

ШОЛУДИВЫЙ БУНЯКА

ВЪ УКРАИНСКИХЪ НАРОДНЫХЪ СКАЗАНІЯХЪ.

(Окончаніе) ¹⁾.

III.

Начало легенды С. Баронча: чудовищный паразитъ. Подобное начало въ галицкой сказкѣ г. Франка объ униженной царевнѣ. Оно же въ сказкахъ южноевропейскихъ, особенно въ сказкѣ о претенціозной невѣстѣ и людяхъ съ чудесными свойствами. Индійскій первообразъ послѣдней сказки. Переплетеніе ея побѣговъ съ побѣгами персидской сказки объ упорной или фатальной царевнѣ-невѣстѣ. Отдѣленіе отъ этихъ побѣговъ сказки объ униженной царевнѣ. Ея европейскія разновидности: южноевропейская, средняя и сѣверовосточная. Происхожденіе сказки г. Франка отъ среднеевропейской разновидности. Происхожденіе мотива о чудовищномъ паразитѣ въ сказкахъ восточной части средиземноморскаго бассейна. Случайность спайки этого мотива съ преданіемъ о Бунякѣ и приставки его къ легендѣ о королевичѣ въ подземельи. Сказочно-эпическій характеръ имени царицы Елены.

Обращаемся теперь къ оставленному началу легенды С. Баронча. Если, какъ мы видѣли, вся эта легенда не имѣетъ никакой связи съ историческомъ Бунякомъ, то и это начало не имѣетъ никакой внутренней связи съ самой легендой. Какъ разъ такое вступленіе мы находимъ во главѣ сказки, записанной г. Франкомъ въ Галиціи (въ с. Нагуевичахъ около Дрогобича) и напечатанной имъ въ статьѣ «Старинна романьско-германьска новеля въ устахъ русскаго народа» въ «Зорѣ» 1883 г., № 2—3. Здѣсь царица, не желая выходить замужъ, такъ какъ женихи казались ей глупыми, выкормила въ маслѣ блоху, сдѣлала изъ ея кожи перчатки и обѣщала свою руку только тому, кто угадаетъ, изъ чего онѣ сдѣланы. На вызовъ отправился одинъ царевичъ, который былъ въ нее особенно влюбленъ. Онъ переодѣлся шолудивымъ нищимъ и по дорогѣ

¹⁾ См. „Кіев. Стар.“ 1887 г., август. кн., стр. 676—713.

зашель къ кожевнику, вычинившему кожу на перчатки, и отгадалъ такимъ образомъ тайну царевны. Волей-неволей царевна должна была выйти за шолудиваго нищаго, который отказался отъ всякаго богатства и повелъ молодую жену на свою родину, гдѣ продолжалъ играть избранную роль, поселившись въ бѣдной хаткѣ на краю столицы. Тутъ онъ заставляетъ жену зарабатывать хлѣбъ сначала шинкарствомъ, а когда солдаты выпили водку, побили посуду и не заплатили, то велѣлъ ей продавать горшки на базарѣ. Но и эти горшки побили солдаты. Тогда мужъ посылаетъ жену служить на царской кухнѣ, откуда совѣтуетъ ей приносить домой остатки кушаньевъ. Вечеромъ она набрала этихъ кушаньевъ въ маленькіе горшки и, чтобъ не видно было, подвязала ихъ на поясъ. Но царевичъ велѣлъ ей нести воду въ горницы. Только что вошла она, какъ заиграла музыка, а царевичъ потащилъ ее танцовать. Кушанья облили бѣдняжку съ головы до ногъ, и когда она со стыда упала на колѣни, царевичъ поднялъ ее съ вопросомъ: «а что ты меня не узнаешь?» Оказывается, что это и былъ ея шолудивый нищій¹⁾.

Въ иностранной народной словесности намъ извѣстны слѣдующія сказки съ началомъ въ родѣ предъидущей: 1) *албанская* (Dozon, Contes albanais, стр. 27—33, Le rou), гдѣ царевна находитъ вошь въ бородѣ отца, который видитъ въ этомъ обстоятельстве чудо и велитъ хранить животное, вырастающее наконецъ до величины козла, а затѣмъ общаетъ дочь свою тому, кто узнаетъ, что это такое (другой вариантъ въ Albanische Märchen, übers. v. Meyer

¹⁾ Г. Франко сближаетъ эту сказку съ основой Шекспировой комедіи „Укрощеніе своенравной“ (The taming of the shrew), и распространеніе этой основы слѣдитъ, руководствуясь сочиненіемъ Зимрока: „Die quellen des Shakspeare“, по новелламъ разныхъ народовъ, отдавая предпочтеніе сравнительной гуманности украинской новеллы. На самомъ дѣлѣ вышесказанная сказка вовсе не принадлежитъ къ одной темѣ съ новеллой, легшей въ основу комедіи Шекспира. Къ этой темѣ принадлежатъ у насъ другія, ускользнувшія отъ вниманія г. Франка, напечатанныя въ книгѣ Рудченка „Народныя южнорускія сказки“ и у Чубинскаго („Труды“ и проч., т. II, отд. 2, №№ 33, 34).

Къ побѣгамъ той же темы принадлежатъ у насъ кобзарскія пѣсни объ укрощеніи жены и тещи (напр. въ Зап. югозап. отд. и. р. геогр. Общ., I, Матеріал., стр. 35—41 и въ „Кіевской Старинѣ“ 1884 г., т. XI, Савродимка), которыя привязываются къ нѣмецкимъ редакціямъ этой темы. Весьма нелюбезное обращеніе съ женщинами во всѣхъ указанныхъ вариантахъ, кромѣ Чубинскаго, № 33, отнимаетъ почти всякую силу отъ патріотическихъ выводовъ г. Франка.

mit Anmerkungen von R. Koehler в Archiv f. Litterat. Geschichte, XII, 118); 2) *греческая* (J. Pio, *Νεοελληνικά Παραμύθια*, 104), близкая къ албанскимъ вариантамъ; 3) *итальянская* (Schneller, *Märchen und Sagen aus Wälsch-Tyrol*, № 31, Die Frau des Teufels; вариантъ, помѣщенный еще въ XVII в. въ неаполитанскомъ сборникѣ Джіамбатиста Базила, *Pentamerone*, g. II, p. 5, Lo Polese, вмѣсто вши ставить блоху) и 4) *гасконская* (Cénac Moncant, *Contes pop. de la Gascogne*, 184, Le coffret de la princesse), гдѣ царевна дѣлаетъ изъ кожи блохи оболочку шкатулки (вар. у Bladé, *Contes pop. de la Gascogne*, III, 36, вмѣсто блохи—клопъ).

Всѣ эти сказки родственны между собою не только своимъ началомъ, но и послѣдующимъ содержаніемъ; въ первыхъ трехъ секретъ царя и царевны узнаеть чудовище: чортъ, или у Базиле—великанъ (Uogco), который и уноситъ царевну къ себѣ въ подземелье, откуда потомъ ее освобождаютъ люди съ чудесными свойствами зрѣнія, слуха и т. п. Только въ гасконскихъ вариантахъ чудовищный отгадчикъ атрофировался и невѣсту добываетъ простой женихъ, узнавъ ея секретъ и преодолевъ, съ помощью чудесныхъ людей, хитрости ея отца.

Подобное начало встрѣчаемъ и въ сказкахъ параллельныхъ или отчасти родственныхъ предъидущимъ. Въ сказкѣ напр. *сицилійской* разбойникъ; владѣвшій головой вѣдьмы (родъ Синей-бороды и Кощея Безсмертнаго), узнавъ секретъ громадной вши, овладѣваетъ царской дочерью, потомъ заманиваетъ и двухъ сестеръ ея, но погибаетъ отъ третьей (Gonzenbach, *Sicilianische Märchen*, № 22). Въ *румынской* сказкѣ о царской дочери и жеребенкѣ (Schott, *Walachische Märchen*, 171) царь велитъ сдѣлать барабанъ изъ кожъ двухъ вшей и возвѣстить при звукахъ этого барабана, что онъ отдастъ дочь тому, кто узнаеть, что это за барабанъ. Секретъ узнаеть драконъ волшебникъ, но впрочемъ не для себя, а для сына, а царевну спасаетъ родившійся въ одинъ день съ нею конекъ, который и уноситъ ее, переодѣтую мальчикомъ, отъ преслѣдованія дракона. Дальше царевна эта сама похищаетъ для другаго царя красавицу изъ стеклянаго дворца и потомъ, открывъ свой полъ, выходитъ за его сына. Наконецъ въ *хорватской* сказкѣ (графъ и пастухъ у Krauss, *Sagen und Märchen der Südslaven*, т. I, № 63) мотивъ о громадной

вши составляет вступленіе въ вариантѣ исторіи о приобрѣтеніи знатной невѣсты бѣднымъ пастухомъ, который угадываетъ секретъ и потомъ еще преодолеваетъ разныя затрудненія, поставленныя ему отцемъ невѣсты.

Сопоставивъ всѣ эти сказки, видимъ, что большинство ихъ (1—4) прямо принадлежитъ къ одной темѣ, а именно о людяхъ съ чудесными свойствами. Разработку и распространеніе этой темы по Азіи и Европѣ прослѣдилъ Т. Бенфей въ статьѣ *Das Märchen von den Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften, seine Quelle und seine Verbreitung* (въ *Ausland* 1858, №№ 41—45), ясно показавъ, что всѣ сказки этой темы пошли отъ индійской, которая вошла въ сводъ, извѣстный подъ именемъ «*Двадцать пять исторій упыря*» (о обѣ немъ мы будемъ говорить въ слѣдующей главѣ). Въ этой индійской сказкѣ Магадева, дочь перваго министра, проситъ отца отдать ее только за такого жениха, который будетъ обладать какимъ либо непревосходимымъ даромъ. Отецъ встрѣчается съ браминомъ, который построилъ повозку, способную летать по воздуху, и обѣщаль ему дочь. Между тѣмъ старшій братъ дѣвушки обѣщаль ее другому брамину, который имѣетъ даръ все узнавать, а мать обѣщала третьему, который способенъ далеко стрѣлять и попадать по одному звуку предмета. Всѣ три жениха сошлись въ недоумѣніи. Ночью злой духъ (ракшаза) унесъ дѣвушку на горы Виндія. Всевѣдущій узналъ, гдѣ она скрыта, стрѣлецъ вызвался убить ракшазу, а владѣлецъ летучей повозки далъ свой экипажъ, на которомъ была привезена дѣвушка. Отецъ недоумѣваетъ, кому изъ трехъ отдать дѣвушку. Упырь, рассказавъ эту басню царю Викрамадтію, спрашиваетъ его рѣшенія; царь присуждаетъ красавицу всевѣдущему: «ибо вѣдѣніе стоитъ выше другихъ свойствъ: усердія, мужества, терпѣнія, силы, мудрости и храбрости».

Въ этомъ рѣшеніи смыслъ *басни*, сложенной индійскими философами. Смыслъ этотъ затемнился въ побѣгахъ басни у другихъ народовъ, у которыхъ она превратилась въ *сказку*, разработавшую фантастическія подробности ¹⁾. Кромѣ того въ дальнѣйшемъ своемъ

¹⁾ Обзоръ новыхъ, опубликованныхъ послѣ статьи Бенфея вариантовъ см. въ примѣчаніяхъ R. Koehler въ сербскимъ сказкамъ въ *Archiv d. Slav. Philologie*, т. V, стр. 37—38.

движеніи на сѣверъ (къ монголамъ, у которыхъ есть она въ передѣлкѣ исторіи Упыря, извѣстной подъ именемъ Шидди Куръ) и на западъ (отъ Ирана до западной Европы включительно) побѣги сказки этой переплелись съ побѣгами другихъ индійскихъ же сказокъ, особенно сказки о томъ, какъ простой человекъ, ткачъ, сталъ мужемъ царицы, проникнувъ въ ея спальню въ видѣ бога Вишну на деревянной птицѣ, въ родѣ Гаруды, птицы Вишну (Th. Benfey, Pantschantantra, II, 48—56; I, 159—162; изъ прямыхъ побѣговъ этой сказки, изданныхъ послѣ, укажемъ особенно у Садовникова «Сказки и преданія самарскаго края, № 62), а также съ сказкой о царицѣ, загадывающей женихамъ загадки, или дающей имъ задачи, сказкой, которой наиболѣе обстоятельные восточные варианты представляютъ, по нашему мнѣнію, рассказы иранскіе, напр. у Низами, персидскаго поэта XI стол. (изложеніе см. у Hagen, Gesamtabenteuer, № LXIII, примѣч.) и въ «1001 день» повѣсть о китайской царицѣ Турандоктъ и ногайскомъ царицѣ Калафѣ (Les mille et un jours. Contes persans, trad. par Pétis de la Croix, 1845, 118 и слѣд., день 45 и слѣд.; повѣсть эту, какъ извѣстно, передѣлалъ въ XIII в. итальянецъ Гоцци въ драму, которую Шиллеръ перевелъ на нѣмецкій языкъ)¹⁾. Совокупность этихъ побѣговъ образуетъ обширную группу, весьма распространенную у разныхъ народовъ²⁾. За опу-

¹⁾ Кромѣ этого въ 1001 днѣ есть нѣсколько рассказовъ на тему о царицѣ, избѣгающей замужества и страшной для жениховъ, наприм. основной рассказъ повѣсти о царѣ Гормозѣ, который проникаетъ къ помрачающей умы царицѣ въ видѣ шолудиваго садовника (день 121 и слѣд.). Къ этой же, или во всякомъ случаѣ родственной темѣ, должна относиться и повѣсть о Джемшидѣ въ поэмѣ XI вѣка Кересаспъ-Наме, въ которой Джемшидъ, изгнанный Зогакой, женится на дочери кабульскаго царя, которая согласна выйти только за того, кто ее побѣдитъ (Spiegel, Eranische Alterthumskunde, I, 534—555; Mohl, Livre des Rois, I, Préface LXIII). Но поэма эта, напечатанная въ калѣкутскомъ изданіи Шахъ-Наме (Masam) недоступна намъ, такъ какъ она не переведена на европейскіе языки. Она должна быть очень интересна для сравненія и съ извѣстной исторіей сватовства Зигфрида и Брунегильды, боя Дуная съ Настасіей Королевиной и тѣхъ европейскихъ сказокъ, гдѣ соревнованіе въ загадкахъ замѣнено соперничествомъ въ силѣ жениха (или свѣта) и невѣсты, какъ напр. и въ великорусскихъ сказкахъ у Аванасьева, № 116, 150, въ украинской, у Чубинскаго, т. II, стр. 227—229, у Кулиша, Зап. о ю. Руси, т. II, стр. 61 и слѣд.

