѣмцевъ, но можно ли безъ оговорки утверждать, что мотивъ о затрудненіяхъ при поискахъ Игошуа попалъ въ еврейскую легенду изъ западныхъ сказокъ? Уже Афанасьевъ указалъ на монгольскій сборникъ Шиддикуръ, въ которомъ находится сказка, очень близкая къ русской, хотя и съ нѣкоторыми отклоненіями.

ми. Царевичъ отданъ въ обученіе девяти колдунамъ, которые знаютъ искусство превращенія въ животныхъ и птицъ. Но колдуны не передаютъ своего знанія. Надо было украдкой подсмотрѣть дѣйствія колдуновъ. Въщее знаніе у колдуновъ похищено и похититель убѣгаетъ. Колдуны гонятся за похитителемъ. Слѣдуетъ рядъ превращеній, сходныхъ съ русской сказкой. Присутствіе этого сюжета въ восточномъ фольклорѣ допускаетъ предположеніе, что сказка могла имѣть примѣненіе къ именамъ Чингисъ-хана и Шидургу, съ которыми связанъ рассказъ о превращеніяхъ гонителя и преслѣдуемаго. Въ сказкѣ объ Охѣ какъ будто связаны двѣ темы: одна о превращеніяхъ, взятая изъ сказанія о Шидургу, другая о заговорѣ, тема, связанная съ именами Шидырвана и Ванъ-хана Кирейскаго. Охъ и его двѣнадцать учениковъ знаютъ тайну, какъ отличить того товарища, за которымъ придетъ отецъ, но они тайну эту не выдаютъ. Однако тайна эта дѣлается извѣстной отцу. Ему сообщаетъ ее его сынъ. Тутъ мы имѣемъ какъ будто заговоръ изъ двѣнадцати лицъ, который выдается однимъ изъ соучастниковъ. Въ русской сказкѣ предатель совпадаетъ съ тѣмъ лицомъ, которое должно быть изъято изъ среды обладающихъ тайной; это не другое лицо. Но сказка объ Охѣ имѣетъ глубокаго совпаденія съ другой сказкой о Морскомъ царѣ и его двѣнадцати дочеряхъ. Здѣсь тѣ же затрудненія; приходится выбирать изъ двѣнадцати персонажей, ликъ въ ликъ, башмакъ въ башмакъ; но здѣсь предателемъ является не та дѣвица, которую ищутъ, а совершенно постороннее лицо (дворцовая служанка).

Въ «Восточныхъ мотивахъ» стр. 235 я сближалъ рассказъ монгольской лѣтописи о Ванѣ Кирейскомъ и Чингисъ-ханѣ съ тюркской сказкой объ Идыге-би. Тохтамышъ составляетъ заговоръ противъ своего слуги Идыге-би. Объ этомъ заговорѣ Идыге-я предупреждаетъ Занпай (Джанбай); онъ дѣлаетъ это не словами, а знаками. Эта маленькая подробность напоминаетъ поведеніе того изъ учениковъ Оха, за которымъ приходитъ отецъ; онъ говоритъ отцу, что можетъ быть узнанъ потому, что бу-

детъ волочить лѣвую ногу, или потому, что онъ взмахнетъ платкомъ.

Выше на стр. 38 приведенъ Афанасьевскій вариантъ сказанія о Бормѣ, но безъ подробностей, которыя рѣзко отличаютъ его отъ Бормы, героя сказки о Вавилонскомъ царствѣ. Афанасьевскій Борма описанъ чертами хитраго обманщика. Дядя хочетъ показать ему свое искусство, какъ онъ ловко можетъ украсть яйца изъ-подъ птицы сидящей въ гнѣздѣ, и лѣзетъ на дерево; когда онъ спустился на землю съ своей добычей, Борма показываетъ ему подошвы сапоговъ, которыя онъ успѣлъ отрѣзать у дяди, пока тотъ лѣзъ на дерево.

Контрастъ между характеромъ этого Бормы и характеромъ героя сказки о Вавилонскомъ царствѣ не мѣшаетъ намъ видѣть въ обоихъ герояхъ одно и то же лицо. Въ легендахъ о хитромъ обманщикѣ иногда переплетаются отрицательныя черты съ положительными. Монголы сами указываютъ на культурное значеніе бога озорника: Творецъ, закончивъ твореніе міра, спохватился, что напрасно онъ создалъ людей простыми, и, чтобы поправить ошибку, чтобы вызвать въ нихъ расцвѣтъ остроумія, онъ послалъ въ среду людей обманщика Балына-Сэнгэ (Очерки С.-Зап. Монголіи, IV, 254 в. «б»).

Монгольскій обманщикъ Балынь-Сэнгэ встрѣчаетъ слугъ Ерлика, которые несутъ въ мѣшкѣ человѣческую душу; обманщикъ предлагаетъ имъ свои услуги; онъ понесетъ вмѣсто нихъ мѣшокъ съ душой и вслѣдъ за тѣмъ съ мѣшкомъ за плечами ускользаетъ въ кусты колючей караганы; слуги Ерлика боятся этого колючаго кустарника, не смѣютъ войти въ него и уходятъ. Обманщикъ находитъ ту юрту, изъ которой была похищена душа, помѣщаетъ ее въ тѣло, въ которомъ она прежде находилась, и этотъ человѣкъ выздоравливаетъ. (Оч. С.-З. Монг. IV стр. 242). Тотъ же мотивъ въ бурятской легендѣ о шаманѣ Хара-Моргонѣ или Хара-Гыргенѣ. Эсэгэ-Маланъ вынулъ душу изъ тѣла одного человѣка и заперъ ее въ бутылкѣ. Здѣсь царь неба Эсэгэ-Маланъ какъ будто на мѣстѣ Ерлика; заточеніе человѣческихъ душъ свойственно только послѣднему. Шаманъ Хара-Моргонъ (Хара-Гыр-

генъ) освобождаетъ душу изъ бутылки и возвращаетъ въ то тѣло, въ которомъ она раньше находилась (Изв. Вост.-Сибир. отдѣла Географ. Общества, т. XI, № 1—12, стр. 90), т. е. дѣлаетъ то же самое, что хитрый обманщикъ Балынъ-Сэнге. Тибетское сказаніе объ обманщикѣ даетъ ему въ руки бубенъ, слѣдовательно представляетъ его шаманомъ Разгнѣванный Эсэгэ-Маланъ разрубаетъ бубенъ пополамъ; тибетское сказаніе также рассказываетъ, что бубенъ обманщика разорвался пополамъ. Въ бурятской легендѣ о шаманѣ Хара-Моргонѣ (Хара-Гыргенѣ) еще чувствуется озорническій характеръ Балына-Сэнгэ; шаманъ освобождаетъ душу изъ бутылки посредствомъ продѣлки, которая нарушаетъ престижъ бога; онъ обращается въ осу, жалитъ бога въ лобъ и заставляетъ его отдернуть руку, которою онъ закрывалъ отверстіе бутылки; душа вылетаетъ.

Сочетаніе положительныхъ и отрицательныхъ чертъ въ одномъ персонажѣ замѣчается и въ греческомъ мифѣ. Прометею, который облагодѣтельствовалъ родъ человѣческій принесеніемъ огня съ неба, приписывается пройдошливый характеръ. Онъ отправляется къ Зевсу, взявши вмѣсто костыля стебель растенія нартексъ, имѣющаго губчатую какъ у нашего подсолнуха сердцевину. Прометей проситъ дать ему какой-нибудь горячій уголь, при чемъ тычетъ въ уголь своимъ костылемъ. Зевсъ отказывается. Тогда Прометей начинаетъ постепенно сбавлять свои требованія и указываетъ на угли меньшихъ размѣровъ, но Зевсъ отказывается ему и тогда, какъ Прометей указываетъ ему на самый маленькій уголекъ. Прометей уходитъ; онъ достигъ своей цѣли. Сердцевина нартекса загорѣлась и онъ возвращается на землю съ огнемъ.

Внѣшняя отдѣлка этой легенды напоминаетъ тюркомонгольское преданіе объ Ерликѣ. Когда сотвореніе міра, въ которомъ Ерликъ принималъ участіе, закончилось, онъ сталъ просить себѣ у Творца часть сотвореннаго; монгольскій Зевсъ, подобно греческому, не захотѣлъ подѣлиться. Ерликъ начинаетъ сбавлять свои требованія. Онъ уменьшаетъ величину участка, но Творецъ отказываетъ ему даже и тогда, когда Ерликъ попросилъ себѣ

только тотъ кусочекъ земной поверхности, который быль покрыть концомъ его посоха, упертымъ въ землю (Восточные Мотивы, 366).