²⁾ Изъ богатой литературы этой группы, кромѣ названныхъ выше, мы укажемъ здѣсь только важнѣйшіе варианты или такіе, при которыхъ можно найти другія указанія: Oesterley, Gesta Romanorum, с. 70 (въ русскомъ переводѣ Рим

щеніемъ вступленія о чудесной блохѣ, сказка, записанная г. Франкомъ, принадлежитъ къ тѣмъ побѣгамъ указанной группы, въ которыхъ изображено *униженіе гордой царевны осмѣяннымъ ею женихомъ*. Наибольше родственные со сказкой г. Франка побѣги этого рода укладываются, по нашему мнѣнію, въ двѣ разновидности: а) *южноевропейскую*, въ которой особенно развитъ мотивъ, какъ отверженный, переодѣтый женихъ ухитряется (соблазномъ разныхъ чудесныхъ товаровъ) заставить гордую царевну провести съ нимъ ночь, послѣдствіемъ чего и было удаленіе ея изъ родительскаго дома; образцы этой разновидности даетъ неаполитанская сказка (у Базиле день IV, новелла 10, *La superbia castecata*) и сицилійскія

вѣкъ Дѣяній, № 27), Hagen, Gesamtabenteuer №№ 10, 63, 64, Grimm, D. Kinder- und Hausmärchen, № 114, R. Koehler, — примѣчанія къ итальянскимъ сказкамъ въ *Jahrbuch f. die Romanische und Englische Litteratur*, 1866, 30—36 (тутъ же и еврейскій вариантъ о чудесныхъ братьяхъ) и *Gotting-Gelehrte Anzeigen*, 1838, 1383—4 (объ итальянско-тирольской сказкѣ, въ которой даже загадки одинаковы съ загадками Туркандоктъ), Gonzenbach, *Sicilianische Märchen*, №№ 18, 31, 74, Imbriani, *La Novellaja Fiorentina*, № 26 (*Il figliolo del pecorajo*), Pitrè, *Archivio per lo studio delle trad. popolari*, I, 57—64, 183—190, Pitrè *Novelle popolari toscane* № 16 (*Soldatino*), Legrand, *Recueil de contes pop. grecs*, 39—46 (*La princesse et le berger*), Bladé, *Contes p. de la Gascogne*, III, 12—22 (*Le navire marchand sur terre*). Нѣкоторыя великорусскія сказки изъ темы о хитрой и разборчивой невѣстѣ (напр. Аванасьева, №№ 116, 131, 132) разсмотрѣны сравнительно съ похожими западными, г. Веселовскимъ въ статьѣ „Повѣсть о Василии королевичѣ златовласомъ чешскія земли и народныя сказки“ (Замѣтки по литературѣ и народной словесности, т. I, стр. 62—80). Съ разсмотрѣнными г. Веселовскимъ сказками родственны также у Аванасьева варианты № 130 (Елена Премудрая), а ко всей нашей группѣ принадлежитъ и великорусская сказка о Семи Семіонахъ (Аванасьевъ, № 84). Изъ украинскихъ къ занимающей насъ группѣ относятся, кромѣ разобранныхъ здѣсь, у Рудченка, т. II, стр. 78 (Летючій корабель; подобная же въ великорусскомъ переводѣ у Аванасьева, № 83), у Аванасьева вар. № 106 (какъ меньшій братъ добылъ царевну въ башнѣ), у Чубинскаго, т. II, стр. 327—229 (Про сильну царевну ср. въ Запискахъ о Ю. Руси Кулиша т. II, стр. 61 и слѣд. въ сказкѣ объ Иванѣ Голикѣ), стр. 265—269 (конецъ сказки Про Сучченка, похожій на Летючій корабель) и 269—278 (Про трехъ братьевъ, що ходили до батька на могилу почувать, про царивну, що сидела на шклянній горі, про дурня Терешка, Елена царивна). Изъ этихъ украинскихъ сказокъ „Летючій корабель“ относится къ кругу сказокъ о чудесныхъ людяхъ; другія же интересно сравнить въ одну сторону съ аварской (*Schiefner, Avarische Texte*, № IV), а въ другую съ № XLIII *Contes populaires de Lorraine*, Cosquin (ср. тамъ же №№ XI, XI, XII). Отмѣтимъ особо варианты, въ которыхъ тема загадывающей загадки царивны слилась съ темой о дѣвушкѣ, подчиненной злomu

(Ganzonbach, № 18, Pitre, Fiabe, nouvelle i racconti siciliani, № 105) ¹⁾ и в) *среднеевропейскую*, въ которой болѣе, и притомъ своеобразно, развитъ мотивъ наказанія царевны неудачными и унижительными работами; примѣры этой разновидности даютъ бр. Гриммы (№ 52, Der König Drosselbart или Brüsselbart) и Ад. Кунъ (Westfälische Sagen, Gebräuche und Märchen, II, № 17, 251—255, Die drei Bälle, ср. тамъ-же № 13, стр. 239—243, Die drei Bünde ²⁾).

духу, составляющей между прочимъ основу нашего Вѣя, пошедшую тоже изъ Индіи: армянскій вар. изъ Гекстауэна, Transcaucasia, у Benfey, Panschantantre, I, 445—448; Hahn, Griechische und Albanische Märchen, № 114; Schott, Walach. Märchen, № 21; Чубинскій, т. II, стр. 113—132. Интересное во многихъ отношеніяхъ переплетеніе поэмы о невѣстѣ съ загадками съ темой о кровосмѣшеніи, которая пошла въ новоевропейскихъ сказаніяхъ отъ исторіи Эдипа (тоже съ загадками) отвлекло бы насъ далеко въ сторону, а потому мы ограничимся только его указаніемъ въ сказкѣ ментонской (Romania 1881 г., 244—245) и тосканской (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, I, 183—190). Въ обоихъ герой, плодъ кровосмѣшенія, надѣваетъ перчатки изъ кожи своей умершей матери.

¹⁾ Другіе итальянскіе варианты, которыхъ мы не имѣемъ подъ рукою, указаны и отчасти срезюмированы у Гонзенбаха и Питре. Къ итальянскимъ вариантамъ подходитъ и португальскій (Cochlo, Contos pop. portuguezes, 100—102). Изъ итальянскихъ лиорнскій (Knust. Ital. Märchen, № 9, царскій сынъ въ видѣ пекаря, въ Jahrbuch f. Roman. und Engl. Literatur., 1866, 349) сильно отклонился отъ своихъ родственниковъ: въ немъ атрофировались детали соблазна царевны, осталось только испытаніе ее бѣдностью, причѣмъ устранены опыты ея воровства. Это самый цѣломудреннѣйшій и самый гуманнѣйшій вариантъ.

²⁾ Къ этимъ нѣмецкимъ сказкамъ, особенно къ гримовскимъ, примыкаютъ французскія (Sebillot, Contes pop. de la Haute Bretagne, I, № 23; La daignaise punie и Cosquin, Contes pop. de Lorraine, № 44, La princesse d'Angleterre) и ирландская (Kennedy, Fireside stories of Ireland, II, 114). Первая половина № 17 у Kuhn, а также старонѣмецкое стихотвореніе (довольно скабрзное) Die halbe Birne (Hagen, Gesammtabenteuer, № X) вяжутъ названные нѣмецкіе варианты съ скандинавскими (Norvegische Volksmärchen, des. v. Asbjørnsen und Moe, deutsch v. Bresemann, II, № 15 и Grundtarig, Gamle dans na Minder, III, 1, у г. Веселовскаго). Другая норвежская сказка (Bresemann, II, № 8) вмѣстѣ съ словацкой (Божены Нѣльцовой, Sebrany spisy, VII, 213 и др. у г. Веселовскаго) и № 14 Simrock, Deutsche Märchen, вводящія въ дѣло чудесные предметы, въ родѣ скатерти самобранки, которыми герой приманиваетъ царевну, составляютъ третью разновидность, *сѣверовосточную*, которая родственна въ одну сторону съ великорусскими сказками (у Аванасьева, № 136 и 133, у Рыбникова, Пѣсни, т. III, № 57) и съ старорусскою повѣстью о Василии королевичѣ, а въ другую съ исландскою сагой XIV ст. Clarus Saga, которая, по признанію автора, епископа Йона Гельдерсона, сдѣлана по латинскому стихо-

Мы думаемъ, что среднеевропейская разновидность пошла отъ южной, какъ это видно наглядно на болонскомъ вариантѣ *Brisla in barba* (*Propugnatore*, VII, № 15). Сама же южная разновидность, а также отчасти и третья можетъ быть возведена къ персидской сказкѣ о царѣ Гормозѣ, переодѣтомъ въ *шолудиваго садовника* (пузырь на головѣ) у царицы Рези, которая помрачаетъ умы мужчинъ своею красотою, но потомъ сама прельщена пѣніемъ и пляскою Гормоза, хотя теперь въ 1001 днѣ конецъ этой сказки измѣненъ, прилаживаясь къ другимъ похождениямъ этого царя¹⁾. Переходная форма между сказкой о царицѣ, загадующей загадки или задачи и сказкой объ униженной царицѣ сохранилась, какъ намъ кажется, въ сербской сказкѣ у Караджича (*Српске нар. приповијетке*, № 23; она же у Krausz, *Sagen und Märchen der Südslaven*, I, № 101, ср. тамже, II, № 131), въ которой кромѣ того подробность обращенія неудачливыхъ жениховъ въ овецъ сближается съ эпизодомъ въ заключеніи основной исторіи 1001 дня. Такъ какъ въ тоже время другая подробность сербской сказки, подсматри-

творенію, найденному во Франціи (*Clarus Saga*, 1879 г. Lund; резюме въ Romania, 1879 г., 479 480 и у г. Веселовскаго). Начало саги сходно съ началомъ старонѣмецкаго стихотворенія о царицѣ съ загадками (*Gesammtabenteuer*, № XLIII). Отмѣтимъ кромѣ того, что № 116 (вар. см. у Аванасьева), какъ и украинскія сказки объ Иванѣ Голикѣ, имѣютъ черты родственныя съ сагой, а вариантъ а № 116 сходенъ съ началомъ № 13 у Куна, гдѣ царевну похищаютъ чудесные люди, въ родѣ героевъ нашего „Летючаго корабля“. Наконецъ въ старонѣмецкомъ стихотвореніи *Der Jung-herr un der treue Heingriech*, въ которомъ рыцарь ѣдетъ съ слугою, какъ въ названныхъ великорусскихъ и украинскихъ сказкахъ и исландской сагѣ, добывать (на турнирахъ) невѣсту, дочь кипрскаго короля, рыцарь, получивъ отъ птицы чудесный камень, летаетъ по ночамъ въ башню къ царицѣ, какъ ткачъ въ *Панчатантрѣ*. Такимъ образомъ и этотъ сортъ сказаній все такъ вращается въ кругѣ названныхъ выше основныхъ темъ всей нашей группы.

¹⁾ Сказка эта отчасти родственна съ темой, распространенной по Азіи, отъ Камбоджи и Индостана, и по всей Европѣ, о юношѣ съ чудесными волосами, которые онъ во многихъ вариантахъ прячетъ подъ пузырь, представляя изъ себя шолудивца; подъ конецъ онъ женится на царицѣ, хотя приключенія его совсѣмъ другія (см. сводъ въ примѣчаніяхъ къ № XII у Cosquin, *Le prince et son cheval*). Изъ украинскихъ сказокъ къ этой темѣ принадлежатъ: у Чубинскаго, т. II, I отд., №№ 58 и 59, у Рудченка, т. I, № 48. Впрочемъ старорусскій рассказъ о златовласомъ царевичѣ Василю соединяетъ тему объ униженной царицѣ съ темой о златовласомъ юношѣ, а румынскія сказки о чудесномъ конѣ, которымъ мы займемся далѣе, прямо сближаются съ занимающей насъ группой.

ваніе счастливымъ женихомъ значка на тѣлѣ царевны, встрѣчается въ великорусской сказкѣ (у Аванасьева, № 131; довольно спутано и блѣдно), то слѣдуетъ тѣмъ болѣе думать, что занимающіе насъ побѣги сказки объ униженной царевнѣ отдѣлились отъ побѣговъ сказки о царевнѣ съ загадками еще на Востокѣ ¹⁾).

Что касается до сказки г. Франка, то она, особенно во второй своей половинѣ, гдѣ описывается неудачная торговля царевны, ея служба на кухнѣ и роковой танецъ, близко подходитъ къ нѣмецкимъ вариантамъ. А такъ какъ эти послѣднія пошли отъ итальянскихъ и такъ какъ танецъ царевны мотивируется старымъ нѣмецкимъ обычаемъ танца на знатной свадьбѣ жениха съ кухаркой и невесты съ поваромъ (Kuhn, op. cit.), то слѣдуетъ признать, что галицкая сказка есть побѣгъ нѣмецкой ²⁾). Этотъ побѣгъ, подвинувшись въ Галицію съ Запада, притянулъ къ себѣ начало одного изъ побѣговъ родственной сказки о людяхъ съ чудесными свойствами и о невестѣ съ загадочнымъ насѣкомымъ, зашедшее въ Галичину съ юга.

Подобнымъ же образомъ прицѣпилось это начало и къ легендѣ С. Баронча о Бунякѣ. Мы видѣли, что сказки съ этой странной подробностію (греческая, албанская, итальянская, гасконская, румынская, хорватская) записаны въ мѣстностяхъ, расположенныхъ съ извѣстною правильностію у береговъ Средиземнаго и Чернаго моря, а потому слѣдуетъ предполагать, что эта подробность образовалась и прицѣпилась къ вариантамъ группы сказокъ о претенціозной невестѣ гдѣ нибудь въ бассейнѣ восточной половины Средиземнаго моря. Намъ кажется, что ключъ къ вопросу о томъ процессѣ фантазіи, по которому образовалась эта странная подробность, даютъ двѣ извѣстныя намъ румынскія сказки о трудной невестѣ.

Первая изъ нихъ (Schott, *Walachische Märchen*, 153—160, № 13, *Die Princessin und der Schweinhirt*) даетъ намъ основу уже

¹⁾ Тиролюскій вариантъ (у Zingerle, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol*, 436—441. *Die drei Raben*), слилъ оба мотива, пришедшіе въ эту нѣмецкую область, очевидно, изъ Италіи.

²⁾ Замѣтимъ также, что редакція сказки г. Франка пропускаетъ общій итальянскимъ и нѣмецкимъ вариантамъ мотивъ предварительнаго осмѣянія царевной героя и черезъ то плохо мотивируетъ его переодѣванье.

известныхъ намъ сказокъ о претенціозной царевнѣ, но только съ своеобразной переработкой подробностей. Здѣсь царевна, имѣя волшебное зеркало, соглашается выйти только за того, кто спрячется отъ нея такъ, что она не найдетъ его. Свинопасъ, при помощи благодарныхъ животныхъ, прячется разъ въ облакахъ, въ другой разъ въ морѣ. но царевна находитъ его. Наконецъ онъ идетъ въ лѣсъ, гдѣ и встрѣчаетъ великана; этотъ помогаетъ ему, превративъ его въ розу, которую продалъ царевнѣ и воткнулъ ей въ волоса. Зеркало не могло открыть секрета, и царевна должна была выйти за свинопаса¹⁾. Въ другой сказкѣ (тамъ же, 184—193, № 17, Iuliana Kosseschana) приобрести трудную невѣсту помогаетъ царевичу чудный конь. Тутъ самъ отецъ дѣвушки царь и волшебникъ и предлагаетъ жениху прятаться, при чемъ *поднимаетъ себѣ глаза* (очевидно вѣки) *костылями*, напоминая этимъ нашего Вѣя-Буняка. За третьимъ разомъ конь прячетъ царевича въ голову самому волшебнику, но уже не въ видѣ цвѣтка, а въ видѣ вши²⁾. Мы думаемъ, что такого рода подробностей въ дальнѣйшемъ своемъ

¹⁾ Интересно, какъ здѣсь прежній похититель невѣсты, раکشаз индійской сказки, дикій великанъ (Uogso) неаполитанской, обратился въ помощника жениху. Такъ точно въ датской сказкѣ „лѣсной великанъ“ помогаетъ принцу, переодѣтому садовникомъ, выиграть царевну побѣдами на турнирахъ (Grundt wig, Dänische Volksmärchen über v. Leo, 228—252, Der Waldmensch). Въ сербской сказкѣ (Караджичъ, № 27) великанъ появляется неизвестно зачѣмъ; въ лотарингской сказкѣ (у Cosquin № 43) выведено уже три великана, которыхъ убиваетъ герой-пастухъ и которыхъ оружіе онъ пускаетъ въ ходъ на турнирѣ. Любопытно видѣть, какъ фантазія сказочниковъ, при всѣхъ своихъ произвольныхъ полетахъ, все таки держится разъ пущенныхъ въ оборотъ образовъ.