Въ кавказскомъ преданіи добываніе огня приписывается богатырю Сосрыко (вар. Созурахо). Богатырь идетъ на зарево костра; около костра лежитъ великанъ, тѣло котораго свернулось кольцомъ и окружаетъ костеръ. Голова великана лежитъ у его ногъ (Восточные Мотивы, 165, 695.). Охрана, подъ которой находится отыскиваемый предметъ въ этой легендѣ, напоминаетъ вышеприведенныя сказки о Вавилонскомъ царствѣ и объ Игрѣ Игревичѣ. Сказка о Вавилонскомъ царствѣ и отрывокъ о Навуходоносорѣ рассказываютъ о городской стѣнѣ, которая построена въ видѣ змѣя, облегающаго городъ кольцомъ; голова змѣя соткнулась съ хвостомъ. Змѣй, лежащій кольцомъ, упоминается и въ монгольской повѣсти о Гэсэрѣ, и также въ связи съ темой о построении храма (вмѣсто города). Кавказское имя Сосрыко не происходитъ ли отъ центрально-азиатскаго Гэсэръ-хань? Конецъ имени ко или хо можетъ быть на мѣстѣ монгольскаго хань; первую половину имени Соср или Созир можно сравнить съ монгольскимъ именемъ Гэсэръ.

Владѣлецъ огня кавказской легенды требуетъ отъ богатыря Сосрыко, чтобы онъ съ нимъ состязался. Соперники катаютъ камень въ гору, глотаютъ раскаленное желѣзо. Сосрыко торжествуетъ.

Такъ какъ мы видѣли, что поѣздка за эрдени или за талисманами часто описывается сходными чертами, что нѣкоторыя изъ этихъ чертъ замѣчаются и въ кавказской легендѣ о добываніи огня, то мы можемъ привлечь къ сравненію монгольское сказаніе объ Абатаѣ, который ѣздилъ въ Тибетъ добывать эрдени. Жители Тибета (ламы) не желаютъ уступить Абатаю свою святыню (статую бога Гомбо-гуру); они прячутъ бога подъ золу. Можно догадываться, что подъ богомъ, хранящимся подъ слоємъ пепла надо подразумѣвать огонь. Абатай принужденъ вступить въ состязаніе съ далай-ламой, главой Тибета; они продѣлываютъ, подобно Сосрыко и великану, рядъ чудотворныхъ дѣйствій (Сѣв.-Запад. Монголія, IV, 337 и 338).

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Г. Вл. Б. напечаталъ рецензію на мою книгу «Сага о Соломонѣ» (см. Зап. Вост. Отд. Имп. Рус. Арх. Общ. т. XXI). До послѣдняго времени никто изъ ориенталистовъ не сдѣлалъ отзыва о моихъ работахъ надъ преданіями сѣв. Азии, а потому статья г. Вл. Б. была для меня пріятной новостью, хотя онъ къ результатамъ моихъ работъ отнесся совершенно отрицательно, въ такой мѣрѣ отрицательно, что если-бъ ему удалось убѣдить меня, то я счелъ бы своимъ долгомъ положить перо. Но мнѣнія г. Вл. Б. не кажутся мнѣ столь разрушительными для моихъ воззрѣній на значеніе восточныхъ преданій для запада. Читатель вправѣ ожидать отъ рецензента, что свои первые и существенные удары онъ направитъ на ту гипотезу, которая составляетъ центръ книги, т. е. гипотезу о зависимости темъ саги о Соломонѣ отъ восточныхъ легендъ о звѣздѣ Венерѣ (Цолмонѣ). Между тѣмъ г. Вл. Б. не дѣлаетъ этого, а старается нанести моимъ построеніямъ косвенный ударъ, подрывая довѣріе читателя къ моему способу обращенія съ подлежащимъ матеріаломъ. Онъ выставляетъ неудачность моихъ предположеній на счетъ Хормустень-хана, на счетъ монгольской сказки объ Арджи Борджи и киргизской объ Идыге. Пусть будетъ такъ; пусть въ этихъ случаяхъ я впалъ въ крайнее заблужденіе. И все-таки я могъ оказаться правымъ, утверждая о зависимости сказаній о Соломонѣ отъ восточныхъ представленій о звѣздѣ Венерѣ. Мимоходомъ замѣчу, что я на своемъ предположеніи относительно Хормустень-хана нисколько не настаиваю; если оно будетъ отвергнуто, это нисколько не поколеблетъ центральной гипотезы моей книги. Относительно сказки Арджи Борджи, я долженъ сказать, что г. Вл. Б. въ пользу пріоритета индійскаго сказанія о раджѣ Боджа въ состояніи былъ сказать только одно, что раджа Боджа дѣйствительное историческое лицо, но развѣ не извѣстны случаи, когда на историческое лицо переносятся древнія преданія? Вотъ если-бы г. Вл. Б. въ достовѣрныхъ памятникахъ о царствованіи этого индійскаго царя указалъ на событія, внѣ

сомнѣнія совершившіяся при немъ, на такія событія, въ которыхъ можно было бы усмотрѣть поводъ для появленія нѣкоторыхъ инцидентовъ сказочной исторіи этого царя, тогда другое дѣло—я счелъ бы себя побѣжденнымъ. То, что сказано г. Вл. Б. насчетъ Идыге, можно назвать выстрѣломъ, направленнымъ мимо цѣли; изслѣдователя этой тюркской сказки занимаетъ не одинъ эпизодъ о судѣ, а цѣлый рядъ параллелей къ библейскому разсказу о Саулѣ и Давидѣ, встрѣчающихся на всемъ протяженіи первой половины сказки. Можно предположить, что гдѣ-то существовала болѣе ранняя редакція этой сказки, и что тюркская сказка, а такъ же и сказки болѣе западныхъ народовъ заимствовали свои инциденты изъ предполагаемой болѣе древней редакціи. Съ такимъ представленіемъ будетъ находиться въ примиреніи тотъ фактъ, что и въ тюркской сказкѣ объ Идыге, и въ русской о Соломонѣ, и въ монгольской объ Арджи Борджи вставленъ разсказъ объ избраніи царя. Это потому такъ случилось, что такой инцидентъ, вѣроятно, уже стоялъ въ древней, болѣе полной редакціи. А если въ какой версіи этой сказки инцидента этого нѣтъ, то онъ ею пропущенъ. Если же, предполагаемой мною, древней редакціи не было и тюркскую сказку придется выводить изъ редакціи, хотя бы и очень древней, но не включающей въ себѣ инцидента объ избраніи царя, то тогда странный фактъ нахожденія этого инцидента въ трехъ редакціяхъ: русской, тюркской и монгольской, столь географически далеко одна отъ другой разставленныхъ, можно будетъ объяснить только рѣдкостной случайностью. Эти недоумѣнія изслѣдователя г-номъ Вл. Б. не затронуты.

Преданія, которыя сохранились въ памяти жителей сѣверной Азіи, и связанные съ ними вѣрованія, не представляютъ сборъ, случайно сюда принесенныхъ извнѣ образцовъ религіознаго творчества. Между ними замѣчается большая взаимная связь; кромѣ того, нѣтъ повода думать, что они возникли не на мѣстѣ, а принесены со стороны. Ничто не мѣшаетъ допустить, что они выработаны путемъ наблюденій надъ ночнымъ звѣзднымъ небомъ сѣвера и надъ образомъ жизни ночныхъ живот-

ныхъ, живущихъ подъ этимъ небомъ. Эта совокупность вѣрованій и преданій представляется цѣльнымъ продуктомъ религіознаго творчества обитателей сѣверной Азіи; ее можно опредѣлить, какъ культъ сына неба.

Древній обитатель сѣв. Азіи создалъ себѣ представленіе о двухъ мірахъ: свѣтломъ и темномъ; обитатели перваго любятъ свѣтъ и бѣгутъ отъ мрака, обитатели второго предпочитаютъ сумерки, боятся свѣта и прячутся отъ него. Первая область помѣщается на небѣ, вторая подъ землей. Небо представляется жилищемъ высшаго божества, Творца неба и земли. Въ подземномъ мірѣ живетъ его противникъ—Ерликъ—врагъ жизни на землѣ. Кромѣ этихъ двухъ персонажей есть еще третій—сынъ небснаго царя, или сынъ неба. О послѣднемъ преданіе рассказываетъ, что онъ спустился съ неба на землю и здѣсь погибъ; по нѣкоторымъ преданіямъ онъ спустился вопреки желанію своего отца, по другимъ—онъ былъ посланъ на землю своимъ отцомъ. Преданіе давало сыну неба имя Ерке.

Иногда древній обитатель сѣверной Азіи представлялъ сына неба участникомъ сотворенія міра; онъ помогалъ отцу, когда тотъ создавалъ землю. Въ однѣхъ легендахъ царь неба относится къ своему сыну съ любовью; онъ преслѣдуетъ и караетъ тѣхъ, кто злоумышляетъ противъ сына неба. Въ другихъ легендахъ отецъ и сынъ рисуются врагами; отецъ является гонителемъ сына. Вражда отца съ сыномъ началась на зарѣ мірозданія. Помощникъ творца (по одному преданію—сынъ его) потребовалъ права на участіе въ управленіи міромъ и получилъ отказъ. Это превратило его въ вѣчнаго соперника и врага неба. Бывшій помощникъ Творца поставилъ своей задачей истребить все живое, созданное царемъ неба.

Отсюда, по моему мнѣнію, возникъ рядъ преданій о мѣткомъ стрѣлкѣ, который стремится перестрѣлять всѣхъ животныхъ (см. Восточн. Мотивы, стр. 445), или о богатырѣ, который хочетъ произвести наводненіе, угрожающее потопить всѣхъ, живущихъ на землѣ.

Я думаю также, что сына неба слѣдуетъ видѣть въ другомъ соперникѣ царя неба, который выдается за пер-

ваго и самаго могущественнаго шамана; здѣсь роли мѣняются; здѣсь соперникъ неба является не носителемъ смерти, а протестующимъ противъ нея (въ бурятскихъ легендахъ о первомъ шаманѣ Хара-Моргонѣ или Хара-Гыренѣ; см. выше стр. 77). Къ сыну неба повидимому относится также преданіе о похищеніи какого-нибудь предмета. Сынъ Чингисъ-хана укралъ у отца кумысную мутовку и съ ней убѣжалъ. Я думаю, въ этой легендѣ Чингисъ-ханъ стоитъ на мѣстѣ царя неба. Въ другихъ легендахъ похищаемый предметъ другой: похищается эрдени (драгоценность), статуя бога или богини, женщина и т. п.

Собиратель этихъ преданій приходитъ къ заключенію, что всѣ эти преданія могли возникнуть на сѣверѣ Азіи; нѣтъ никакой надобности придумывать заносъ преданія о сынѣ неба изъ какой-нибудь другой страны. На мѣстѣ достаточно данныхъ, чтобы эти преданія и культъ сына неба возникли здѣсь безъ посторонняго вліянія, возникли изъ наблюденій надъ мѣстной природой, которыя подали поводъ къ эпическимъ домысленіямъ, къ созданію *legendes d'origine*.

Въ такомъ видѣ я представляю происхожденіе культа сына неба въ сѣв. Азіи. Если же нѣкоторые сѣв.-азиатскіе сюжеты оказываются сходными съ сюжетами западными, то я еще не вижу повода утверждать, что этотъ сюжетъ занесенъ на востокъ съ запада. Г. Вл. Б. не согласенъ со мной. Онъ говоритъ, будто бы мною «общеизвѣстный фактъ, что кочевникъ приспособляетъ къ своему міровоззрѣнію и быту сказаніе, заимствованное у болѣе культурныхъ народовъ, и такимъ образомъ придаетъ ему болѣе «архаическую» окраску», не принимается въ расчетъ. Упрекъ этотъ производитъ впечатлѣніе, какъ будто бы я не умѣю разбираться между тѣмъ, что принадлежитъ къ первобытному творчеству и что къ позднѣйшимъ редакціямъ, придающимъ сказанію ложно-архаическій видъ. Мнѣ небезызвѣстны случаи усвоенія некультурными радами Сибири несомнѣнно западныхъ сюжетовъ. Можетъ быть, въ нѣкоторыхъ случаяхъ я дѣйствительно ошибся и совершилъ проступокъ, въ которомъ меня обвиняетъ

г. Вл. Б., но въ большинствѣ случаевъ, когда я, доказывая пріоритетъ редакціи, опирался на ея архаичности, я не имѣлъ въ виду одну только грубую внѣшность, навѣянную кочевымъ бытомъ, а принималъ въ расчетъ отношенія сюжета къ вѣрованіямъ и легендамъ, которыя принимаю за первобытную религію сѣверной Азіи.

Идя по стопамъ г. Вл. Б., придется допустить такую послѣдовательность: легенда о сынѣ неба возникла въ какой-то культурной средѣ на западѣ, пришла къ кочевникамъ сѣверной Азіи и здѣсь, подъ вліяніемъ житейской обстановки кочевника и звѣролова, получила некультурную внѣшность. Сѣв.-азиатскій охотникъ за звѣрями, получивъ легенду о сынѣ неба въ редакціи, придававшей своему герою человѣческій образъ, передѣлалъ ее до неузнаваемости; въ нетуземной редакціи врагами сына неба были люди, а у азиатскаго охотника врагомъ сына неба выступилъ звѣрокъ летяга, который перегрызъ ему горло, или кротъ, который выцарапалъ у него глаза. Мнѣ кажется естественнѣе допустить, что и самое представленіе о сынѣ неба народилось тамъ же, гдѣ живутъ летяга и кротъ.

Указатель собственныхъ именъ.

- Абатай 38. 42. 57.
101. 110.
Абхазія 85.
Адамъ 4.
Абырганъ 40.
Азарія 58.
Аин- Шаин- Чикчирге
64.
Аинъ - Шаинъ - Шик-
ширге 63.
Аку-Ртомбу—22.
Алексѣй Боржій чело-
вѣкъ 50.
Алма- Моргонъ- Хатанъ
68.
Алтынъ-Коо 15.
Алтынъ-хатысынъ 28.
Алысъ-дере 5.
Амиранъ 9. 72. 75. 78.
85. 95. 96. 98.
Амуръ 48.
Ананія 58.
Андолманъ 37. 43.
Андреробъ 95.
Алулей 48.
Арахалунъ 37. 68.
Арахи 37. 68. 69.
Арахи-читкуръ 16.
Арджи-Борджи 111. 112
Арсланъ-Зеби 20. 59.
60.
Архангель Михайлъ 33.
Арья-Бало 22. 23.
Асмодей 46. 47.
Ас-тарханъ 82.
Астраханскій скотъ 82.
Астраханъ 75. 84.
Астрахтуръ шт. 73.
Асынъ желъзный 29.
71.
Ата-Уланъ 68.
Атласъ 12.
Ачкиль 28.
Аю-бодисатта 40. 41.
64. 90.
Аю-Чикты-ханъ 41.
Баданъ Бадановичъ 76.
Балдакъ Борисъевичъ
60.
Балынъ-Сѣнгѣ —3. 4
16. 22. 23. 66. 67.
108. 109.
Батыга Батыговичъ 76.
Баянъ-Сулу 62.
Бижаръ-Мадзади 43.
Билигинъ-геръ (конь)
43. 65.
Билогремиче 89. 91.
94.
Бобырганъ 14.
Богородица 33.
Боджа-раджа — 111.
Бозы-Курпешъ (Кор-
пешъ) 62. 83.
Борисъ 34. 58. 60. 62.
Борисъ Романовичъ 77.
Большая Медвѣлица 11
44. 90.
Борма 36. 38. 39. 41.
42. 45—47. 51. 58.
60. 61. 63. 66. 69.
88. 89. 91. 98. 108.
Бохокъ 70.
Бохоли-Хара 77. 97.
Брагимъ 40.
Булатъ молодець 81.
Буслаевъ 2. 43—46
98.
Бурма 66. 68. 69.
Бурмакинъ 12. 98.
Буртѣ 30. 31.
Бурханъ-бадши 37. 68.
Буянъ островъ 103.
Бълогремиче 94.
Бълояндрихъ 95.
Вавилонское царство
38. 39. 46. 47. 58.
108 110.
Вавилонъ 44.
Ванъ-ханъ Кирейскій
24. 105. 107.
Василій Буслаевъ 2
43—46. 64—66. 94.
95. 98.
Василій Окуловичъ 77
Васька Торокашка 76.
77. 81.
Венера 8. 30. 31. 49
50. 69. 80. 82. 111.
Визя Лазурьевичъ 77.
Викраматитя 42. 91.
Волга 51.
Владимиръ князь 77.
89. 91.