²⁾ Передъ этимъ эпизодомъ царевичъ долженъ прятаться отъ сестры царя волшебника, и конь, превративъ его въ вошь, прячетъ его межъ своихъ зубовъ. Очевидно, что это удвоеніе мотива, не совсѣмъ ловкое, которое часто встрѣчается въ сказкахъ, особенно черезъ слитіе двухъ вариантовъ. Интересно видѣть, какъ *измѣняется образъ прятанія по мѣрѣ удаленія вариантовъ отъ Чернаго моря*: у трансильванскихъ нѣмцевъ женихъ прячется еще въ волосахъ царевны въ видѣ морскаго зайчика (Halbrich, D. Vorksmärchen aus den Sachsenlande in Siebenbürgen, 3 Ausg, № 39), въ хорутанской сказкѣ (Valjavec, Narodne pripoviesti, 77—78) онъ прячется въ волосахъ у кобылы, въ великорусскихъ—въ одномъ въ книгу въ видѣ булавки, въ другомъ просто за зеркаломъ (Аванасьева, № 130), а въ третьемъ подъ кровать (Рыбниковъ, Пѣсни, т. I, стр. 452). Въ тоже время въ греческомъ вариантѣ проявляется юмористическое настроеніе, и женихъ прорывается подъ землю до стула царевны и колеть ее булавкой въ задъ, пока

развитіи дала поводъ къ образованію мотива о чудовищномъ насѣ-комомъ, которое царь или дочка его выставили на загадку женихамъ, и этотъ мотивъ сдѣланъ началомъ нѣкоторыхъ побѣговъ сказки о претенціозной царевнѣ¹⁾. Начало легенды С. Баронча о Бунякѣ есть, очевидно, отрывокъ подобнаго побѣга, который, по нашему мнѣнію, связался съ легендой о сокрытомъ въ землю царевичѣ совершенно случайно. Поводомъ къ этой спайкѣ могла послужить какая нибудь черта въ первоначальномъ украинскомъ вариантѣ, въ родѣ подробности греческаго и албанскаго варианта, въ которомъ чудовищный женихъ названъ дьяволомъ и уноситъ царевну подъ землю. Образъ же діавола привелъ за собою имя Бунька, который, какъ мы видѣли уже и какъ увидимъ еще, отождествляется въ нашихъ народныхъ преданіяхъ съ чортомъ.

Такимъ образомъ спайка всего вступленія легенды С. Баронча съ самой легендой кажется намъ совершенно случайною, механическою и ужъ конечно не имѣющею никакого отношенія къ историческому Боняку. Замѣтимъ въ заключеніе, что и имя героини Елены не должно имѣть тоже никакого реального, историческаго значенія, а представляется намъ просто сказочно-эпическимъ именемъ Елены (отголоскомъ Елены гомерической), которое и сохранилось въ со-

она разыскиваетъ его въ волшебное зеркало (Hahn, I, № 61). Тутъ еще разъ видимъ, что сходство сказочныхъ образовъ совпадаетъ вовсе не съ племеннымъ родствомъ народовъ (какъ было бы, если бы сказки были общимъ достояніемъ племенъ въ древности), а съ ихъ географическимъ соседствомъ.

¹⁾ Въ подтвержденіе нашего предположенія о подобномъ образованіи занимающаго насъ теперь побѣга исторіи о невѣстѣ съ загадками, мы укажемъ еще на одну курьезную редакцію ея, какую находимъ въ гасконской сказкѣ у Bladé, Contes pop. de la Gascogne, II, 116 — 124. Le rou. Здѣсь дѣвушка, дочь мельника, думаетъ о женихѣ; въ эту минуту является нищій, получаетъ милостыню и говоритъ ей, что она останется довольной. Но вслѣдъ затѣмъ показывается изъ дула дерева злой духъ Sagoloni dors и говоритъ ей, что онъ позаботится найти дѣвущкѣ жениха. Вечеромъ онъ приноситъ вошь и говоритъ дѣвущкѣ, что это ея женихъ, который останется таковымъ всю жизнь, если она черезъ три дня не угадаетъ, гдѣ онъ, духъ, спрячетъ три волосинки, которые онъ возьметъ у ея головы. Вошь влазитъ дѣвущкѣ въ ухо и совѣтуетъ подчиниться, потомъ прячется въ голову злаго духа, высматриваетъ его спрятанъ и, влѣзши затѣмъ въ ротъ дѣвущки, отвѣчаетъ на всѣ вопросы демона. При всей странности обработки и группировки подробностей этой сказки, все таки очевидно, что всѣ онѣ взяты изъ тѣхъ средиземноморскихъ сказокъ, которыми мы сейчасъ занимались.

ответственныхъ сказкахъ великорусскихъ и украинскихъ (см. выше указаніе на Аванасьева и Чубинскаго) и которое слѣдуетъ видѣть и въ румынской Юліанѣ.

IV.

Сказаніе о людодѣ Буняка и его секретѣ. Извращеніе его у польскаго хрониста Юзефовича и за нимъ у Энгеля и Костомарова. Древнія черты въ вариантѣ Юзефовича. Объясненіе сказанія у гг. Голубовскаго и Халанскаго. Его сходство съ монгольскимъ разсказомъ въ Шиддѣ Куръ и классической сказкой о Мидасѣ. Побѣги послѣдней въ Греціи, Сербіи, странахъ кельтическихъ и въ Азіи. Вопросъ о происхожденіи и распространеніи сказокъ о Мидасѣ. Новоазіатскій источникъ нашего преданія о секретѣ Буняка. Его спеціальныя особенности. Отношеніе къ сказкамъ о Костіѣ. Заключение: объ ннтер національномъ характерѣ нашихъ народныхъ преданій о Бунякаѣ.

Въ сводѣ «малорусскихъ народныхъ преданій и разсказовъ» г-на Драгоманова (стр. 224—226) напечатаны еще двѣ легенды о Бунякаѣ, записанныя на Волини. Вотъ онѣ:

А) *Буняково замчище и Настина могила*. Про це замчище багато де чого розказують. Найлучче, якъ бы вы спиталися у нашого добродія; у ёго тамъ у церковнихъ записахъ, кажуть, е переписано про все: и коли ти валы повысыпувани и хто тїи мури муровавъ, що теперъ одъ ихъ тильки цегла та каминячки валяються,—про все тамъ е. То, бачите, инши говорять, що тамъ колись мисго було, нибы на тому городищеви; говорять, що и церква була и що тую-бъ то церкву перенесено въ Деревичи. Ще розказують (хто ёго зна, чи воно казка, чи що, такъ стари люди розказують, то й я за ними), що нибы колись давно, давно сидивъ у тому городищеви якійсь лицарь, звався винъ Шолудивый Буняка. И бувъ той лицарь не абы який, навить и тиломъ не такій, якъ повинно бути людныи; мало того, що страшенно велькій, ще, выбачайте, у ёго печинки й легке то були на верси, отакъ отъ и стремили за плечима, такій то неподобный бувъ той Буняка! Ну, живъ винъ сѣби у городищеви, и дуже ёго вси боялись; найстрашнійшій же винъ бувъ ось черезъ що: ѡвъ людей. Отакъ таки справди ѡвъ; оце кажуть, звелить було, щобъ ёму привели що найкращого хлопця, та визьме та и ззистъ. И такъ кожного: що приведуть, то й зитне, то й зитне. Багацько позбавлявъ Буняка такимъ способомъ людей,

але жь таки и ёму добра причина сталася! Пришла, бачите, черга ити въ замчище, тобь то на убий, якомусь то тамь хлопцеви (бо то хлопцевъ тихъ по черзи брали и постачали Буняци). А въ того хлопця була тилько мати, батько не давно вмерь. Отъ та бидна мати плаче вже, плаче, та побивається, що никому порятувати хлопця. А якъ ёго вырятувати? Плакала та жинка, плакала, а дали щось то їй пришло на думку, перестала побиватися, розважилася и просить тильки людей, тихъ, що мали вести хлопця до Буняки, щобъ зачекали годиночку, поки вона щось зготуе сынови на остатню дорогу. Ти кажуть: добре. Отъ чекають; а вона взяла, пишла, нациркала у себе зъ грудей покорму, замисила зъ того покорму тиста, спекла перижкивъ, та даючи ихъ своему хлопцеви й каже: «на жь, сыну, оци тоби перижки, та осьь що зъ ними зроби: якъ прыйдешь до Буняки, то конешне пидведи его, щобъ винь хоть одного перижка ззивь; отцимъ ты маешь вызволитися, бо якъ Буняка наисться моихъ перижкивъ, то вже тебе не займе, для того, що вважатиме тебе за брата (то бь то черезъ ия покормь).

Ну, той хлопець такъ и зробивь: якъ прыйшовъ у замчище, то умисне и ставъ такъ ѳсти материни перижки, щобъ Буняка побачивъ. Той побачивъ, тай питається: «що се ты ѳся?»—«Це каже, мини мати дала, выряжаючи въ остатню дорогу».—«А дай лишь, каже Буняка, покоштувати, що тамъ воно таке!» Хлопець отдавъ ему перижки, а той и повъ ихъ. Якъ же наився Буняка тихъ перижкивъ, заразъ и почувъ, яка въ ихъ заправка була. «Ну, каже, хлопче, дякуй свойй матери, що такъ мудро вхитрувалася: теперь ты еси вызволенный видь смерти, не можу бо я тоби того лиха заподѣяти, черезъ те, що ты стався мени братомъ».

Отъ той хлопець уже такій радый, такій радый, неначе справди въ друге на свить народився! Ото жь хотивъ бувъ по тій розмови мерщій до дому бигти, а потимъ роздумався и не побигъ заразъ: «останусь лишь я, каже самъ соби, на якій часъ тутъ ще; я, мовлявъ, теперь безпечный, Буняка мене не ззисть, а тымъ часомъ зроблю осьь що: заподію нашому ворогови таке, щобъ винь не тильки мене, але и никого бильше не мигъ безвременно на той свигъ заганяти!» Ото и зостався при Буняци; у noci Буняка заснувъ, а той хлопець мерщій до ёго въ хату, пидступився нищечкомъ до ляжка, та черкъ ножемъ и видтявъ Буняци печинки

(вони жъ, бачите, на верси були). Якъ видтявъ, Буняка заразъ и пропавъ! ¹⁾).

Б) Въ сѣму миропильскому займищи, отъ що зовуть *Буняко-омь*, въ гору по Случи, за мистечкомъ у лиси, живъ колись то давно поганий Буняка, ворожбигъ татаринъ. Коло того займища давно колись бувъ перевизъ черезъ Случь и йшовъ шляхъ на Бердичевъ; того лиса, що навкруги ёго теперечки росте, зовсімъ не було. Отъ той Буняка дуже любивъ Настю, тутешню таки дивку, чи молодыцю, и взявъ ии до себе за жинку. А вона ёго не любила. Та ще якъ стала зъ нимъ жити, то й доглядилася, що у его печинки на верси, такъ просто за плечима, и побачила вона, що то винъ не абы зъ кимъ знається.

Отъ та Настя якось одкрасалася, тай утекла отъ Буняки; а винъ доганяти! Наздогнавъ ии у степу, що теперь за Миропильямъ, туда до Гордiевки, вговорюе вернутися, а вона каже, що черезъ те и те не хочу. Тоди Буняка бачить, що вона про ёго усе знае, та й убивъ ии. Ота жъ сама Настя сказала була, щобъ на ии кошть поставили у степу корчму. То отъ, де ии вбито, высыпали могилу, такъ вона и зветься Настина могила, а на степу за Миропильемъ постановили корчму, вона и теперь стоить и тежъ зветься Настиною ²⁾).

Вторая изъ этихъ легендъ, очевидно, передана неполно и потому не совсѣмъ ясна. Кажется, она относится къ одному кругу съ тѣми частями разработанныхъ въ предъ идущей главѣ преданiй, которыя ставятъ Буняка въ конфликтъ съ женщиной ³⁾. Мы отказываемся отъ дальнѣйшаго обсуждения этого разсказа впредъ до нахожденiя другой, болѣе полной его редакцiи, отмѣтивъ изъ него только подробность о «печинкахъ на верси», которая сближаетъ его съ первой изъ приведенныхъ сейчасъ легендъ, интересной во многихъ отношенiяхъ.

¹⁾ Слышала Ольга Косачева отъ крестьянина села *Деревичи*, новоградволинскаго уѣзда.

²⁾ Слышано отъ крестьянина въ мѣстечкѣ *Миропилья* и передано Ольгой Косачевой.

³⁾ Подобно царицѣ Еленѣ въ вар. Баронча, и имя Насти въ этомъ вариантѣ должно быть тоже эпическимъ. *Настасья Прекрасная* въ нашихъ, какъ и въ великорусскихъ, сказкахъ замѣняетъ собою Елену Прекрасную (см. Драгоманова, Малор. нар. преданiя и пр., 286, 299, Чубинскаго, II, 308, Дзашасева, №№ 178, 179 и др.).

Эта легенда еще раньше была изложена Костомаровымъ въ расказѣ о возстаніи волынской черни во время Богдана Хмельницкаго въ 1648 г. «Злодѣянія волынскихъ возстанцевъ, говоритъ нашъ знаменитый историкъ, остались въ народной памяти и теперь въ дико-фантастическомъ образѣ Шолудиваго Буняка: это имя древняго хана половецкаго преданіе помѣстило въ эпохѣ Хмельницкаго. Говорятъ, что такъ назывался начальникъ одного загона: онъ, по преданію, былъ мертвецъ, вставшій изъ гроба, имѣлъ человѣческое лице, снаружи казался живымъ существомъ, но внутренность его была наполнена гнилыми костями и это было видно, когда онъ раздѣвался. Онъ каждый мѣсяцъ ходилъ въ баню и бралъ съ собою козака, котораго потомъ убивалъ, чтобъ тотъ не рассказалъ, кто онъ такой.... Пришла очередь пойти одному козаку, котораго мать была колдунья: она дала сыну пирогъ, испеченный на молокѣ груди своей. Сынъ предложилъ чудовищу въ банѣ этотъ пирогъ и тотъ догадался, когда съѣлъ его. «Ты ушелъ отъ смерти: я теперь братъ твой, потому что мы питались отъ груди одной матери, но я погибъ». Названный братъ перебѣжалъ къ полякамъ, открылъ имъ, что слышалъ, и Шолудивый Бунякъ погибъ въ первой стычкѣ. Память о немъ до сихъ поръ сохраняется у волынскихъ поселянъ. Между Кременцемъ и Дубномъ, близъ мѣстечка Вербы, показываютъ курганъ, гдѣ будто бы погребенъ Бунякъ. Злые духи гнѣздятся тамъ, гдѣ только чудовище обитало въ жизни. Въ такихъ то фантастическихъ образахъ перешла къ потомству страшная эпоха возстанія козаковъ»¹⁾).

У Костомарова послѣ этихъ словъ стоитъ ссылка: «Gesch. der Ukraine von Engel, 156». Но обращаясь къ тексту Энгеля (*Geschichte der Ukraine und der Ukrainischen Kosaken wie auch des Königreich Halitsch und Wladimir, Halle, 1796, 155—157*), мы не находимъ никакого указанія на курганъ Буняка; очевидно, это указаніе взялъ Костомаровъ изъ другаго источника, быть можетъ, изъ собственныхъ воспоминаній о поѣздкахъ по Волыни. Въ самомъ текстѣ Энгеля исторія Буняка рассказана нѣсколько подробнѣе и сопровождается интересными для характеристики современныхъ автору историко-критическихъ приемовъ соображеніями. «Съ большимъ основаніемъ,

¹⁾ Богданъ Хмельницкій, изд. 1884 г., т. I, стр. 342.