- Волхъ 63—66.
Вольга 63—66.
- Галданъ 42.
Галь-Дöлмö-ханъ 68.
Гандарва 47.
Гаруди 57. 73.
Георгій 45. 48—50. 75.
76. 78. 81. 85. 96.
Геркулесъ 12.
Гогъ 76.
Гомба-Гуру 101. 110.
Гöрмö 37. 38. 64.
Гуанъ-лао-ъ 21.
Гуанъ-юй 22.
Гужиръ 82.
Гумень-ханъ 21. 41.
48.
Гурбы-мараль 79.
Гурбы-тарханъ 79.
Гурбы-Хормустень 83.
Гургулдаинъ - сысынъ
27.
Гучинъ -гурбы -Хорму-
стенъ-ханъ 8.
Гэсэръ 10. 19—24. 28.
30. 36—39. 41—43.
45—58. 61. 63—66.
68. 78. 82. 83. 85.
87. 90. 96. 98—100.
- Давидъ 112.
68. 78. 82. 83. 85.
87. 90. 96. 98—100.
- Дашинъ-гуль оз. 74.
Дашинъ-Тере -Тарханъ-
Бö 15.
Дашинъ-Тирхинъ 104.
Дарджеганъ 75. 76.
Дареджанъ 75.
Дарханъ 25. 26.
Дебедей 8. 31.
Дельгиръ-ханъ 72.
- Демьянище 48. 49.
Дени-дере 5.
Джанбай 107.
Джанибекъ 77.
Джеды-тасъ 84.
Джерканатъ 10. 12.
14. 16. 18.
Джерке-Линтуль 69.
Джиренше-шешень 28.
30.
Джиркыль 10. 35.
Дивъ 42.
Добрыня 45. 50.
Донъ 87.
Дюкъ Степановичъ 52.
- Егорій Храбрый 39. 41.
42. 48. 49—51. 61.
62. 85. 88—90. 91.
92. 94. 95. 98.
Егоръ-Золотогоръ 61.
Егоръ-Златогоръ 61. 88
89. 91.
Едзень-богдо 105.
Едзень-ханъ 104. 105.
Ерахта 68. 69.
Ерень-шешень 30.
Ерке 3. 7. 14. 70. 78.
97. 113.
Ерке-хара 2. 97.
Ерленъ-Номонъ-ханъ 4.
Ерликъ 3—5. 7. 8. 13.
15. 16. 23. 34. 39. 40.
59. 78. 90. 97. 108.
109. 113.
Ерусланъ 56. 58. 59.
Ерхе-мергенъ 3. 6. 7.
14.
- Жидовинъ 33. 34.
- Занпай- 107.
Зевсъ 54. 96. 109.
Златыгорка 61.
- Зорабъ 61.
- Гегошуа 101. 102. 104
—106.
Гегуда 101. 102.
Герусалимскій храмъ
101.
Герусалимъ 44. 105.
Горданъ 40. 44. 45.
- Иванъ попъ 105.
Иванъ Царевичъ 81.
82. 102.
Ивашка-Горовашка 76.
81.
Игитъ - Иркыль - ходжа
10.
Игоръ 42. 51. 63.
Игра 36. 38. 39. 41.
42. 45—47. 51. 58.
61. 62. 66. 88. 91. 94.
98. 110.
Идыге-би 78. 107. 111.
112.
Илори 85.
Ильинъ день 85. 86.
Илья Муромецъ 22. 34.
50. 56. 58. 60—62.
66. 88—95. 98.
Илья св. 77. 86.
Ирина 36—39.
Иринъ-Сайнъ 18—20.
28. 30. 40. 45. 56. 57.
58. 87. 89. 90. 92. 98,
103,
Иркыль 11.
Ирхы-номонъ-ханъ 3.
4. 7. 67.
Искорость 87.
- Казаринъ 53.
Кан-кереде 73. 89.
Кан-Керида 57.

- Канукъ 37.
 Канъ-Мергенъ 80.
 Канъ-Тади 15.
 Кашпадокія 51.
 Карамышевскій 55.
 Карамышевъ 55.
 Касьянъ 72.
 Калунъ 15.
 Кащегъ 81.
 Кентавръ 47.
 Кергесы 72. 73.
 Кереметь 9. 35. 36.
 Китоврасъ 46. 47. 76.
 Киргизы 73.
 Кичиги 81.
 Когъ-Айры 15.
 Кюдаръ 62.
 Козаринъ 51—53. 55.
 56.
 Козай 29.
 Козары 56.
 Козика 83.
 Козу-Курнешъ 13. 62.
 83.
 Колду-Бурханъ 70.
 Колыбанское поле 82.
 Коробанское море 82.
 Коромысловъ 55.
 Короста 87. 100.
 Коростень 87.
 Костя Новоторжанинъ
 44.
 Котизифонъ 58.
 Кощей 55. 81. 102-104.
 Крътъ 34.
 Курбистанъ 82.
 Кутузovo село 58.
 Кыстай-Мергенъ 15.
 Кытай-баксы 26.
 Кэзэръ 43.
 .Латыгорка 61.
 .Лобсоголдой 68.
 Лхасса 47.
 Магогъ 76.
 Маджуджъ 76.
 Мариамъ 101.
 Мила-Гуру 44. 67. 68.
 Мила-Райба 44.
 Мингрелия 49.
 Мисаилъ 58.
 Млечный Путь 38. 43.
 97.
 Моисей 43.
 Молонтэй 3. 4. 67.
 Навуходоносоръ 46-48.
 54. 96. 110.
 Наранъ 91.
 Ная 31.
 Новгородъ 44.
 Огузь-ханъ 10.
 Одунтай-Бодунтай-Гур-
 буттэнь-ху 19.
 Обкинъ-Тэнгри 62. 64.
 Олегъ 63—65.
 Олѣкчинъ 40. 41.
 Олѣкчинъ 63. 64.
 Ольга 42. 62—65. 87.
 Ондронище 95.
 Оплетай 69.
 Оріонъ 44. 67. 76.
 78—81.
 Орхонъ р. 42.
 Охъ 106 107.
 Ойо-Нойонъ 41.
 Павелъ св. 60. 84.
 Палугримъ 36. 42. 58.
 65. 66. 88. 94.
 Папа Римскій 97.
 Перунъ 33.
 Петръ святой 60. 84.
 Пилигримъ 45. 46. 58.
 65. 66. 68. 91. 93. 94.
 Плеяды 2.
 Половцы 52.
 Полярная звѣзда 9—
 12. 28. 37. 44. 46.
 66—68. 73. 80.
 Потаня 44.
 Похиола 91.
 Прометей 109.
 Психея 48.
 Пучай р. 45.
 Робертъ Дьяволъ 64.
 Романъ Галицкій 53.
 Рустемъ 61.
 Самарыгъ 73.
 Саулъ 112.
 Святогорка 61.
 Святогоръ 58. 61. 89.
 91. 94. 95.
 Смородина р. 45.
 Свзрахо 110.
 Соловей Разбойникъ 56
 —58. 88. 89. 91.
 Соломонъ 28. 38. 41.
 46. 76. 100. 111. 112.
 Сорочинская гора 44.
 45.
 Сосрыко 109.
 Спаситель 75. 78.
 Старчище -Многолѣт-
 ще-Билогремиче 89.
 91.
 Субуръ 73.
 Сумеру 73.
 Сумерь-Ола 73.
 Тайджиуты 31.
 Таманъ 75.
 Тама-тарха 75.
 Тамерь 71.
 Тамъ-тархай 75.
 Тараканинъ Каран-
 никовъ 76.
 Тараканскій скотъ 82.

- Тараканчикъ Корабли-
ковъ 76.
Тарханъ 74. 77. 79. 81.
Тарханъ-Бө 15. 25. 71.
76.
Тархъ Тараховичъ 76.
81. 82.
Тасъ Таракай 13.
Темерше (Темерши).
25. 26. 29. 71.
Темиръ 8. 28. 29.
Темиръ - асақ - (ак-
сак) 9. 12. 29. 30.
35. 59. 71. 80. 82.
86.
Темиръ-бай 29. 71.
Темиръ бөс 18. 19. 28.
71.
Темиръ Бөхө 12. 16.
18. 28. 71.
Темиръ казыкъ 12.
Темурчинъ (Темучинъ)
26. 29. 70. 71.
Тматороканскій болванъ
42. 75. ханъ 42.
Тму-тороканъ 75. 81.
Торокашка Скурлатъ-
вичъ 76.
Төрөнъ-Музыкай 43.
83.
Торосъ 30.
Тотурхай-ханъ 18. 20.
57. 92.
Тохтамышъ 107.
Тойбонъ-ханъ 40. 57.
Тремъ-сынъ Борисъ 85.
Тромъ-сынъ Борисъ 60.
85.
Тумень-Дзиргаланъ 10.
Тункъ-похъ 97.
Тюрмасть-ханъ 68.
- Уас-Кырги 76.
Уас-тарканъ 82.
Уас-Тырги 76.
Уастырджи 75. 96.
Улакчинъ 41. 63.
Ульберге 15.
Ульгенъ 8. 30. 58. 64.
Урусланъ 58—60.
Учъ-Аркаръ 79.
Учъ-Курбистанъ 83.
Учъ-Муйгакъ 79.
Учъ-Тарханъ 79.
- Хаджи-тарханъ 75.
Хазаръ 55.
Халланъ-Уола 97.
Хан-Гаруди 37. 73.
Хара-Гыргенъ 77. 108.
109. 114.
Хара-Моргонъ 77. 108.
109. 114.
Хари-париа 49.
Хасаръ 55. 103. 104.
Хату-Гурбуланъ 27.
Ховаръ 56.
Хозя-тороканъ 75. 81.
Хормуста 64. 66. 67.
Хормустень-ханъ 20.
21. 24. 37. 55. 83.
111.
Хормусту 59. 64. 66.
67.
Хоросъ 87.
Хорсъ-Жидовинъ 33.
34.
Христосъ 98—101.
Хуху-норъ оз. 42.
- Цирцея 90.
Цискари 49.
Цолмонъ 30. 31. 82.
111.
- Цоросъ 19. 24. 28. 30.
78. 87. 96. 100.
Цюдай-ханъ 29.
- Чарахай-Лингумъ 69.
Черное море 43.
Чинггй 29.
Чингисъ-ханъ 19. 24—
31. 55. 59. 62. 69—
72. 75. 77. 78. 81. 84.
85. 87. 96. 98. 100.
104—107. 114.
Чинтамани камень 42.
91.
Чолмонъ 8. 9. 12. 82.
Чоросъ 19. 30. 87.
Чотонъ 22. 23.
- Шальыр 30.
Шидургу 55. 62. 103—
107.
Шидырванъ 104. 105.
107.
Ширишь - Маришь -
Шидмаретинъ 60.
- Ърке 2.
Ърке-хара 2.
- Эгъ р. 74.
Эдыге-би 78. 107.
Элбекъ-ханъ 62. 63.
Эль 37.
Эрденә-мергенъ 70.
Эрхе-мергенъ 67. 70.
Эсәгә-Маланъ 8. 9. 30.
31. 59. 67. 77. 108.
109.
- Яга 102.
Яджуджъ 76.
Янъ Выпатичъ 52.
Яючи 14.

Предметный указатель.

- абырганъ 72.
адъ 20. 21. 39. 40. 48.
49. 65. 90. 91.
ак-неме 5.
аконитумъ 32.
алтарь 86.
ангелъ 33. 34. 75. 78.
аргаланъ-занъ 34.
арканъ 16.
арсланъ 34. 35.
архаунъ 1.

баба каменная 74.
бабушка 37. 53.
балауру 45.
бармы 60.
барсукъ 5. 34.
барсъ 34.
бедро 31. 42. 91.
берегъ 11. 23.
бiя (киргизскiе) 24.
30. 71.
бö 25.
бобырганъ 13.
богатырь 43. 45. 50—
54. 61. 89. 90. 94—
96. 109. 113.
большой палець 3. 70.
бондарь 92.
бочка 87.
боярышникъ 15.
браслетъ 52.
братъ 20. 92. 103.
бубенъ 17. 26. 30. 57.
109.
бурундукъ 16. 31.

бутылка 109.
быкъ 3. 49. 50. 85. 86.
бѣлая лошадь 24.

валь 71. 80.
великанъ 110.
верблюдь 101.
веревка 105.
вершина горы 44. 45.
„ неба 44.
„ рѣки 20.
„ скалы 77.
вещи 39. 44. 92.
вещи бѣлыя 5.
„ черныя 5.
визирь 10.
вина 14.
кино 37.
винокурельный снарядъ
40.
висьлица 99.
вода 37. 96.
„ вѣчной жизни 37.
„ живая и мертвая
37. 38.
водоной 12.
войско 63. 64.
большъ 20. 57. 97.
волчица 64.
воль мѣдный 49.
воронъ 37. 51. 52. 63.
ворота 40. 73.
воръ хитрый 11. 50.
„ быковъ 49.
вырѣзы (мудрены) 63.
высота 42.

выставка 28.
выстрѣль 3.
выцарапыванiе глазъ
13. 19.
вѣтка (черемуховая)
4.
вѣтренка 33.
вѣщая дѣвица 27.
„ знанiе 6. 7. 25.
102. 107.
„ мужъ 47.
„ отрокъ 27.

гагара 7.
гады 49.
гегенъ 84.
гвозди 17.
глаза 13. 19. 38. 39.
69. 115.
гнѣздо 57. 73. 85.
голова 92.
гора 14. 43. 44. 45.
73. 110.
горло 13. 29. 115.
горнь 99.
городъ 87.
герць 7.
гость 90.
гробъ 94. 95.
грызунъ 29. 31. 33. 35.

дархатъ 27. 28. 75. 77.
78. 84. 100.
два брата 20. 36. 45.
„ противника 102.
„ раза 102.

- дворецъ 40. 41. 63.
100. 105.
двѣ дочери 36. 46.
„ каменные бабы 74.
дѣнадцать ангеловъ 72
„ дочерей 107.
„ молодцовъ 106.
„ учениковъ 106.
107.
девять колдуновъ 107.
дерево 11. 19. 20. 24.
42. 55. 58. 65. 66.
67. 88. 89. 91. 96.
деревья 102.
десять человекъ 57.
джерканать 14. 18.
джиргаланъ 10.
дѣиргаланъ 10.
дивій мужъ 42.
дно (океана) 7. 43.
добываніе огня 109.
„ талисмановъ 41.
91.
добыча 58. 89.
договоръ 7.
долонъ - ходжугуръ -
тарханъ 82.
дорога 27. 60. 65. 92.
дочь 30.
драгоценный камень
22. 61. 89.
драгоценный предметъ
58. 89. 91. 114.
драконъ 96.
дубъ 51. 88. 103.
дуло 5. 14.
духъ мѣстности 57.
душа 10. 14. 20. 21.
39. 40. 48. 77. 108.
109.
дѣва 20.
дѣвица 21. 28. 51. 52.
63.
дѣвственность 22.
дѣтство 98. 100. 101.
емуранъ 73.
ерке-баламъ 69.
еркеунъ 1. 7.
ерленъ 4.
жарканать 14.
жельзо 25. 26. 110.
жена 10. 38. 52. 53.
102. 103.
женихъ 18.
женщины безстыдныя
90.
жертва 35. 86.
жертвоприношеніе 85.
животныя ночныя 112.
жидкость нечистая
101.
заговорщица 104.
заговоръ 105. 107.
задворенка 53. 54.
закалываніе лошади
16.
застава 90.
затменіе 68.
зачатіе сверхъестест-
венное 96.
звонъ 37.
звѣзда 2—4. 8. 9. 12.
46. 49. 50. 69. 80.
82. 111.
звѣри 11. 49. 66. 70.
86. 115.
„ ночные 5. 112.
звѣрокъ 7. 10. 13. 16.
17. 19. 32. 34.
змѣборецъ 92. 93.
змѣй 40. 47. 92. 110.
змѣя 5. 39. 49.
знакъ 106. 107.
знаніе вѣщее 6. 7. 25.
102. 107.
зола 110.
золотая коновязь 28.
„ коль 28.
зубы 17.
идолы 48.
избраніе царя 112.
изваянія каменные 75.
81. 104.
измѣна 53. 104.
измѣнница 38.
икра ноги 101.
императоръ китайск.
104. 105.
имя Господне 101.
индѣйское царство 63.
исполнить 34.
испытаніе 21. 36—38.
45. 46. 66.
казнь 15. 41. 48. 49.
97.
калики 44.
каличье платье 39.
каменные изваянія 75.
81.
камень 44. 45. 47.
49. 60. 65. 72. 104.
110.
камни 73.
каналъ 33.
капуста 102.
кара 10. 14.
караванъ 47.
карагана 15. 16. 108.
кара-неме 5.
клички 81.
клеймо 10.
клепцъ 99.
князь 53.
коверь самолетъ 93.