говоритъ нѣмецкій историкъ, обвиняють Хмельницкаго польскіе писатели въ томъ, что онъ поддавался недостаткамъ козацкой толпы, пьянству и гаданіямъ. На сколько послѣднее, вмѣстѣ съ всяческими другими суевѣріями, было въ ходу у грубыхъ козацкихъ воиновъ, показываетъ случай при осадѣ Замосця» (здѣсь Энгель рассказываетъ случай съ неудачнымъ пусканіемъ ракеты, который козаки поняли такъ, что «теперь не ихъ доля»). «Но характернѣе и страшнѣе, продолжаетъ онъ, преданіе, которое идетъ отъ времени Хмельницкаго и его военныхъ товарищей Кривоноса, Небабы, Нечая, Гладкаго и т. д. и которое сохранилъ Юзефовичъ (внизу Энгель цитируетъ *Annales revolutionum Regni Poloniae et regum notabilium civitatis Leoburgicae ab an. 1614—1700*, а *Joh. Thoma Josefowicz, canonicus Leop. et saet.*): жилъ де нѣкогда, рассказываютъ старше козаки передъ теплою печкою въ долгіе зимніе вечера своимъ дѣтямъ, въ главное время войнъ ихъ отцовъ съ польскою шляхтою, герой, по имени Шолудивый (*Solodiwi*) Бонякъ, человѣкъ неизвѣстнаго происхожденія, съ паршивою головою, отъ которой онъ носилъ и имя, но знаменитый по своей ненависти противъ поляковъ и по тѣмъ могиламъ, которыя онъ имъ приготовилъ на Украинѣ, которые и въ позднѣйшее время назывались холмами (могилами) Шолудиваго Буняка и которыя быстро доставили ему званіе атамана. Этотъ человѣкъ, котораго не брала никакая пуля, былъ никто другой, какъ воплощенный сатана въ человѣческомъ видѣ. Ничего у него не было подобнаго съ обыкновенными сынами земли, кромѣ лица, рукъ и ногъ, но вмѣсто туловища онъ имѣлъ только страшные потроха внутри голаго скелета». Дальше идетъ рассказъ, который передалъ Костомаровъ; наконецъ поляки, «при помощи религіозныхъ заклинаній», убили Буняка. Но духи до сихъ норъ гнѣздятся въ домахъ и замкахъ, въ которыхъ онъ жила. «Изъ этого видно, заключаетъ Энгель, что нѣкоторые удалцы поджигали козаковъ прогивъ поляковъ, даже распуская слухъ о своей неуязвимости, а когда они все таки умирали, то люди умѣли поддерживать вѣру въ эту неуязвимость разными баснями».

Какъ видимъ, сынъ «философскаго вѣка» усиливался рационализировать басни, когорымъ вѣрила «толпа». Но вмѣсто того историку слѣдовало бы обратить рационализмъ на критику самого

текста польскаго писателя, у котораго онъ нашель басню о Бунякѣ, что мы сами сейчасъ и сдѣлаемъ.

Манускриптъ Юзефовича мы имѣемъ въ польскомъ переводѣ ¹⁾, а въ немъ на стр. 266—268, подъ 1648, а не 1663 годомъ, въ описаніи похода короля Яна Казимира на Украину, во время смуть при Юріѣ Хмельницкомъ (а не Богданѣ), находимъ исторію Буняка въ такомъ видѣ: «Во время этого похода, или, можетъ быть, во время другихъ, темного давнѣйшихъ (!!) палъ, какъ говорятъ, въ борьбѣ съ нашими и предводитель козаковъ, Шолудивый Буняка, величайшій непріатель поляковъ и поджигатель ненависти къ нимъ, страшилище, по всему дьяволъ въ человѣческомъ видѣ. А такъ какъ имя его очень извѣстно на Украинѣ, и много могилъ насыпано на Полѣсьи, къ Кіеву, покрытыхъ лѣсами сосновыми и дубовыми, которыя носятъ его имя, то думаю не будетъ некстати, если я расскажу о немъ слѣдующую повѣсть, которая и до сихъ поръ держится у козаковъ, какъ найправдивѣйшая исторія... Нѣкоторые козаки рассказываютъ, что Шолудивый Бонякъ, названный такъ ради паршивой головы, прибыль неизвѣстно откуда, къ непріязненнымъ Польшѣ козакамъ и тѣмъ самымъ приставши къ войску, такъ отличился жестокостями не только противъ поляковъ, но и противъ козаковъ (!!), что въ скоромъ времени выбранъ былъ начальникомъ послѣднихъ. Этотъ злодѣй ходилъ разъ въ мѣсяць купаться и всегда бралъ съ собою одного изъ ряда реестровыхъ воиновъ, котораго самъ же послѣ купанья убивалъ, для того, чтобы этотъ не рассказалъ, что онъ, кромѣ лица, рукъ и ногъ и смрадныхъ внутренностей, не имѣлъ на себѣ ни мяса, ни тѣла живущихъ людей, а только кожу и кости, какъ видимъ на трупахъ, или на картинахъ представляющихъ смерть». Рассказавъ дальше извѣстную намъ уже исторію съ коржикомъ и про смерть Буняки, прежде неуязвимаго, каноникъ заключаетъ: если это не можетъ быть принято за правду, хотя козаки вѣрятъ въ подобныя чары, то пусть оно послужитъ читающимъ хоть для развлечения. Достойно однако вниманія, что, какъ говорятъ, всѣ тѣ

¹⁾ Kronika miasta Lwowa 1634—1690 napisana spólczesnie w języku Lacińskim przez X. J. Tomasza Józefowicza, teraz przelożona przez M. Piwackiego, Lwów, 1854.

мѣста, въ которыхъ этотъ Бунякъ проживалъ, страшны и не безопасны для людей и потому до сихъ поръ должны оставаться необитаемы. Пусть вѣрять, кто хочетъ, расказщикамъ. Нѣкоторые думаютъ, что подъ именемъ Шолудиваго Буняка разумѣется Болеславъ храбрый, наиболѣе отличившійся въ тѣхъ сторонахъ польскій король».

Сравнивая тексты Юзефовича, Энгеля и Костомарова, мы наглядно видимъ, какъ новые историки поддались вліянію польскаго хрониста, первый, желая представить типическія суевѣрія «грубыхъ людей», а другой—усмотрѣть поэтическое отраженіе исторической дѣйствительности въ народной фантазіи. Изъ разсказа Юзефовича вовсе не видно, что «народное преданіе помѣстило имя древняго половецкаго хана въ эпохѣ Хмельницкаго», а видно, что *имя это и прицѣпившіяся къ нему сказанія присвязывались къ разнымъ урочищамъ (въ томъ числѣ и старымъ могиламъ) и временамъ*, и что разные люди, конечно грамотѣи, а вовсе не народъ, усматривали подъ этимъ именемъ разныя личности, отъ Болеслава Храбраго до начальника козацкихъ загоновъ, при чемъ первые были вѣроятно русины, а вторые поляки. Полякъ Юзефовичъ охотно помѣстилъ Буняку въ козаки, не замѣтивъ даже противурѣчія въ томъ, что его преданіе дѣлаетъ Буняку учителемъ и козаковъ; при этомъ онъ все таки не рѣшается окончательно опредѣлить эпоху дѣятельности и смерти своего героя и, ставя смерть его подъ 1663 г., прибавляетъ: «а можетъ быть и ранѣе». Сравнивъ же расказы Юзефовича съ легендою, слышанною г-жею Косачевою «изъ устъ народа» и переданною безъ всякой тенденціи, мы видимъ, что преданіе о Бунякѣ не имѣетъ ничего общаго съ козацкой эпохой, и потому уже, конечно, существовало у него раньше ея, въ томъ почти видѣ, въ какомъ оно существуетъ и теперь и въ какомъ расказывалось и во время Юзефовича, разсказъ котораго, если отбросить отъ него наивную, хотя и тенденціозную историзацію польскаго хрониста, въ основѣ почти одинаковъ съ вариантомъ г-жи Косачевой.

Впрочемъ между обѣими редакціями есть и отличія, довольно интересныя для естественной исторіи развитія этой и подобныхъ тѣмъ. Такъ редакція Юзефовича ничего не говоритъ о людоедствѣ и въ тоже время не дѣлаетъ сына вдовы прямымъ убійцей Буняка,

а дѣлаетъ смерть послѣдняго фатальнымъ послѣдствіемъ открытія его тайны. Редакція Юзефовича, по времени записи, болѣе старая, и уже по этому можно предположить, что она прочтѣе сохранила типическія черты сказанія. Но это предположеніе подтверждается, какъ увидимъ дальше, и сравненіемъ нашего сказанія съ родственными ему иностранными.

Вышеприведенное сказаніе обратило на себя вниманіе и другихъ нашихъ ученыхъ, кромѣ Костомарова. Одинъ изъ нихъ, г. Голубовскій въ сочиненіи «Печенѣги, Торки и Половцы до нашествія татаръ» (III, Дополненіе) строитъ по поводу его слѣдующую теорію роста подобныхъ сказаній.

«Въ 20 того же мѣсяца день пятокъ, въ часъ 1 дне, приде *Бонякъ* безбожный *шолудивый*, отай, хищникъ, Кыеву...», такъ рассказываетъ лѣтопись объ одномъ смѣломъ нападеніи этого хана на Кіевъ. Народная фантазія разукрасила его образъ и придала ему чудовищныя черты. Онъ жилъ въ этомъ городищѣ и ѣлъ людей, которыхъ ему доставляли по очереди... Ханъ половецкій, Бонякъ Шолудивый, никогда не жилъ тамъ, куда приурочено его имя народнымъ преданіемъ. Но это сказаніе интересно еще въ томъ отношеніи, что показываетъ, какъ съ теченіемъ времени наслаиваются новыя и новыя подробности на первоначальную основу преданія и какъ самый образъ дѣйствующаго лица постепенно измѣняется въ народной памяти, теряя свои оригинальныя черты, обобщаясь, получая чудодѣйственную окраску. Народъ помнилъ о существованіи страшнаго врага своихъ предковъ, увидившаго при своихъ нападеніяхъ плѣнныхъ, которые по большей части навсегда были потеряны для родной земли,—онъ ихъ съѣдалъ. Съ поколѣніями все болѣе и болѣе стусhevываются дѣйствительныя черты бывшей жизни и событій давно минувшихъ, исчезаетъ память о томъ, что нѣкогда велась борьба съ врагами, о томъ, какъ она велась. Остается только ясное воспоминаніе, что существовалъ нѣкогда врагъ, уничтожавшій населеніе, поѣдавшій его; населеніе не могло съ нимъ справиться, стало быть, этотъ врагъ обладалъ какой то чудодѣйственной силой. На такой стадіи развитія народное преданіе не останавливается. Разработка его идетъ у народа далѣе; наслоенія и обобщенія все далѣе растутъ. Теряется самое имя врага; стусhevываются послѣднія оригинальныя

черты лица (все равно, будетъ ли это цѣлый народъ или отдѣльный челоуѣкъ) и событій; память о борьбѣ съ врагомъ сливается все болѣе и болѣе съ памятью о доисторической борьбѣ съ силами природы, которыя олицетворены уже у народа въ образъ великановъ и змѣевъ. Подъ этими общими образами являются потомъ и всѣ враги, по большей части, цѣлыя племена, съ которыми приходилось долго и кроваво бороться осѣдлому населенію. Въ такомъ видѣ преданіе переходитъ въ былинѹ».

Всѣ эти соображенія, которыя характеризуютъ цѣлое, болѣе или менѣе господствующее теперь, направленіе въ средѣ изслѣдователей нашего народнаго быта и исторіи, были бы гораздо ближе къ истинѣ, если бы изслѣдователь допустилъ, въ числѣ наслоекъ на остатки первоначальнаго воспоминанія объ извѣстномъ историческомъ событіи или лицѣ, и *наслойки образовъ, возникшихъ со-всѣмъ не въ той странѣ, гдѣ имѣло мѣсто это событіе, гдѣ дѣйствовало это лице, т. е. наслойки сказаній чуженародныхъ*. Но, очевидно, г. Голубовскій, стоя на точкѣ зрѣнія объ исключительно почвенномъ, національномъ происхожденіи народныхъ сказаній, вовсе не имѣлъ въ виду даже возможности наслоекъ такого рода¹⁾. Эту возможность предположилъ въ данномъ случаѣ Халанскій въ книгѣ «Великорусскія былины кievскаго цикла» (Варшава, 1885, 34—37), только ему не удалось попасть на настоящую дорогу въ поискахъ за оригиналами нашей легенды о Бунякѣ. Г. Халанскій сравнилъ эту легенду съ сказаніями пятигорскихъ татаръ и другихъ сосѣднихъ съ ними кавказскихъ племенъ о бо-

¹⁾ Вслѣдъ за выше приведеннымъ построеніемъ эволюціи сказки о Бунякѣ, г. Голубовскій подобнымъ же образомъ конструируетъ образованіе на національно-исторической почвѣ сказокъ о Кожемякѣ, не смотря на то, что интернациональный характеръ этихъ сказокъ былъ указанъ въ русской литературѣ въ статьѣ г. Буслаева „Клинообразныя надписи Ахеменидовъ“, въ „Русскомъ Вѣстникѣ“, 1873 г., декабрь, стр. 722—725 и въ примѣчаніи къ украинскому сказанію Илья Швецъ и змій, въ Малорос. народн. преданіяхъ и разсказахъ М. Драгоманова, стр. 249. Количество параллелей можно увеличить гораздо болѣе. На основаніи всѣхъ ихъ намъ кажется, что родину сказанія слѣдуетъ признать и въ этомъ случаѣ въ Иранѣ, а не въ Вавилонѣ, какъ думаетъ г. Буслаевъ. На Вавилонъ только перенесли иранцы мѣсто жительства своего змія въ послѣдствіи, а отъ нихъ приняли эту локализацию евреи (апокрифъ о Данилѣ).

гатыряхъ-*нартахъ* и чудовищныхъ женщинахъ великанахъ, *Эмегенахъ*, особенно съ сказаніемъ о женитьбѣ нарта Алаугана на дочери Эмегены. Богатырь спасъ себя отъ Эмегены тѣмъ, что, подкравшись сзади, пососалъ закинутыя на спину груди великанши и такимъ образомъ сталъ ея молочнымъ сыномъ¹⁾.

Г. Халанскій приводитъ также подобную же подробность въ аварской сказкѣ, а также кавказскіе обычан усыновленія и заключаетъ: «по этому намъ кажется, что малорусское преданіе о Шелудивомъ Бунякѣ сложилось подъ непосредственнымъ вліяніемъ кавказскихъ и, можетъ быть, черкесскихъ сказаній и обычаевъ».

Между тѣмъ гораздо большее сходство съ нашимъ преданіемъ о Гунякѣ представляетъ одно изъ сказаній, вошедшее въ монгольскую книгу Шидди-Куръ²⁾. Книга та есть передѣлка индійской *Vetala pancha vincati* (26 разсказовъ упыря), составленная по всей вѣроятности при посредствѣ тибетской редакціи первоначальнаго индо-буддійскаго оригинала, до сихъ поръ еще ученымъ неизвѣстной³⁾.

¹⁾ Матеріалы для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, Тифлисъ 1881 г., т. I, II, стр. 8 — 10. У насъ, къ сожалѣнію, нѣтъ подъ рукою этого изданія.

²⁾ Оставляя параллель г. Халанскаго для другой, какъ увидитъ читатель, болѣе близкой, мы замѣтимъ, что изображенный въ приводимыхъ г. Халанскимъ кавказскихъ сказаніяхъ способъ обезоруженія чудовищной женщины не составляетъ исключительной принадлежности кавказскихъ преданій. Мы встрѣтили, напримѣръ, въ сѣверо-африканской сказкѣ кабилонъ, чрезвычайно подходящей и къ европейскимъ сказкамъ о трехъ братьяхъ и о добываніи младшимъ жарьптицы, коня и чудесной дѣвушки, такое-же самое обезоруженіе (Riviere, Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura, 239). Въ то же время мы встрѣчаемъ въ великорусской сказкѣ того же круга образъ бабы-яги, которая лежитъ въ избушкѣ, „нзъ угла въ уголь ноги уперла, титьки черезъ грядки ви-сятъ“ (Садовниковъ, Сказки и преданія самарскаго края, стр. 32). Очевидно, что родины остановившихъ на себѣ вниманіе г. Халанскаго кавказскихъ обрядовъ, какъ, добавимъ, и всей русской бабы-яги, въ которой многіе наши ученые видятъ существо древнеславянскаго Олимпа, надо искать даже не на Кавказѣ, а дальше на Востокѣ.

³⁾ Основой индійской книги служитъ исторія о томъ, какъ царь Викрамадитія, по просьбѣ коварнаго *йони*, колдуна, отправляется принести трупъ, висѣщій на деревѣ, на мѣсто волхвованій, имѣющихъ цѣлью пріобрѣтеніе *siddhi*, т. е. высшихъ совершенствъ (въ томъ числѣ пріобрѣтенія способности дѣлать золото). По дорогѣ царь долженъ молчать, но трупъ разсказываетъ ему исторію и предлагаетъ замысловатые вопросы, на которые царь, не утерпѣвъ, отвѣчаетъ, послѣ чего трупъ всякій разъ уходитъ на старое мѣсто. Подъ конецъ трупъ,

Въ 22-ой главѣ монгольской редакціи трупъ рассказываетъ герою (здѣсь царевичу Сайнъ Амулучану) слѣдующую исторію: «Нѣкогда давнымъ давно жилъ въ странѣ чернокитайской, на востокѣ Индіи, царь, по имени Дангбонгъ, у котораго былъ сынъ. Этотъ сынъ не показался народу ни разу съ тѣхъ поръ, какъ вступилъ на престолъ. Каждый день онъ бралъ изъ народа красиваго мальчика и послѣ того, какъ этотъ причесывалъ ему волосы, убивалъ его. Въ теченіе многихъ лѣтъ такъ перебилъ онъ много молодыхъ людей, когда наконецъ дѣло дошло до сына одной старухи. Когда очередь расчесывать волосы царю пала на этого юношу, мать его опечалилась мыслью о его смерти. Она надѣла сыну новое платье, замѣсила въ тѣсто муку молокомъ изъ своей груди и сдѣлала хлѣбцы, которые спрятала ему за пазуху съ такимъ наставленіемъ: «когда будешь причесывать волосы царю, постарайся ѣсть эти хлѣбцы, то онъ тебя не убьетъ». Мальчикъ пошелъ къ царю и когда сталъ расчесывать ему волосы золотымъ гребнемъ, оказалось, что у царя ослиныя уши. Тутъ была причина, почему царь убивалъ мальчиковъ, такъ какъ онъ боялся, что они расскажутъ объ этомъ народу. Пока мальчикъ чесалъ волосы царю, онъ ѣлъ свои хлѣбцы. Царь спросилъ: «это что такое?»—«Рисовые хлѣбцы!» отвѣтилъ мальчикъ.—«А дай мнѣ», попросилъ царь; тотъ подалъ царю хлѣбецъ. Съѣвши, царь сказалъ: «запахъ и вкусъ мнѣ нравятся, что тутъ за примѣсъ?» Мальчикъ отвѣчалъ: «моя мать замѣсила это молокомъ своей груди и дала мнѣ».—Тогда царь по-

прельщенный мудростію и доблестію Викрамадити, отерываетъ ему опасность, угрожающую ему отъ Йоги; царь убиваетъ послѣдняго и самъ овладѣваетъ совершенствами. Книга переведена, или, лучше сказать, передѣлана на разные языки Индіи, и изъ этихъ передѣлокъ нѣсколько переведены на новые европейскіе языки. Изъ санскритской редакціи Сивидасы части переведены по нѣмецки Браугаузомъ (*Berichte der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft, 1853, 281—306*) и Лубертомъ (*Der Vetālaparācavinçati, Göez, 1875*). Полный переводъ другой санскритской редакціи, внесенный въ огромный сборникъ сказокъ Сомадевы, сдѣланъ въ англійскомъ переводѣ этого сборника: *Kathasaritsagara, transl. by Tawney (Calcutta, 1880—1884)*. Изъ переводовъ новѣйшихъ индійскихъ редакцій важнѣе другихъ Osterley, *Baital-Pachisi, Leipzig, 1873 (hindi)*, по обстоятельности сравнительныхъ примѣчаній. Монгольская передѣлка переведена на русскій языкъ въ *Этнографич. Сборникѣ, т. VI*, а потомъ точнѣе на нѣмецкій (*Jülg, Kalmükische Märchen, Leipz., 1866* и *Mongolische Märchen, Innsbruck, 1868*).

думалъ: «нельзя мнѣ его убить; гдѣ во всемъ свѣтѣ возможно такое? послѣ того какъ мы оба пили молоко одной матери, противуестественно убивать человѣка собственнаго рода». А мальчику сказалъ: «я тебя не убью, но ты не долженъ говорить никому, что у меня ослиныя уши!»—«Никому не скажу, царь!» проговорилъ мальчикъ.—«Даже твоей матери не говори; если же ты комунибудь проговоришься, я тебя убью». Такъ и сказалъ ему».

«Никто объ этомъ не узналъ. Мальчикъ вернулся домой. Другіе же, которые послѣ него ходили чесать волосы царю, по прежнему убивались. Всѣ были удивлены, какъ счастливъ оказался сынъ старухи. Всякій спрашивалъ его, что такое съ нимъ было; но онъ не говорилъ ничего ни матери, ни кому другому. Между тѣмъ, никому не сказавъ, что у царя уши длиннѣе, чѣмъ у другихъ людей, мальчикъ впалъ въ сильную, тяжкую болѣзнь, ибо онъ постоянно объ этомъ думалъ, внутри себя. Ни лѣкарства, ни жертвоприношенія, ничто другое, что дѣлается въ этихъ случаяхъ, не помогали ничего. Будучи уже близокъ къ смерти, позвалъ онъ врача, и когда тотъ пришелъ, далъ ему пощупать свой пульсъ. Врачъ сказалъ: «ты ничѣмъ не боленъ, кромѣ духа; въ такой болѣзни лѣкарства не помогутъ. Еслибъ ты могъ перенести на губы то, что у тебя на сердцѣ, и довѣрить какомунибудь человѣку, тогда бы ты выздоровѣлъ». Всѣ присутствующіе приставали къ нему: «если у тебя на сердцѣ есть малѣйшая тайна, то выскажи ее: когда же ты успѣешь открыть ее, если не сообщишь ее никому даже при смерти?» Но мальчикъ увѣрялъ, что у него нѣтъ никакой тайны, и не говорилъ ничего. Нѣсколько позже мать стала при одномъ случаѣ приставать къ нему и выпрашивать; онъ сказалъ ей: «я таки имѣю тайну; но если я выдамъ ее, то буду наказанъ царемъ». «Если это такъ, наставила мать, то иди въ безлюдную пустыню и выскажи ее въ яму въ землѣ, или въ щель въ скалѣ или деревѣ, и будешь здоровъ».—Сынъ пошелъ и нашелъ нору бурундака (родъ горностая) и крикнулъ туда: «у нашего хана ослиныя уши!» Выкрикнувши такъ четыре раза, мальчикъ выздоровѣлъ. Но бурундакъ, бывший въ норѣ, услышалъ эти слова, понесъ ихъ далѣе и они, подхваченныя вѣтромъ, донеслись до ушей царя. Царь подумалъ, что это мальчикъ сказалъ эти слова и послалъ за нимъ. Когда мальчика привели къ царю, тотъ ска-

заль: «я тебѣ приказывалъ не говорить никому, а какъ только къ тебѣ приблизилась бѣда, такъ ты сейчасъ и выдалъ тайну?!» На этотъ вопросъ молодой человѣкъ отвѣтилъ: «я самъ никому дома не сказалъ ничего».—«Ты, очевидно, сказалъ какому нибудь человѣку, говорилъ царь, такъ какъ слова эти донеслись до меня; еслибъ ты ничего не говорилъ, какъ бы я могъ ихъ слышать?» Тогда мальчикъ отвѣчалъ: «возвратившись домой, я впалъ въ тяжкую болѣзнь» и т. д. (тутъ слѣдуетъ сжатое повтореніе прежде сказаннаго эпизода о болѣзни и врачѣ). «Если это не вѣтеръ выдалъ эти несчастныя слова, то кто бы иначе могъ принести ихъ?» На это царь сказалъ: «пусть будетъ по прежнему; я въ самомъ дѣлѣ услышалъ слова, перенесенныя вѣтромъ; за чѣмъ я буду его убивать?»—и обратясь къ молодому человѣку, продолжалъ: «ну, можетъ быть, ты знаешь какое нибудь средство скрыть мои ослиныя уши?» Юноша отвѣчалъ: «если ты, могучій царь, хочешь послушаться моего совѣта, то у меня есть средство помочь».—«Назови мнѣ, молодой человѣкъ, сказалъ царь, твое средство. Я слушаюсь!» И юноша началъ: «могучій царь, вели приготовить для твоей головы шапку и вели сдѣлать клапаны съ обѣихъ сторонъ головы, чтобъ скрывать уши, и надѣнь ее. Всѣ, кто къ тебѣ будутъ приходить, найдутъ приличнымъ являться къ тебѣ также одѣтыми». Царь одобрилъ предложеніе. Всѣ удивлялись и расхваливали такую шапку. И такъ какъ никто не зналъ, что у царя уши ослиныя, то онъ ввелъ въ моду эту шапку, которая стала извѣстна подъ именемъ шапки съ клапанами. Съ тѣхъ поръ старѣйшины стали носить такія шапки въ присутствіи Дайбангъ-хана. Молодой человѣкъ сдѣланъ былъ министромъ и убіеніе мальчиковъ королемъ прекратилось. Весь народъ чрезвычайно обрадовался и сталъ богатѣть и умножаться»¹⁾.

Сходство первой половины этого разсказа съ нашей легендой о Бунякѣ такъ очевидно, что не нуждается ни въ какихъ дальнѣйшихъ указаніяхъ. Главное отличіе между двумя версіями заключается въ томъ, что въ монгольской чудовищный человѣкъ имѣетъ ослиныя уши, тогда какъ въ украинской онъ имѣетъ не прикрытыя внутренности. Этимъ своимъ отличіемъ, равно какъ и своей второй

¹⁾ В. Jülg, Mongolische Märchen, 46—51.

половиной монгольской разсказъ сходится съ классическою повѣстью о Мидасѣ, царѣ фригійскомъ, которая дошла до насъ въ наиболѣе полномъ видѣ въ XI книгѣ метаморфозъ Овидія, вслѣдъ за другой, также очень распространенной въ классическомъ мѣрѣ, исторіей о томъ-же лицѣ. Такъ какъ эта исторія будетъ намъ нужна для соображеній о странствованіяхъ занимающей насъ повѣсти, то мы напомнимъ здѣсь вкратцѣ содержаніе ихъ обѣихъ.

Когда Вакхъ подошелъ къ горѣ Тмолу, надъ рѣчкой Пактоломъ, Силенъ отсталъ отъ его кортежа; утомленный годами и пьяный, онъ попалъ въ руки фригійскихъ пастуховъ, которые отвели его къ Мидасу. Этотъ, будучи уже посвященъ въ вакхическія мистеріи, узналъ Силену, угощалъ его 11 дней и послѣ отвелъ его къ Вакху, за что получилъ отъ бога обѣщаніе исполненія его желаній. Мидасъ пожелалъ, чтобъ все, къ чему онъ коснется, обращалось въ золото. Глупое желаніе, такъ какъ несчастный долженъ былъ умереть съ голоду. По его новой просьбѣ богъ избавилъ его отъ своего дара, приказавъ ему выкупаться въ Пактолѣ, который съ тѣхъ поръ сталъ золотоноснымъ. Но Мидасъ не поумнѣлъ (*pingue sed ingenium mansit*) и опять попалъ въ бѣду. Панъ вступилъ съ Аполлономъ въ состязаніе въ музыкѣ, и Мидасъ, въ противность Тмолу и всѣмъ свидѣтелямъ, отдалъ предпочтеніе лудкамъ Пана передъ цитрой Аполлона. Делоскій богъ не потерпѣлъ, чтобъ столь грубыя уши сохраняли человѣческую форму, а удлинилъ ихъ, покрылъ пухомъ, далъ имъ способность двигаться, словомъ—сдѣлалъ ослиными. Мидасъ прячетъ ихъ подъ пурпурной тіарой, но слуга, который стрижетъ ему волосы, узнаетъ его секретъ и, не будучи въ состояніи молчать, прошептываетъ его въ ямку въ землю. На томъ мѣстѣ вырастаетъ густой тростникъ и, колеблемый вѣтромъ, разноситъ вѣсть объ ухахъ царя (*Ovidii, Metamorph. XI, 85—193*).

Последняя половина разсказа о Мидасѣ: повѣсть о его ухахъ, по всей вѣроятности, сложилась не сразу, такъ какъ она состоитъ изъ двухъ отдѣльныхъ эпизодовъ: о наказаніи Мидаса богомъ и болтливомъ юношѣ, какъ это можно думать и потому, что у древняго мифолога Гигина разсказанъ о Мидасѣ только первый эпизодъ¹⁾.

1) *Hugini Fabulae, ed. M. Schmidt Jeanac, 1872, CXCI Rex Midas, CLXV Mar-syas.* Здѣсь только Мидасъ самъ судитъ музыкальный конкурсъ Аполлона съ

Эта повѣсть о царѣ съ звѣриными (козьими, ослиными или конскими) ушами получила довольно широкое распространеніе въ старинной письменности и даже въ устной словесности европейскихъ народовъ. Въ послѣдней намъ извѣстны варианты:

1) *Новогреческій*, напечатанный у Bernhard Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder (Leipzig, 1877) № 4; вариантъ этотъ передаетъ исторію довольно спутанно, начиная ее почти съ конца. Осиротѣлый юноша срываетъ по дорогѣ тростникъ и дѣлаетъ изъ него дудку, которая проигрываетъ ему слова: «у царя, закрытаго пятью покрывалами, козлиныя уши». Идя дальше, юноша приходитъ въ царство такого царя, котораго цырульникъ признался, что выдалъ секретъ его землѣ. Еще раньше вѣщія дѣвы (Мойры) предсказали, что царь умретъ, если народъ узнаетъ его тайну. Теперь царь отдаетъ за юношу свою дочь и умираетъ.

2) *Сербскій*, напечатанный у В. Караджича, Српске народне pripovijestke (у Бери, 1870 г., 2-е изданіе; библиографич. рукопись, стр. 150—152). Здѣсь исторія прямо начинается съ того, что царь Троянъ имѣлъ козьи уши. Чтобы цырульники не выдали его тайны, царь убивалъ каждыя цырульника. Когда дошла очередь до одного цырульника, тотъ сказался больнымъ и послалъ своего ученика. Этотъ замѣтилъ уши царя, но на вопросъ его, что онъ увидѣлъ особеннаго, отвѣтилъ, что ничего. Царь далъ ему двѣнадцать золотыхъ и приказалъ всегда приходиться брить его. Только мальчикъ началъ чахнуть и наконецъ признался хозяину, что у него есть нѣчто на сердцѣ и что еслибъ онъ съ кѣмъ подѣлился, то ему бы полегчало. Хозяинъ совѣтуетъ рассказать тайну или ему, или духовнику, или же землѣ.—Дальнѣйшаго рассказывать нечего, кромѣ окончанія, которое въ сербскомъ вариантѣ тоже очень благодушно, но на другой ладъ; царь убѣдившись, что земля ничего не можетъ скрыть, простилъ цырульника и сталъ пускать всякаго брить его.

3) *Ирландскій*, помѣщенный у Kennedy Patrick, Legendary Fictions of the Irish Celts, 1866, 248 и слѣд. Это довольно длинная

Марсіасомъ. Схоліастъ къ Аристофану говоритъ, что Мидасу далъ ослиныя уши Вакхъ за то, что тотъ подсмотрѣлъ его ословъ (Scholiae Graeciae in Aristophanem, ed. Dindorph. v. Plutus, v. 287).