- БОГТИ 17. 22.
 БОЗА 54. 55. 96.
 БОЛДУНЪ 106. 107.
 БОЛОГОЛЬ 46. 66.
 БОЛОШНА 66.
 БОЛЬ 15. 66. 67.
 БОЛЬЦО 47. 95. 110.
 БОЛЪНИ 92.
 БОЛОЧКИ 15. 16. 108.
 БОСНОВЯЗЬ 28. 66.
 БОСНЬ 37. 40. 41. 43.
 65. 78. 80. 81. 90.
 94. 98. 102. 103.
 БОНОУХЪ 93.
 БОПКАРЬ 44.
 БОПЬЯ 32. 46.
 БОРАБЛЬ 44.
 БОРА ЕЛОВАЯ 39. 40.
 БОРИНА 22.
 БОРСАКЪ 33.
 БОРОНА. 39.
 БОСТЕРЬ 4. 110.
 БОСТИ 50.
 БОТЕЛЬ 31. 66. 67. 86.
 БОЧЕРЫЖКА 102.
 БОЧКА 49.
 БОСАВИЦА 39. 62. 90—
 92.
 БОРЕТЬ 60. 61. 101.
 БРИВОЙ ЛЮДОУДЪ 92.
 БРОВАЙ 90.
 БРОВСОУСЪИТЕЛЬ 31.
 БРОВЬ 62. 63. 104.
 БРОТЬ 4. 13. 19. 33. 34.
 115.
 БРУГЪ (заколдован-
 ный) 27.
 БРЫСА 4.
 БРЫШКА 94.
 БРЫШОСТЬ 87.
 БУВИШИНЫ 99. 100.
 БУЗЕНЬ 4.
- БУЗНЕЦЬ 25—27. 71—
 73. 75—78. 81. 96.
 98—100.
 БУЗНЕЧНЫЙ КУЛЬТЬ 73.
 БУЗНИЦА 25. 26.
 БУЛЬТЬ БУЗНЕЧНЫЙ 73.
 БУРМЕЖЕКЪ 26. 30.
 БУРМОСЪ 35.
 БУСТЬ 96. 108.
 БУМАГА 48. 84. 110.
 БУМАГА 45.
 БУПЫ 9. 14. 31. 70.
 БУВЬ 34. 35
 БУТАНИЕ ПО ВОЗДУХУ 101.
 БУТУЧАЯ МЫШЬ 5. 9. 10.
 12—14. 18. 23. 67.
 72.
 БУТЯГА 13. 14. 16. 17.
 19. 33. 72. 115.
 БУСИЦА 36. 46. 52.
 БУСЬТЯ 55.
 БУБЬ 109.
 БУДКА 39.
 БУСОЬ 97.
 БУШАДЬ 24. 28.
 БУСЬ 70.
 БУНА 68.
 БУНИ 97.
 БУСНИЦА 37. 38.
 БУСЬ 85. 86.
 БУОВНЫЯ ТЕНЕТА 38.
 58.
 БУОУДКА 58.
 БУОУШКИ 5.
 БУЛЧИКЪ 11. 20. 27.
 БУНГЫСЬ 33.
 БУНГУШЬ 33.
 БУМЬ 21. 39. 40. 43.
 48. 90. 93—96. 102.
 БУМА 11. 67.
- БУДУЩЕ 5. 6. 31. 35.
 41. 70. 86. 87.
 БУДУЩЕ ЦАРСТВО 21.
 БУДУЩЕ 17.
 БУДУЩЕ 96.
 БУДУЩЕ 19. 24. 29.
 48 54. 75. 105.
 БУДУЩЕ 16.
 БУДУЩЕ 38. 43. 54.
 БУДУЩЕ 3.
 БУДУЩЕ 25. 71. 72. 99.
 БУДУЩЕ 43. 63. 87. 103.
 БУДУЩЕ 63.
 БУДУЩЕ 58. 60. 86. 95.
 БУДУЩЕ 62. 63.
 65.
 БУДУЩЕ СТРАНСТВУЮ-
 ЩЕ 27. 28.
 БУДУЩЕ 48.
 БУДУЩЕ 63.
 БУДУЩЕ КУМУСНАЯ 31.
 114.
 БУДУЩЕ 48. 97.
 БУДУЩЕ 5. 6.
 БУДУЩЕ 12. 69. 82. 97.
 98.
 БУДУЩЕ 11. 23. 108.
 БУДУЩЕ 85. 99 104.
 БУДУЩЕ 42. 113.
 БУДУЩЕ 10. 13. 14.
 БУДУЩЕ 25. 26. 71.
 БУДУЩЕ БЕЗСМЕРТІЯ
 16. 68. ОДАРЯЮЩІЙ
 СИЛОЙ 93. 94.
 БУДУЩЕ 109.
 БУДУЩЕ 10.
 БУДУЩЕ НАДЪ ВОДОЙ
 47.
 БУДУЩЕ 9. 43. 66. 67. 82.
 БУДУЩЕ 4. 44. 60. 68.
 112.
 „ НЕБОЖИТЕЛЬ 6. 17.

- невѣста 20. 22. 82.
53. 81.
неподвижное положене
ние 9. 11. 68. 73. 93.
97.
неприятель 87.
неуязвимость 103. 104.
нефритовая печать 24.
нечистоплотность 22.
54.
нисхождение въ адъ 40.
48. 90. 91.
нога 8. 9. 30. 59. 69.
99. 101.
ножь 26.
номонъ 4. 13.
нора 4. 13. 34. 70. 78.
97.

обманщикъ 11.
обручи желѣзные 94.
обрядъ 51. 71. 77. 98.
овцеводъ 9. 59.
овцы 8. 12. 31. 39.
69.
огонь 39. 109 110.
одноглазый подофдь
12. 38. 39. 41. 69.
89. 91. 92.
озорникъ 22. 98. 108.
океанъ 73. 103.
окно 63.
олени 67. 97.
олби 13. 17.
онгоны 84.
орель 85.
оса 109.
освобождение 40. 48.
49.
осель 48.
„ золотой 48.
„ мѣдный 49.
останки 27. 28. 100.
- отверстие 23. 47. 49.
63. 109.
отвѣты 28. 82.
отроки 58.
отпелникъ 44. 67. 68.
охотникъ 44. 67. 86.
115.
палець большой 3. 70.
палица 89. 96.
паломникъ 45.
пальцы 31.
пастухъ 8. 9. 12. 13.
30. 31. 49. 50. 59.
69. 71. 82. 98. 99.
пастушья звѣзда 80.
перекрестокъ 17. 75.
78.
гестерюшка 95.
печать 24.
пещера 9. 12. 14. 23.
39. 44. 60. 68. 69.
72. 89. 95.
пиво 85. 86. 93.
пила 48.
пиръ 50.
письмо 52.
питье забвдущее 52.
плиты 79.
плѣнь 31. 41. 49. 52.
53. 69. 90. 91.
погребъ 58. 90. 92.
подземелье 78.
поединокъ 7. 92.
поединщикъ 60.
поиски 82.
покаяние 44.
поколѣние 10.
поле 42. 46. 51. 61.
половина ребенка 38.
39.
половцы 52.
полонянка 51. 52.
- полонь 52.
полоса кровавая 105.
полузъмья 39.
полумракъ 5.
пометь (голубинный)
23.
порозъ 15.
портомойницы 45.
порфира 39.
послы 47.
построение храма 12.
46. 47.
потерявшійся царе-
вичъ 71.
похвальба 95.
похититель 38. 39. 43.
57. 68. 81. 104. 107.
похищение 42. 58. 88.
89. 101. 114.
поѣздка 20. 73. 104.
110.
праздникъ медвѣжий
86.
превращение 44. 106.
107.
предатель 104. 107.
предостережение 45.
преслѣдование 60.
преступление 13. 34.
101.
пригвождение 16. 97.
приданое 22.
прикованный 16. 18.
принось вещей 44. 89.
прорубь 11. 22.
прострѣль 33.
прутья 15.
прячущійся мальчикъ
33.
пташка сѣрая 63.
птицы 5. 7. 39. 49. 57.
73. 89.
пузыри 23.