повѣсть, съ излишнимъ даже развитіемъ второстепенныхъ подробностей. Сущность ея заключается въ слѣдующемъ: въ старину былъ въ Ирландіи царь *Lora Lanschaeh* (или *Labhradh Loingseach*), который стригъ волосы только разъ въ годъ, послѣ чего цырульникъ исчезалъ куда-то. Когда такая участь постигла семь чело-вѣкъ подъ рядъ, ни одинъ цырульникъ больше и не подходилъ къ замку. Король выдалъ приказъ приводить ему цырульниковъ по жребію. Первый жребій выпалъ на сына бѣдной вдовы; та успѣла выпросить сыну помилованіе, которое король ему и далъ, съ тѣмъ, чтобъ онъ поклялся никому не рассказывать, что видѣлъ у него. Молодой чело-вѣкъ увидѣлъ у царя конскія уши, длинныя какъ у осла. Вслѣдъ за тѣмъ цырульникъ заболѣлъ. Докторъ по-совѣтовалъ ему сказать свой секретъ въ щель дерева въ лѣсу. Черезъ нѣсколько времени былъ нааначенъ конкурсъ арфистовъ въ присутствіи всѣхъ королей и знати Ирландіи, на которой вызывались охотники состязаться съ Крафтиномъ, арфистомъ фатальнаго короля. Крафтинъ нашелъ порчу въ своемъ инструментѣ, пошелъ въ лѣсъ и срѣзалъ какъ разъ то дерево, въ которое цырульникъ проговорилъ свою тайну и сдѣлалъ изъ него себѣ новую арфу. Въ день конкурса арфа производила чудесные эффекты, которыхъ не въ состояніи были превзойти арфисты другихъ королей. Подъ конецъ Крафтина заставили опять играть, и арфа его пропѣла: «конскія уши имѣетъ *Labhradh Loingseach*!» Смущенный король поднимаетъ руки къ головѣ, сбиваетъ повязки, обнажаетъ свои уши и падаетъ безъ чувствъ. Когда онъ пришелъ въ себя, то раскаялся въ убіеніи бѣдныхъ цырульниковъ, назначилъ пенсіи ихъ женамъ и матерямъ и потомъ уже стригся, какъ обыкновенный чело-вѣкъ.—Разсказчикъ, сообщившій собирателю эту повѣсть, ссылался на то, что, по словамъ знакомаго ему начетчика, она находится и въ писанныхъ исторіяхъ Ирландіи. И дѣйствительно, сказка эта найдена въ нѣсколькихъ кельтскихъ рукописяхъ, по которымъ она и напечатана въ болѣе короткомъ видѣ (въ оригиналѣ и въ англійскомъ переводѣ) въ *Revue Celtique*, II, 197—198 (*Labraid Lore and his ears*) и въ болѣе распространенномъ въ *Keating, General History of Ireland, 1723, 161—167*, откуда переведена по нѣмецки въ *Maryenblatt, 1810, № 237* и помѣщена потомъ у *Kletke (Marchensaal, 1845, II, 131—132)*. Здѣсь

король называется *Macin* по прозванію *Labhradh Loingseach*, а арфистъ его, какъ и въ двухъ предъидущихъ редакціяхъ, *Craftine*.

4) Подобный разсказъ былъ очень распространенъ въ концѣ прошлаго вѣка въ *Бретани*; о томъ говоритъ *Cambray (Voyage dans le Finistere, Paris, (an VII de la Republique, II, 287)*, «король Порцмаршъ (*Portzmarch*) убиваетъ всѣхъ своихъ цырульниковъ изъ страха, чтобъ они не разсказали, что у него конскія уши. Разъ пришлось брить его интимному другу; этотъ поклялся не разсказывать того, что зналъ. Но не могли устоять противъ горячаго желанія разсказать объ этомъ явленіи, онъ, по совѣту одного мудреца, разсказалъ объ этомъ береговымъ пескамъ. На томъ мѣстѣ выросли три тростника, барды сдѣлали изъ нихъ части (*des hanehes*) гобоя, которыя повторяли: «Порцмаршъ, король Порцмаршъ имѣетъ конскія уши¹⁾».

Какимъ образомъ объяснить это распространеніе сказки о Мидасѣ отъ Монголіи до Ирландіи? Вопросъ этотъ связанъ съ вопросомъ о происхожденіи и первоначальномъ значеніи исторіи Мидаса; а этотъ послѣдній вопросъ изъ числа запутанныхъ, главнымъ образомъ потому, что сказанія о Мидасѣ дошли до насъ не изъ первыхъ источниковъ. Всѣ классическія указанія ведутъ насъ въ Малую Азію, Фригію или Θракію, какъ въ страны, гдѣ дѣйствовалъ Мидасъ и гдѣ должны были существовать разныя сказанія о немъ²⁾. Но эти сказанія дошли до насъ уже въ греческихъ отголоскахъ и даже сколько нибудь полныя редакціи ихъ, какъ Овидія, такъ и Гигина, мы имѣемъ уже въ латинскихъ копіяхъ этихъ отголосковъ. По этимъ копіямъ, равно какъ и по отрывочнымъ указаніямъ болѣе старыхъ, греческихъ писателей, весьма трудно возстановить спеціально-фригійскій образъ Мидаса и раз-

¹⁾ *Revue Celtique*, II, 507—508. Надо напомнить, что *Mark* по кельтски—лошадь. Эпизодъ о королѣ Маркесѣ съ конскими ушами находится и въ одной изъ старо-французскихъ поэмъ о Тристанѣ (*W. Grimm, Götting. Gel. Anzeigen* 1824, I, 118, *De la Villemarque, contes populaires des aeneuns Bretons*, I, 99). По словамъ Вилле'марке, сходный разсказъ существуетъ и у кельтовъ Уэльса.

²⁾ Геродотъ (VIII, 138) помѣщаетъ сады Мидаса, гдѣ плѣнень былъ Силенъ, въ Македоніи. Ксенофонтъ (*Anabasis*, I, 2, 13) вспоминаетъ ключъ Мидаса, царя фригійскаго, у города Омбрии, гдѣ пойманъ былъ Силенъ, упившійся подлитымъ въ ключъ виномъ. Павзаній (*Descriptio Graeciae*, ed. Dindorf, I, cap. IV, 5) говоритъ о ключѣ называемомъ Мидасовымъ въ Анкирѣ (въ Малой Азіи).

сказовъ о немъ. Нѣкоторыя данныя, какъ напр. изображенія Мидаса сходно съ греческимъ луннымъ богомъ (Млу)¹⁾, котораго рога могли дать поводъ къ эпизоду объ ушахъ, или замѣчаніе Филострата, что Мидасъ былъ изъ рода сатировъ²⁾, указываютъ на то, что первоначально имя Мидаса принадлежало въ Малой Азіи божеству. Но изъ этого еще отнюдь не слѣдуетъ, чтобы всѣ подробности сказокъ, которыя мы теперь имѣемъ о Мидасѣ, имѣли значеніе религіозное и принадлежали къ исконнымъ мифамъ, какъ это усиливаются доказать ученые школы Гриммовъ и М. Миллера, видящіе въ сказкахъ произведенія исконной старины и извѣстную оболочку древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій. Такое религіозное значеніе придаетъ разсказу объ ушахъ Мидаса, напр., Баховенъ (Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 375 и слѣд.) и г. Де Губернатисъ (Mythologie Zoologique, I, 387 — 388, 403 и слѣд.). Первый усматриваетъ въ ослиныхъ ушахъ Мидаса указаніе на теллурическое значеніе этого бога, такъ какъ осель-де символъ половой силы плодородія. Такое-же значеніе имѣетъ, по Баховену, и проростаніе тростника изъ ямки, куда слуга Мидаса проговорилъ его тайну³⁾. Г. Де Губернатисъ усматриваетъ въ Мидасѣ-ослѣ бога солнечнаго, основываясь главнымъ образомъ на эквивокѣ въ санскритскомъ языкѣ *gardarbhā*—осель и *gandharva* существо солнечнаго цикла, небесный музыкантъ), да на томъ, что у Овидія уши Мидаса бѣлесоваты и подвижны, т. е. будто-бы напоминаютъ зарю! Существованіе сказки о царѣ съ ослиными ушами въ монгольской книгѣ, составленной на индійской основѣ, даетъ итальянскому ученому тѣмъ болѣе основаній зачислять сказку о Мидасѣ въ ряды древнихъ общеарійскихъ мифовъ. При такомъ взглядѣ существованіе этой сказки и въ народной словесности балканскаго полуострова и кельтовъ, объяснилось-бы, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, сохраненіемъ устной словесностью древнѣйшаго обще-племеннаго достоянія.

¹⁾ Pauli, Real encyclopaedie der Klassischen Alterthumskunde, Midas.

²⁾ Philostrati Tyranensi Apollonie vita, VI, 27.

³⁾ По истинѣ трудно понять, какъ въ такомъ толкованіи одна подробность вяжется съ другой, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ рождаетъ тростникъ не Мадасъ, а слуга, который ослиныхъ атрибутовъ не имѣетъ. Но мифологию извѣстной школы не смущаются такими подробностями.

Сказку объ ушахъ Мидаса затронули и ученые болѣе положительнаго метода, занимавшіеся вопросомъ объ обмѣнѣ басенъ между Индіей и Греціей. Какъ извѣстно, ученые этой школы не расположены объяснять сходство извѣстнаго рода басенъ у разныхъ отдаленныхъ другъ отъ друга народовъ общностью басеннаго капитала у предковъ этихъ народовъ въ древнѣйшую эпоху ихъ единства, а стараются объяснить это сходство преслѣдованіемъ осязательныхъ международныхъ отношеній политическихъ и культурныхъ. Но тѣмъ не менѣе и до сихъ поръ еще въ каждомъ частномъ случаѣ не всѣ изъ этихъ ученыхъ освободились отъ идей, по которымъ то или другое сказаніе имѣетъ за собою непремѣнно исконную древность и мѣологическое значеніе. Такъ когда белгійскій ученый Вежене (Wagener, Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce), сторонникъ теоріи индійскаго происхожденія греческихъ басенъ (Эзопа), притянулъ (по нашему мнѣнію, неосновательно) сказку объ ушахъ Мидаса къ баснѣ объ ослѣ въ львиной (въ Индіи—тигровой) шкурѣ, то знаменитый индіанистъ Веберъ, защитникъ теоріи движенія эзопическихъ басенъ въ Индію изъ Греціи, вовсе не усомнился въ этомъ отношеніи сказки объ ушахъ Мидаса къ баснѣ объ ослѣ въ львиной шкурѣ, а только увидѣлъ въ этомъ отношеніи поддержку своей теоріи. «Такъ какъ подъ сказкой этой, говоритъ Веберъ, согласно съ Баховеномъ, скрывается извѣстное мѣологическое отношеніе, то греческая басня получаетъ черезъ то полную значенія подкладку», т. е. является очень древнею ¹⁾. Либрехтъ, сторонникъ теоріи индійскаго происхожденія апологовъ и сказокъ европейскихъ, тоже не оспариваетъ взгляда Баховена на сказку о Мидасѣ, только замѣчаетъ, что и въ Индіи осель имѣетъ значеніе символа производительной силы ²⁾.

Между тѣмъ, прежде всего, *въ Индіи до сихъ поръ не открыто сказки объ ушахъ Мидаса*; ни въ одной изъ собственно индійскихъ редакцій рассказовъ Упуря нѣтъ ничего подобнаго ³⁾.

¹⁾ Weber, Indische Studien, III, 338.

²⁾ Liebrecht, Zum Panchatantra, въ Jahrb. f. Roman. und Engl. Literatur, III, 86—87.

³⁾ Мы не знаемъ, на какомъ основаніи г. Веселовскій говоритъ, что сказка эта есть и въ Индіи (изъ Исторіи литературнаго общенія востока и запада, згр. 3, примѣч. 4).

Самъ Т. Бенфей считаетъ, что сказка объ ушахъ Мидаса единственная, которая пошла противъ общаго теченія своихъ собратьевъ, а именно съ Запада на Востокъ и предполагаетъ, что монгольская редакція разсказовъ ушря приняла въ себя, кромѣ индѣйскихъ, еще и иноземные матеріалы ¹⁾. И дѣйствительно греческая литература, въ которой исторія Мидаса была разрабатываема особенно охотно въ драматической формѣ, была такъ распространена въ Азіи въ эпоху послѣ-македонскую, когда греко-азіатскія государства существовали даже въ Бактріи и въ сѣверной Индіи, что проникновеніе исторіи Мидаса до Тибета, гдѣ вѣроятно сложена была редакція разсказовъ трупа, съ которой сдѣлана была монгольская, не представляетъ ничего невозможнаго.

Гораздо съ большею основательностію можно допустить индѣйское происхожденіе за другими сказками о Мидасѣ, наприм. за исторіей поимки имъ Силена и полученія дара отъ Вакха, котораго, замѣтимъ, и классическое преданіе связываетъ съ Индіей. Поимка опьяненнаго Силена дѣйствительно напоминаетъ опьяненіе демона (Ветала) Викрамадитіей въ другой сказочной исторіи этого царя «Тридцать двѣ повѣсти трона» ²⁾. Въ золототворномъ дарѣ Вакха Мидасу можно видѣть подобіе *сидды* Викрамадити ³⁾. Можно также усмотрѣть отголосокъ буддизма въ пессимистической теоріи жизни Силена, изложенной въ его словахъ Мидасу, въ отрывкѣ Аристотеля, сохраненномъ у Цицерона (*Tusculan. I, 48*) и у Плутарха (*Consol. ad Apollinem, 27*), что лучше не родиться, а родившись скорѣе умереть. Но изъ этого все таки не слѣдуетъ, чтобъ и сказка объ ушахъ Мидаса пошла тоже изъ Индіи.

¹⁾ *Pantschatantra, I, Vorrede, XXII, примѣч.*

²⁾ *Feer, Contes indiens, Les frente-deux Recits du trône, Introduction 15.* Переходъ этого Ветала въ Асмодея, пойманнаго по приказу Соломона, потомъ въ Сатира-Китовраса-Мермана указанъ въ русской наукѣ въ извѣстномъ сочиненіи г. Веселовскаго о Соломонѣ и Китоврасѣ.

³⁾ Въ книгѣ *Eug., Lévêque, Les mythes et les legendes de l'Inde et de la Perse dans Aristophane, Platon, Aristote, Virgile, Ovide etc. (Paris, 1880, 289—294)*, полной впрочемъ натяжекъ, исторія дара Мидаса сближается съ одной исторіей въ Магабаратѣ (о желаніи царя, чтобъ отдѣленія его сына были золотыя) и съ находящейся тамъ же басней о птицахъ, которыя и поютъ золотомъ.

Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ впредь, пока не найдены будутъ въ В. Азій другіе варианты исторіи объ ушахъ Мидаса, кромѣ монгольскаго, приходится въ поискахъ за отечествомъ этой исторіи возвратиться на берега Средиземнаго моря и въ частности въ Элладу. Здѣсь же эта сказка всегда имѣла юмористическій характеръ ¹⁾. *И сколько бы ни было указаній на то, что у фригійцевъ Мидасъ былъ богомъ, изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы извѣстная греческая сказка о его ушахъ имѣла какое нибудь символическое значеніе во вѣсѣхъ ея деталяхъ, съ которыми она только и имѣетъ смыслъ.* Если, какъ это очень вѣроятно, въ Малой Азій Мидасъ считался сатиромъ, или силеномъ, т. е. однимъ изъ боговъ зооморфическаго типа, въ родѣ Марсіаса или Пана, въ пользу которыхъ Мидасъ, по вариантамъ сказки, подалъ голосъ въ музыкальномъ состязаніи ихъ съ Аполлономъ, то греческая сказка объ ушахъ его скорѣе всего будетъ сосѣдскою насмѣшкой береговыхъ эллиновъ, съ ихъ антропоморфическимъ богомъ-музыкантомъ, Аполлономъ, надъ фригійцами, ихъ богомъ и музыкой ²⁾.

Сказка эта такимъ образомъ окажется сравнительно позднюю, не имѣющею никакого дѣла съ дѣйствительною древностью индоевропейскихъ народовъ, а распространеніе ея отъ Ирландіи до Монголіи должно быть объяснено культурнымъ общеніемъ между народами въ эпоху уже совсѣмъ позднюю, послѣ Александра Македонскаго. О пути распространенія этой сказки въ Азій говорено было выше. Сохраненіе ея у новогрековъ и переходъ къ сосѣднимъ имъ сербамъ не представляетъ ничего удивительнаго. Интересно отмѣтить при этомъ то обстоятельство, что въ ново-греческой и сербской народной сказкѣ царскія уши являются не ослиными, какъ у Овидія и Гигина, а козьими, что ближе къ Филостратовымъ словамъ о Мидасѣ, принадлежащемъ къ роду сатировъ, и что, вѣроятно, сходно съ древне-греческими устными вариантами сказки.