- пукъ 26. 27.
путь 43. 63.
пучина морская 45.
пучки (трава) 23.
пчелы 103.
- разливъ воды 42. 91.
разорванное пополамъ
тѣло 61. 63. 68.
,, богатырь 61.
,, ребенокъ 38.
39. 63. 65.
распяливаніе 15. 16.
распятый 16. 97.
растенія 19. 102. 109.
ребенокъ 47. 54. 60.
84. 85. 96.
ребенокъ разорванный
пополамъ 38. 39. 63.
65.
рожа шайтанова 79.
рожденіе героя 47. 60.
75.
ротъ 43.
рука 69. 70. 89.
рукоятка меча 81.
румянецъ 62.
ръба 37. 38. 40. 42.
43. 45.
- сабля 28.
сандаль 89.
сводъ небесный 46.
67.
святые 84. 85. 99.
святыня 75.
секретъ 103.
семиголовое чудовище
93.
семь:
,, заставъ 90.
,, звѣздъ 2.
- семь тархановъ 82. 83.
серьга 53.
сестры 39. 40. 49. 51.
90.
сидень 94.
сила небесная 95.
скала 77.
скатерть 44.
скипетръ 39.
скрижали 43.
слѣпота 19.
смерть 62. 94. 95. 103.
смола 48.
сновидѣніе 19.
собака 30. 31. 33. 44.
72.
сова 19. 24. 55.
созвѣздіе 3. 4. 44. 76.
78. 79. 80. 82.
соколы 63.
сокровища 58. 88. 91.
92.
соколъ 19. 89. 96.
солнце 68. 91.
сорока 52.
сорокъ баликъ 44.
,, королей 90.
,, кузнецовъ 26.
,, царей 58. 90.
сосудъ 101.
сотвореніе (міра) 7.
70. 96. 113.
спина 31.
стадо (волковъ) 39.
40.
,, змѣиное 39. 40.
,, овецъ 8. 9. 11.
12. 59. 68.
старецъ 33. 93. 94.
старуха 95.
статуя 101. 110. 114.
стебель 109.
- степь 19. 22. 48. 54.
61. 71. 74. 75. 78.
84. 96.
столбъ 15. 66. 86. 95.
сторожъ 89. 92.
струна 37.
стрѣла 43. 87. громо-
вая 16. 32. 33.
стрѣлокъ 2. 6. 7. 70.
87. 113.
ствѣна 14. 36. 37. 39.
44. 47. 63. 85. 110.
судъ 112.
сума неподъемная 95.
сумерки 5.
сундукъ 37.
сурокъ 3. 5—7. 14. 70.
73.
сусликъ 73.
счастье (всѣобщее) 24.
свырь 73.
сынтасъ 79.
сынъ неба 6. 8. 10.
12—19. 24. 29—32.
34—36. 54. 57. 59—
61. 71. 78. 84—87.
96—98. 100. 103.
112—115.
сысынъ 27. 77. 84.
сѣбира 3.
сѣти (тенета любов-
ныя, чары) 38. 39.
41. 58. 63.
- табунъ 20.
тайджигуты 31.
тайланъ 28. 85.
тайна 107.
талиманъ 42—44. 101.
тамги 10. 79.
танцы 21.
тарканъ 74. 81.

- | | | |
|------------------------|------------------------|------------------------|
| тарханъ 25—27. 60. | три сестры 39. 40. 46. | фазы луны 68. |
| 73. 74. 76. 78. 81— | 90. | |
| 84. | „ странника 78. | хазарь-хаганъ 84. |
| тасъ-таракай 83. | „ сына 20. 21. 36. | ханша 63. |
| тварь 97. | 41. 45. 46. 58, 66, | ханъ 63, ханъ съ мед- |
| творцы 96. | „ тархана 60. | вѣжкими ушами 41. |
| телята 50. 99. | „ татарина 51. 52. | хитрость 87. |
| темиръ 25. 71. | „ товарища 27. 43. | хитрый воръ (обман- |
| тенгредынгъ-улы 18. | „ удара 99. | щикъ) 11. 12. 23. |
| 78. | „ царя 21. 38. 52. | 108. 109. |
| тенета любовныя 38. | 53. | хождение за ардени 36. |
| 39. 41. 58. 63. | „ шкурки 4. | хорекъ 4. 16. |
| тигръ 22. 23. 103. | тридцать паръ ушей | хорсъ 33. 34. |
| товарищи 105. 106. | 86. | хортъ 33. |
| топоръ 3. 22. 48. | тростники прирѣчные | храмъ 21. 23. |
| торчукъ 11. | 43. | христопродавка 32. |
| треногъ 78. 80. | тушканчикъ 17. | христорятка 32. |
| треухій 80. | гѣло разорванное (раз- | христохоронка 32. |
| три брата 27. 85. | сѣченное) пололамъ | хромоу (темиръ) 8. |
| „ года 58. | 61—63. 68. 69. | 12. |
| „ гроба 72. 106. | гѣло разрубленное на | дамы (танцы) 21. |
| „ дерева 20. | куски 100. | паревичъ 10. 14. 71. |
| „ дня 12. 30. | тэгэнэкъ 15. | 93. 94. 98. 107. |
| три дороги 75. 78. | тенгредынгъ-улы 18. | паревна 18. 41. 53. |
| „ дочери 40. 46. 57, | 78. | 92. 93. |
| „ дѣвы 20. | тенгрийнъ-ху 78. | царство 21. 38. 40. |
| три звѣзды 44. 67. 78. | тюрьма 65. 93. | 46. 47. 58. 63. 89. |
| „ каменныхъ барана | | 90 92. |
| 79. | убійца 17. | царь ада 8. 59. 91. |
| „ лини 79. | увозъ жены 21. 24. 38. | царь 21. 48. 49. 93. |
| „ маралухи 67. | 39. 41. 42. 46. 53. | 104. 112. |
| „ ночи 31. | 74. 76. 77. 102. 104. | царь морской 93. 107. |
| „ обряда 24. | уголь 109. | царь неба 7—9. 20. |
| „ оленухи 79. | угонъ табуновъ 20. | 30. 37. 59. 71. 77. |
| „ оленя 44 79. | ударъ 57. 72. 86. 99. | 78. 97. 113. |
| три палатки 51. | удодъ 39. | цѣпь 72. |
| „ персонажа 32. | уронъ 11. | цары 41. 63. 91. |
| „ племянника 38. | утроба матери 75. 96. | чалпа 24. 44. |
| „ пчелы 103. | ученики 105—107. | чалка 28. |
| „ раза 3. | учитель 106. | черешъ 44. 45. 65. |
| „ разбойника 85. | ушастые люди 72. | черныя вещи 5. |
| „ святыхъ 60. 78. | уши 86. | |
| 84. 85. | | |

черти 72.	31. 64. 74. 76. 77.	ордени 21. 36—38. 41
чертополохъ 16.	81. 97. 104. 108. 109.	—43. 45. 49. 57.
четыре года 72.	114.	89. 91. 101. 110. 114.
„ кола 15.	шерсть 3. 6. 70.	эркекъ 3. 70.
„ ноги 16.	пешень 28.	эрхекъ 70.
„ столба 15. 16.	шея 105.	
„ стороны 27.	шиповникъ 15.	юноша 24.
чортъ 33. 99.	шкурка 4. 17.	юрта 26. 27. 63. 108.
чудо 49. 100.	шнурокъ 103.	
чудовище 21. 37. 45.		ягодка 82.
46. 49. 57. 68. 93.		яйцо 103.
чудъ 73.	щить огненный 39.	ялмынь 17.
чуллусы 15.		яма 23. 49.
	ѣ-ли-ке-унь 1.	ярганать 14.
шаманка 57.		ястребъ 103.
шаманъ 10. 12. 14.	эрге 70.	ящерицы 5.
16—18. 25. 26. 30.	эркекъ 70.	ящикъ каменный 37.