¹⁾ Такою она является уже въ намекѣ у Аристофана (Plutus, V, 286—287).

²⁾ Почти такъ объясняетъ сказку объ ушахъ Мидаса Deschamnes въ его *Mythologie de la Grèce antique*, 447—449. По Павзанію, фригійцы сами говорили, что Марсіаль—рѣва ихъ, которая такимъ образомъ стала богомъ музыкантомъ. Силены, друзья нимфъ, собственно водяные боги, какъ сатиры (пань) лѣсные, которые впрочемъ впоследствии перемѣшались между собою.

Распространеніе классической сказки среди кельтовъ, и притомъ съ чертами близкими къ латинскимъ редакціямъ, не покажется удивительнымъ, если вспомнимъ, что, послѣ великаго переселенія народовъ, Ирландія и Бретань были одно время убѣжищемъ классической культуры.

Сопоставляя всѣ не классическіе побѣги этой исторіи, мы усматриваемъ въ ней подробности, которыхъ не находимъ въ латинскихъ вариантахъ. Таково во всѣхъ новѣйшихъ вариантахъ убіеніе цырульниковъ (у насъ банщика), а въ ирландскомъ, монгольскомъ и украинскомъ спасеніе молодаго цырульника матерью, которая въ сербскомъ вариантѣ замѣнена старикомъ. Это сходство подробностей въ разказахъ народовъ столь отдаленныхъ даетъ основаніе предположить, что нѣчто подобное имъ должно было существовать уже въ греческихъ оригиналахъ ихъ, не полно, значитъ, резюмированныхъ Овидіемъ и Гигиномъ. Сравнивая въ частности украинскій вариантъ со всѣми другими, мы получаемъ тотъ интересный выводъ, что онъ *ближе къ варианту монгольскому, чѣмъ къ европейскимъ, не исключая и варианта не очень далекихъ къ намъ и единоплеменныхъ намъ сербовъ.* Очевидно, это обстоятельство можетъ быть объяснено только тѣмъ, что *сказка эта зашла не прямо изъ Европы, а уже изъ Азии, черезъ посредство той смѣси племенъ, которая двигалась въ средніе вѣка по нашимъ степямъ*¹⁾.

Намъ остается теперь дополнить уже сдѣланное выше сравненіе самихъ украинскихъ редакцій занимающаго насъ сказанія. Мы указали, что редакція записанная въ XVII в., не знаетъ людоѣдства Буняка, ни убіенія его сыномъ вдовы, подробностей, которыя находятся въ современной редакціи, записанной г-жею Косачевой. Теперь читателю очевидно, что редакція Юзефовича ближе къ

¹⁾ Впрочемъ съ новогреческимъ вариантомъ нашъ имѣетъ то сходство, что въ обоихъ фатальный герой умираетъ, когда его тайна открывается. По этому поводу возможно сдѣлать два предположенія: или что еще въ классическую эпоху существовалъ вариантъ повѣсти о Мидасѣ съ такою развязкою,—противъ чего впрочемъ говоритъ то обстоятельство, что во всѣхъ другихъ вариантахъ развязка болѣе благополучная,—или что трагическая развязка существовала въ тѣхъ азиатскихъ побѣгахъ классической сказки, отъ которыхъ пошелъ нашъ вариантъ и которые повліяли и на новогреческую версію. Жаль впрочемъ, что послѣдняя извѣстна теперь только въ очень спутанной редакціи.

сказкѣ о Мидасѣ и ко всѣмъ вышеизложеннымъ ея побѣгамъ, чѣмъ современная. При этомъ уже и старѣйшая изъ украинскихъ редакцій носитъ на себѣ слѣды потемнѣнія первоначальной основы въ томъ, что подмѣнила чудовищныя уши Мидаса его страннымъ (скелетообразнымъ) туловищемъ, а потому, вѣроятно, и цырульникъ сдѣлался банщикомъ. А такъ какъ, собственно говоря, этотъ банщикъ совсѣмъ не нуженъ для обычнаго у насъ обмыванія, то въ позднѣйшемъ вариантѣ г-жи Косачевой онъ и атрофировался, а черезъ то ничѣмъ теперь не мотивированное очередное человекоубійство Буняки, такъ сказать, гипертрофировалось и перешло въ людоедство, на которое по очереди поставлялись молодые люди. Такимъ образомъ *это людоедство является самую позднюю черту* въ эмбриогеніи нашего разсказа, въ противность приведенному выше построению г. Голубовскаго.

Является вопросъ о степени самостоятельности нашего народнаго творчества въ изобрѣтеніи этихъ отличій образа Буняки отъ Мидаса и его азіатской копіи. На этотъ вопросъ, во всякомъ случаѣ второстепенный въ данномъ случаѣ, мы теперь не можемъ предложить рѣшительнаго отвѣта и ограничимся пока только сведеніемъ всего имѣющагося у насъ матеріала.

Во первыхъ еще разъ напомнимъ, что между изображеніемъ Буняки у Юзефовича и легендой г-жи Косачевой есть разница: у перваго нѣтъ яснаго образа великана съ открытыми сзади «легкими и печинками», а Буняка изображается такъ: «онъ, кромѣ лица, рукъ и ногъ и смрадныхъ внутренностей не имѣлъ на себѣ ни мяса, ни тѣла живущихъ людей, а только кожу и кости, какъ видимъ на трупахъ или *на картинахъ представляющихъ смерть*». Можно думать, что этотъ послѣдній образъ скелета, обтянутаго кожей, безъ открытыхъ сзади внутренностей, но съ открытыми развѣ отчасти спереди, и составляетъ болѣе старую принадлежность представленія о Бунякѣ. Этотъ же образъ есть общеевропейское средневѣковое изображеніе демона смерти¹⁾. Наша «народная»

¹⁾ Rompreijo Gener., La mort et le diable, 145, note 1. „Въ XIV в. христіанскій міръ былъ убѣжденъ, что смерть есть дѣйствительная и реальная личность. Ее изображали въ формѣ скелета, съ косою въ одной рукѣ и песочными часами въ другой. Нашелся мистическій писатель, который увѣрялъ очень серіозно,

фантазія сначала просто взяла этотъ образъ и для своего упыря-черта Буняки, а потомъ уже должна была, параллельно развитію этого образа въ церковномъ искусствѣ и подъ вліяніемъ другихъ подобныхъ образовъ, передѣлать его въ фигуру человѣка съ открытыми сзади внутренностями.

Что касается до этого образа, то мы встрѣтили его въ повѣрьяхъ у западно-сибирскихъ козаковъ, великоруссовъ, но не безъ примѣси и не безъ вліянія козаковъ-украинцевъ, отъ которыхъ они несомнѣнно усвоили нѣкоторыя пѣсни. Г. Потанинъ, въ статьѣ «Югозападная часть томской губерніи» (Этнограф. сборникъ, т. VI, стр. 143), сообщая вѣрованія о смѣшеніи женщинъ съ чертями, говорить: «чертъ принимаетъ видъ какого нибудь извѣстнаго человѣка и начинаетъ посѣщать женщину; чтобъ отличить его, нужно заглянуть ему за спину; спины у него нѣтъ и внутренности лежатъ наружу въ грудномъ ящикѣ, какъ въ корытѣ», и дальше рассказываетъ преданіе, какъ чортъ такимъ образомъ является одной козачкѣ въ видѣ ея умершаго мужа, изъ чего можно заключить, что по томскимъ повѣрьямъ чортъ беретъ въ такихъ случаяхъ образъ именно умершаго человѣка. Таковыя повѣрья вполне подходятъ къ обще-европейскимъ христіанскимъ представленіямъ о діаволахъ *incubus*

что онъ видѣлъ ее въ этомъ образѣ рядомъ съ ангеломъ-истребителемъ надъ зачумленнымъ городомъ. Около XIII в. и въ началѣ XIV смерть представляли въ видѣ муміи, въ формѣ скелета, покрытаго кожей; тогда еще недостаточно изучили анатомію человѣческаго тѣла, чтобъ знать точную форму костей. Надо пересмотрѣть съ этой стороны выѣтки религіозныхъ книгъ XIII и XIV ст. Въ XV ст. скелетъ уже рисуется превосходно, какъ можно убѣдиться по гравюрамъ этого времени“. Въ сочиненіи E. N. Langlois, *Essai historique, philosophique et pittoresque sur les Danses des Morts*, II, находимъ изображенія смерти въ видѣ сухоребраго мертвеца съ легко намѣченнымъ отверстіемъ на животѣ (pl. VIII, IX, X, XV, XXIII, XLVI); на одномъ же рисункѣ, нюренбергскомъ (pl. XXVII, стр. 141—142), отверстія велики и изъ нихъ висятъ кишки; на рис. XVI, представляющемъ борьбу смерти съ воиномъ, первая изображена въ видѣ вооруженнаго трупа съ открытыми сзади ребрами. Польскія и западно-русскія изображенія должны были отставать вѣка на два отъ западно-европейскихъ. Въ велико-русскомъ синодикѣ Буслаева XVII—XVIII в. смерть еще рисуется сухореброю фигурою безъ всякаго знака отверстія на животѣ (Буслаевъ, Истор. очерки, т. I, стр. 624, рис. 56, 7); въ позднѣйшей интермедіи объ Аникѣ воинѣ смерть уже называется „мякивное брюхо“,—намекъ на гнилость его (Ровинскій, Русскія народныя картинки, текстъ V, 178; къ сожалѣнію, атласа г. Ровинскаго мы не имѣемъ подъ рукою).

et succibus, которые входили въ трупы мужчинъ или женщинъ¹⁾. Представленіе объ отсутствіи наружныхъ покрововъ на извѣстной части тѣла должно было вырости въ разказахъ въ родѣ сибирскаго и нашего, на основѣ вышеупомянутаго общеевропейскаго вѣрованія, которое разработали религіозные книжники гораздо болѣе, чѣмъ собственно народъ, массы.

Образъ Буняки скелега, да еще умирающаго только тогда, когда разоблачается его секретъ, призываетъ намъ на мысль еще одинъ образъ сказочнаго существа, на которомъ мы тѣмъ болѣе должны остановить вниманіе читателя, что одно изъ именъ его въ русской области имѣетъ нѣкоторое отношеніе и къ половцамъ. Это *Костій безсмертный* нашихъ сказокъ, *Kościel* польскихъ, *Коцей*, *Кошь* и даже *Коть* великорусскихъ. Надо впрочемъ сказать, что образъ этотъ и имя чаще встрѣчается въ сказкахъ великорусскихъ²⁾, чѣмъ въ украинскихъ, изъ которыхъ пока напечатаны только одна съ именемъ Костія (у Чубинскаго, т. II, отд. I, № 64). Въ великорусскихъ сказкахъ Коцей является по большей части похитителемъ красавицы, а безсмертнымъ онъ называется потому, что смерть его запрятана далеко и въ очень сложномъ аппаратѣ: въ яйцѣ, которое спрятано въ уткѣ, а утка въ зайцѣ, а заяцъ въ сундукѣ, сундукъ на деревѣ и т. п. Красавица успѣваетъ выпытать секретъ Коцей, герой добываетъ фатальное яйцо и Коцей погибаетъ³⁾. Украинская сказка съ именемъ Костія принадлежить

¹⁾ Gener, op. cit. 524.

²⁾ Аванасьева, № 93 (3 вар.); ср. № 150, вар. e, конецъ; Садовникова, № 63.

³⁾ Имя Коцей встрѣчается въ великорусскихъ сказкахъ и другой фабулы въ видѣ обычнаго змія безъ фатальнаго яйца (напр. у Аванасьева № 94 и Эрвенлейна, 2-е изд., 1882, 8—91). Изъ польскихъ намъ извѣстны только двѣ сказки съ именемъ *Kościel niesmiertelny*: одна той-же фабулы, что великорусская Аванасьева № 93, другая—особой (о запроданномъ черту сынѣ, о *Królewiczu Niespodzianku*), въ которой Костій является просто подземнымъ царемъ безъ фатальнаго яйца (Ralston, *The song of Russian people*, 166; Gliniski, *Bajarz polski*, 2 wyd., I, 109—128). Безъ имени Коцей, но также образъ существа съ спрятанной далеко смертью встрѣчается и въ другихъ русскихъ сказкахъ, напр. въ бѣлорусской у Аванасьева, № 95 (змѣя) и въ великорусской, тамъ же, 97. Въ одной великорусской сказкѣ у Аванасьева (т. II, стр. 393) любовь царь-дѣвницы скрыта въ яйцѣ, а яйцо въ уткѣ, а утка въ зайцѣ, заяцъ въ сундукѣ, сундукъ на дубу, на той сторонѣ моря-океана. Еще въ одной великорусской сказкѣ у Аванасьева (т. I, стр. 499), Иванъ царевичъ только тогда можетъ взлѣзть на сте-

къ другой фавулѣ (Иванъ Богодавецъ, похищенія чудесно рожденнаго сына долго бездѣтныхъ родителей, который здѣсь между прочимъ самъ съ товарищами захватываетъ дочекъ Костія). Костій здѣсь называется *бездушнымъ*, такъ какъ душа его спрятана въ яйцѣ, яйцо въ уткѣ, утка въ гнѣздѣ на дубѣ.

Ученые, ищущіе въ сказкахъ мифологии, сдѣлали изъ того Кошечья личность національно-русскаго или темно-славянскаго Олимпа, родъ Плутона, или бога зимы¹⁾. При болѣе точномъ изслѣдованіи сказокъ разныхъ народовъ оказывается, что мы имѣемъ дѣло съ бродячимъ, чисто сказочнымъ образомъ, распространеннымъ подъ разными именами и формами у разноплеменныхъ народовъ стараго свѣта, отъ Сіама и Индустана до Шотландіи, и отъ арабовъ и кабилонъ до сибирскихъ турокъ и лопарей, особенно же любимымъ въ сказкахъ Индіи, откуда онъ скорѣе всего и пошелъ²⁾.

клянѹю гору и овладѣть царевной, когда убьетъ змія, который живетъ на озерѣ у отца царевны: „въ томъ змій сундукъ таится, въ сундукѣ заяцъ, въ зайцѣ утка, въ уткѣ яичко, въ яичкѣ сѣмячко“. „Коли ты убьешь змія, говоритъ царевна, да достанешь то сѣмячко, въ тѣ поры можно хрустальную гору извести и меня избавить“. Изъ этихъ примѣровъ видно, до какой степени *калейдоскопически переставляются образы въ сказкахъ даже одного племени* и какъ мало сказки имѣютъ органической связи въ своихъ частяхъ, въ противность мнѣнію ихъ толкователей мифологической школы!

1) Tkany, *Mythologie der Alten Deutschen und Slaven*, I, 153—159; Hanusch, *Die Wissenschaft des Slavischen Mythos*, 334; Аѳанасьевъ, *Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу*, т. II, стр. 594—604. Этому взгляду поддались и болѣе новые изслѣдователи: Ralston, *The songs of the Russian people*, 164—16, *Russian Tales*, 109—115, и даже L. Leger въ его трезвой работѣ *Essai sommaire de la mythologie slave*, 18. Для мифологовъ этого направленія имя Кошечья-Костіа является производнымъ отъ *костенитъ* въ смыслѣ дѣйствительномъ: наводящій окостенѣніе, т. е. холодъ, зима; но это этимологія совершенно неправильная, извращающая смыслъ окончанія *нй, ий*, которое при существительномъ корнѣ означаетъ обиліе; кост—ій=кост—истый; ср. украинскіе клички: губій, чубій и т. п. Аналогія съ словомъ Палій совсѣмъ не идетъ здѣсь къ дѣлу. Интересно, что другіе толкователи сказокъ, тоже мифологическаго направленія, говоря о сказкахъ о Кошечѣ и подобныхъ имъ у другихъ народовъ, видятъ въ этой личности существо солнечнаго цикла, напр. L. Brueyre, *Contes populaires de la Grande Bretagne*, 81.