Списокъ сочиненій и изданій, цитированныхъ въ книгѣ.

Апанитовъ и Ханаловъ. Матеріалы о шаманствѣ въ Извѣстіяхъ Восточно-Сибирск. Отдѣла Импер. Рус. Геогр. О-ва за 1883 г. т. XIV кн. 1—2.

Архим. Анатолій. Въ странѣ шамановъ, Индіане Аляски, бытъ и религія ихъ. Одесса 1906 г.

Аносскій сборникъ. Записки Западно-Сибирскаго Отдѣла Импер. Русск. Географич. О-ва т. XXXVII Омскъ 1915 г.

Афанасьевъ. Народныя русскія сказки. Москва 1897 г.

Ею-же. Народныя русскія легенды. Казань 1914 г.

Берманъ. Streifereien IV.

Березинъ. (Труды Восточнаго отдѣла Археологич. О-ва ч. XIII).

Ею-же. Бурятскія сказки и повѣрья. Иркутскъ 1889 г.

Вербицкій. Алтайцы. Томскъ 1870 г.

Веселовскій А. Н. Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ. СПб 1872 г.

Ею-же. Разысканія въ области духовныхъ стиховъ. Св. Георгій въ легендѣ, пѣснѣ и обрядѣ (Сборникъ Академ. Наукъ по отдѣл. русской словесности XXI № 2).

Ею-же. Большой стихъ объ Егоріи и сказка объ Ильѣ и Змѣѣ (Журналъ Министерства Народн. Просв. часть CCLXIX отд. 2).

Ею-же. Разысканія въ области духовныхъ стиховъ. Приложение къ XXXVII тому Записокъ Имп. Акад. Наукъ, № 3.

Въстникъ Западной Сибири. Тюмень 1914 г.

Грамматика алтайскаго языка, изд. въ Казани.

Гильфердингъ. Онежскія былины, изд. Акад. Наукъ 1896 г.

Григорьевъ. Архангельскія былины и историческія пѣсни. Москва 1904 г.

Гринченко. Этнографическіе матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ нею губерніяхъ. Черниговъ 1895 г. В. 1.

Добровольскій. Смоленскій сборникъ. СПб. I. 1891 г. изд. Импер. Русск. Геогр. о-ва.

Драгомановъ. Малорусскія народныя преданія и рассказы. Кіевъ 1876 г.

Ждановъ И. Русскій былевой эпосъ. СПб. 1895 г.

Записки Восточно-Сибир. Отд. Импер. Русск. Географ. О-ва по этногр. т. I вып. II.

Записки Красноярскаго подьотдѣла Восточно-Сибир. Отд. Импер. Русск. Геогр. о-ва 1902 г. т. I вып. I.

То же—т. I вып. II.

Зеленинъ. Великорусскія сказки Пермской губ. (Записки Имп. Русск. Геогр. О-ва по отдѣленію этнографіи т. ХLI. 1914 г.).

Зеленинъ. Великорусскія сказки Вятской губ. (Записки Имп. Русск. Геогр. О-ва по отдѣл. этнографіи т. ХLII 1915 г.).

Труды этнограф. Отд. Общества любителей естеств., антропологии и этнографіи т. XI М. 1890 г.

Нилъ. Буддизмъ.

Ончуковъ. Печорскія былины. С.-Петербур. 1914 г.

Pallas. Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften Th. I St.-Petersb. 1776.

Потанинъ. Тангуты-Тибетская окраина Китая и центральная Монголія т. I и II Петербургъ 1893 г.

Ею-же. Очерки Сѣверо-Западной Монголіи т. II Птб. 1881 г.

Ею-же. То же т. IV ПТБ. 1883 г.

Ею-же. Восточные мотивы въ средневѣковомъ европейскомъ эпосѣ. Москва 1899 г.

Ею-же. Сага о Соломонѣ. Томскъ 1912 г.

Позднинева. Образцы монгольской лирики 1880 г. СПб.

Radloff. Proben der Volkslitteratur der nordlichen türkischen Stämme. S.-Ptsb.

Романовъ. Бѣлорусскій Сборникъ. Витебскъ 1887 г. т. I.

Рашидь-Эддинъ. Исторія монголовъ въ Трудахъ Восточнаго Отдѣленія Импер. Русск. Геогр. Общества т. XV ч. V 1858 г.

о *Катановъ*. Алфавитный указатель собственныхъ именъ в II томѣ Образцовъ народной литературы тюркскихъ племенъ, собранныхъ В. В. Радловымъ. СПб. 1888 г.

Кирпичниковъ Св. Георгій и Егорій Храбрый 1897 г.

Samuel Krauss. Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902.

Schmidt. Die Thaten Bogda Gesser-chan's. St-Ptb. 1839.

Сибирскій Студентъ. 1914 г. № 1, Томскъ.

Тимковский. Путешествіе въ Китай ч. III.

Труды членовъ российской духовной миссіи въ Пекинѣ т. IV СПб. 1866.

Труды Томскаго Общества Изученія Сибири т. III вып. I.

Труды Троицко-Савск. Кяхтин. Отд. Приамур. Отд. Импер. Русск. Геогр. Общества т. XIV вып. 1 и 2-й.

Худяковъ. Верхоянскій Сборникъ (Записки Восточно-Сибир. Отд. Импер. Русск. Геогр. Общества по этногр. т. I вып. 3-й).

Чубинскій. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край т. I.

Ею-же. Труды этно-стат. экспед. въ Зап.-рус. край т. II. СПб. 1870 г.

Этногр.

ОПЕЧАТКИ.

№ стр.	№ строки	напечатано	слѣдуетъ читать
6	10	первоначально	первоначально
10	12	предполагаю	предлагаю
13	2	жизнью	жизнью
15	18	роняетъ	роняетъ
16	12	аркань	арканы
16	13	распаливють	распяливають
16	7	Eyungiu	Eyungium
19	10	т. е. Гурбушты	т. е. сынъ Гурбушты
21	16	слѣдуель	слѣдуетъ
21	10	ярко-выраженную	ясно заявленную
23	7	Ачкиму	Ачкилу
28	12	цастухъ	пастухъ
31	11	кровомѣсителя	кровосмѣсителя
31	3	христопрядка	христопрятка
32	16	сые	сы
34	11	ж—	же
34	12	описывающимъ	описывающему
36	14	л	т
40	1	исторіи	исторія
42	4	Викра мадитья	Викрамадитья
43	3	увозъ	увозѣ
43	3	цовѣрья	цовѣрья
46	14	Гормо	Гөрмб
49	1	Молантей	Молонтэй
49	2	Эсге-Маланъ-Тэнгри	Эсэгэ-Маланъ-Тэнгри
67	17	Эрке	Ерке
67	15	Эрке	Ерке
69	22	эрке-баламъ	ерке-баламъ
69	8	эркелепъ	еркелепъ
69	2	эрке	ерке
70	1	сотворенію	сотвореніи
70	3	сынѡмъ	сынѡмъ
70	11	отправляются	отправляются
71	17	Дельгирь-ханомъ	Дельгирь-ханомъ
71	15	Абырганъ	абырганъ
72	7	хорошо	хорошо
72	18	нихъ	нихъ
72	4	Амаранѣ	Амиранѣ
72	3	Амерана	Амирана
73	3	людой	людей
75	18		
78	11		
78	18		

80	5	сверху	пришли	пришли
80	11	"	сѣвернато	сѣвернаго
80	19	"	турецкаму	турецкому
84	5	снизу	народившагося	народившагося
90	1 и 2	сверху	плѣнь коварной	плѣнь у коварной
97	25	"	послѣднемъ	послѣднемъ
97	5	снизу	совпадетъ	совпадаетъ
98	6	сверху	востокѣ	востокѣ
98	8	"	въ связи въ кавказ- скимъ	въ связи съ кавказскимъ
98	5	снизу	объ Иринч-Сайнѣ	объ Иринѣ-Сайнѣ
101	17	сверху	устанслевныя	установленныя
101	5	снизу	Гомо-Гуру	Гомбо-Гуру
104	19	сверху	Монгольскій	Монгольскій
104	1	снизу	убиваетъ	убиваетъ
108	15	сверху	видѣть	видѣть
109	5	"	обманщикѣ	обманщикѣ