2) См. Stokes, *Indian Fairy Tales*, №№ XI и XXIV; Минаева, *Индійскія сказки и легенды*, № 10 (Унесенная царица); M. Frere, *Märchen aus der Indischen Vergangenheit*, № I,—всѣ четыре одной фавулы съ № 93 Аѳанасьева: другія подобныя индійскія, которыхъ мы теперь не имѣемъ подъ рукою, указаны у Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, № 15, вмѣстѣ съ множествомъ вариантовъ другихъ

Конечно, идея о заключеніи души, извѣстнаго существа, или простаго человѣка, далеко отъ его тѣла принадлежить къ числу древнѣйшихъ вѣрованій, которыя принято теперь называть *анимистическими* ¹⁾. Весьма можетъ быть, что и первообразъ исторіи, отъ котораго пошли азіатскія, а потомъ и европейскія сказки, въ родѣ русскихъ о Костиѣ—Кощеѣ, сложился въ очень сѣдой древности, но изъ того еще не слѣдуетъ, чтобъ сами эти послѣднія сказки существовали въ Европѣ и въ частности на Руси очень давно, а тѣмъ болѣе, чтобъ они были здѣсь исконны. Теперь выбирая изъ всего, что можно сказать объ этихъ сказкахъ, преимущественно только то, что имѣетъ наиболѣе близкое отношеніе къ предмету настоящаго изслѣдованія, мы замѣтимъ, что герой этихъ сказокъ рисуется если не дракономъ, то великимъ или же просто сильнымъ человѣкомъ безъ специальныхъ наружныхъ отличій. Но въ нѣкоторыхъ индійскихъ сказкахъ, которыя есть основаніе считать болѣе оригинальными, прототипы нашего Костія являются *ракиазами*, т. е. демонами, людодѣями, которые въ индійскихъ представленіяхъ сливаются и съ *веталами*, т. е. упырями или демонами, засѣдающими въ трупахъ ²⁾. Эти образы, значить, нѣсколько напоминаютъ черты, какими рисуется Буняка въ

народовъ; въ собраніи пенджабскихъ и кашемирскихъ сказокъ Steel и Temple (Wide-Awake stories, 47—68) находимъ сказки той фабулы, къ которой принадлежитъ наша сказка объ Иванѣ Богодавѣ. См. также Cosquin № 50, L. Brueyre, Contes p. de la Grande Bretagne, №№ XI—XII, Orient und Occident, II, 100—103, Folk-Lore Journal, 1884 X, Philosophie of Punchkine. Въ французскихъ сказкахъ существо, соотвѣтствующее нашему Костию, зовется также бездушнымъ (corpс sans âme),—въ нѣкоторыхъ сѣверныхъ нѣмецкихъ: безъ сердца (ohne Herz).

¹⁾ Множество примѣровъ см. Tylor, Primitive Culture и Spencer, Principe of Sociology, I. Старѣйшая записанная сказка, которая построена на этомъ анимизмѣ, это египетская сказка о двухъ братьяхъ, въ которой жизнь одного изъ братьевъ, по смерти его, сохраняется въ его сердцѣ-фаллосѣ на деревѣ, пока другой братъ не возвращаетъ ее въ тѣло умершаго (Maspero, Les contes populaires de l'Egypte Ancienne, 5—28, по папирусу XIX династіи). У насъ этому представленію соотвѣтствуетъ сказка про царевну, которой душа была въ яйцѣ (Чубинск., op. cit. № 6). Со второй половиной египетской сказки (о коварствѣ женщины) прямо связаны наши сказки, въ родѣ Невичній Царенко (Рудченко, I, № 49. ср. Драгоманова, Малорос. Народ. Преданія, стр. 297—299), какъ черезъ устные варианты, такъ и черезъ древне-русскую писанную повѣсть объ Иванѣ Пономаревичѣ (Костомаровъ, Памятн. стар. русской литер., т. II, стр. 319—322).

²⁾ M. Frere, op. cit., 384.

легендахъ Юзефовича и г-жи Косачевой, и могли оказать вліяніе на сложеніе этихъ чертъ. Вѣроятно съ подобными чертами рисовался чудовищный герой въ тѣхъ ближайшихъ къ индійскимъ вариантахъ, отъ которыхъ пошли и первообразы славянскихъ сказокъ о Костіѣ—*Kościeju*, если и теперь, когда эти черты стерлись въ этихъ сказкахъ, все таки герой ихъ носитъ имя Костій, т. е. скелетъ. Повторяемъ, такихъ сказокъ теперь не должно быть много на Украинѣ и въ Польшѣ; но въ Великороссіи они очень распространены, и конечно великороссійское слово Кощей есть ничто иное, какъ передѣлка Костія—*Kościeja*, которая вѣдь этого своего первообраза настолько не имѣетъ смысла, что нѣкоторые великорусскіе варианты измѣняютъ это непонятное имъ имя на Кошь и даже Коть¹⁾; очевидно, что это имя должно было зайти въ Великороссію съ юго-запада, гдѣ оно произносилось въ формѣ, этимологическій смыслъ которой былъ еще ясенъ.

Интересно, что слово *Кошій*, *Кошій*, *Кощей* встрѣчается въ древнерусскихъ памятникахъ въ особомъ смыслѣ и въ связи съ половцами. Такъ въ Словѣ о полку Игоревѣ это имя попадаетъ три раза.—Послѣ описанія плѣна сѣвернаго героя:

1) Ту Игорь князь выѣдѣ изъ сѣдла злата а въ сѣдло кошево.

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

3) Стрѣляй, господине, Кончака, погананаго кощей за землю русскую! Слово *чага* во 2-ой выдержкѣ объясняется, согласно употребленію его и въ лѣтописи, какъ невольница²⁾, соотвѣтственно чему и *кощей* выходитъ тоже въ родѣ невольника, слуги, и вся фраза переводится: если бы ты былъ тамъ, то (побѣдилъ бы половцевъ, такъ что) плѣнница была бы по ногатѣ (монета около 50 коп.), а плѣн-

1) Теперь въ обычномъ языкѣ слово *кощей* употребляется какъ будто производное отъ романскаго *касса*, т. е. оно означаетъ скупца. Такое значеніе имѣетъ *Кощей* и въ великорусскихъ дубочныхъ картинкахъ (Ровинскій, Русскія народныя картинки, I, 248; *Mélusine*, t. III, № 8, 173).

2) Лѣтопись по Ипатск. списку (изд. 1871 г., стр. 369), 1170 г.: „князи русьтїи... уѣдавшие, оже половцы побѣгли... гониша по нихъ... и толкно взяша полона множество, якоже всимъ русскимъ воемъ наполнитися дѣ избыльа и колодничи, и чагами, и дѣтьми ихъ, и челядью, и скоты и конми; хрестьяны же отполонивше пустили на свободу вси“.

никъ по рѣзанѣ (ок. 20 коп.)¹⁾. Сообразно смыслу этого мѣста объясняются и два другія. Но слово *кощей* встрѣчается и въ лѣтописяхъ. Важнѣйшія изъ лѣтописныхъ мѣстъ съ этимъ словомъ— это двѣ фразы въ ипатской лѣтописи, сосѣднія съ выписаннымъ нами уже въ выноскѣ мѣстомъ изъ описанія похода русскихъ князей на половцевъ въ 1170 г.

«Идоша князи 9 днєвъ изъ Києва, и бысть вѣсть Половцемъ отъ кощѣя отъ Гаврилкова отъ Иславича, оже идутъ на нѣ князи Рустии..... Братья же вси пожаловаша на Мьстислава, оже утаився ихъ, пусти на воронѣ сѣдельники своѣ и кощѣѣ».... Изъ послѣдней фразы выходитъ, что кощїи были родъ слугъ, помѣщавшіеся въ обозѣ вмѣстѣ съ сѣдельниками, а изъ первой выходитъ, что между кощїями были симпатизирующіе половцамъ, какъ была, по другому мѣсту лѣтописи, извѣстная близость и между половцами и сѣдѣльниками²⁾. Можно думать, что и *сѣдѣльники*, и кощїи были группы населенія, столько же отличныя занятіемъ, сколько и происхожденіемъ, смѣшанной національности, половецко-русской, отъ плѣнниковъ и кліентовъ русскихъ у половцевъ и, наоборотъ, половцевъ у русскихъ,—родъ низшихъ націй-кастъ, какія встрѣчаемъ въ разныхъ политическихъ конгломератахъ, подобныхъ тѣмъ, какими были тогдашнія націи и княжества русскія и половецкія. Мы смѣемъ думать, что имя *кощїи* врядъ ли можно вывести отъ славянскаго корня, такъ какъ принимаемое переводчиками и толкователями Слова о полку Игоревѣ производство отъ *кость*, *костѣй*, *кощѣй* не объяснить намъ смысла слова: рабъ, плѣнникъ,

¹⁾ Максимовичъ переводить по украински:

По ногатѣ бѣ полоняникъ,

По рѣзанѣ бувъ бы рабъ.

Украинець, 1859 г., стр. 66, ср. Максимовичъ, сочиненія, т. III, стр. 383, Аристова, Христом. по русской исторіи, 1271—1274, Огоновскаго, Слово о полку Игоревѣ, 92—93.

²⁾ Ипатск. лѣтопись подъ 1172 г. (стр. 376): „Тогда же Глѣбъ пусти половци въ вежѣ, и шедше сташа за Васильевымъ (Юрьевымъ) у сѣдѣльниковъ, съжидающе дружины своя; Василько же Ярополчичъ (сынъ Ярополка Изяславича) увѣдавъ ѣ изъ Михайлова и ѣха на нѣ ночь... за утро, солнцу веходящу, удариша на нихъ. Половцы же, съвѣкупившися съ сѣдѣльники, бишася съ ними“...

потому что съ какой стати называть раба скелетомъ? Не слѣдуетъ ли поискать корня этого слова въ языкахъ азіатскихъ, подобно тому, какъ объясняется слово *чага* изъ языка арабскаго: купленная? Слово же *костій* могло сблизиться съ *кощій*, уже готовымъ, черезъ тотъ процессъ наивной этимологизаціи, по какой и теперь называютъ кощею скупца, дрожащаго надъ кассой, по какому старинные книжники сблизали имя *росътане* съ причастіемъ разсѣянные. Очень можетъ быть, что такая этимологизація началась давно, еще во времена столкновений нашихъ предковъ съ половцами и ихъ вассалами, чему поводомъ могла послужить какая нибудь физическая особенность племени, въ родѣ выдающихся скулъ, или худобы стана, постоянной, или послѣ зимняго голоданія, довольно обычнаго у кочевниковъ¹⁾. Именемъ такихъ сосѣдей, да еще враговъ своихъ, наши предки могли играть, дѣлая изъ него жестокій каламбуръ, кощій—костій, тѣмъ болѣе, что и само это имя могло произноситься сначала коштій (щ—шт.). Въ пользу такого предположенія говорить и 3-я изъ приведенныхъ фразъ Слова о полку Игоревѣ, въ которой не плѣнникъ, но побѣдитель, ханъ половецкій Кончакъ названъ *поганымъ кощюемъ*,—фраза характера общаго и явно браннаго. Возможно, что кличка *костій* привязывалась и къ Буняку, о которомъ жила память въ нашемъ народѣ и что имя «Костій—Буняка» послужило своего рода литературнымъ скелетомъ, на который со временемъ нацѣпился вариантъ сказки о Мидасѣ, когда онъ дошелъ до нашей области, и который измѣнилъ эту сказку, замѣнивъ секретъ ушей героя секретомъ его туловища. Считаемъ впрочемъ нужнымъ оговориться, что мы всего менѣе думаемъ выдавать наши послѣднія соображенія за рѣшительныя. Мы только не могли оставить безъ вниманія всѣ затронутыя здѣсь точки соприкосновенія занимающей насъ легенды съ сказками о Костій—Кощеѣ и имени Кощій съ половцами, и передаемъ поставленные нами вопросы на дальнѣйшее обсужденіе литературной публики.

Мы окончили сравнительное обозрѣніе всѣхъ опубликованныхъ до сихъ поръ украинскихъ разсказовъ и преданій, связан-

¹⁾ Ср. въ Ипатск. лѣтоп. подъ 1060 г. „Торци... помроша бѣгающе... одни отъ зимы, другіе же гладомъ, инни же моромъ, судомъ Божіимъ“.

ныхъ съ именемъ Буняки. Мы сами очень хорошо видимъ не полноту нашего изслѣдованія и слабость нашей аргументаціи въ нѣкоторыхъ ея пунктахъ. Та и другая происходитъ, конечно, отъ недостатка нужныхъ для полноты изслѣдованія средствъ, между прочимъ и знаній ориенталиста. Но и помимо нашей вины наша работа должна была натолкнуться и на скудость матеріала, какъ въ области собственно украинской этнографіи, такъ и въ сосѣднихъ областяхъ. Очень было бы желательно, чтобы лица, имѣющія къ тому возможность, поискали въ «устахъ народа» еще варіантовъ преданій о Бунякѣ, особенно о его отношеніяхъ къ героинѣ Еленѣ, Ольгѣ, Настѣ, которыя выступаютъ очень не ясно въ опубликованныхъ до сихъ поръ разказахъ¹⁾. Кромѣ того пожелаемъ, чтобъ народная словесность племенъ лежащихъ на юго-востоку отъ насъ: разныхъ степняковъ, кавказцевъ, иранцевъ и др., была собрана хоть бы такъ, какъ собрана теперь словесность сибирскихъ турокъ г. Радловымъ; до тѣхъ поръ, пока это не будетъ сдѣлано, многіе вопросы по эмбриологіи европейскихъ народныхъ сказаній, а особенно нашего племени, останутся темными.

Во всякомъ случаѣ, мы позволяемъ себѣ думать, что представленные нами матеріалы и соображенія достаточны хотя бы для того, чтобъ опредѣлить характеръ занявшихъ насъ въ этой статьѣ народныхъ сказаній и путь, по которому должно идти для ихъ объясненія.

Сказанія эти вовсе не представляютъ собою продукта мѣстнаго національнаго творчества, которое бы отражало, хотя бы и въ фантастическихъ формахъ, мѣстную историческую дѣйствительность; мы видимъ, что во всѣхъ занимавшихъ насъ сказаніяхъ *нѣтъ ничего не только историческаго, но даже мѣстнаго, кромѣ имени Буняка да эпитета шолудивый, который даетъ половецкому хану наша мѣтопись.* Всѣ же подробности этихъ сказаній принадлежать къ матеріаламъ сказочнымъ и иностраннымъ, которые стали давно уже международными и нацѣпились на имя Шолудиваго Буняки, какъ на вѣшалку.

¹⁾ Эта Елена напомнила намъ „преданіе, связанное съ окрестностями Никополя о воинственной дѣвицѣ Суркѣ, воевавшей съ Мамаемъ“. О преданіи этомъ говоритъ г. Сумцовъ въ „Кіев. Стар.“, 1886, іюль, стр. 489. Къ сожалѣнію, мы не припомнимъ, гдѣ было рассказано въ печати это преданіе.

Обстоятельство это тѣмъ интереснѣе, что въ занимающихъ насъ сказаніяхъ шло дѣло не о личности типической, или абстрактной идеѣ (какъ въ сказкахъ собственно или басняхъ, апологахъ), а о лицѣ историческомъ, затронувшемъ нашу мѣстную національную жизнь. И оказывается, что въ народныхъ сказаніяхъ даже о такомъ лицѣ вовсе нѣтъ ничего мѣстно-національнаго. Въ другихъ изслѣдованіяхъ мы надѣемся показать, что подобный же элементъ, между-національный, сильно участвуетъ въ сказаніяхъ нашего народа даже о личностяхъ гораздо болѣе ему близкихъ и болѣе позднихъ, чѣмъ старій половецкій ханъ.

Собственно говоря въ этомъ обстоятельствѣ нѣтъ ничего удивительнаго. Поэтическое творчество, какъ и всѣ другія проявленія жизни народовъ, давно уже въ нашей части свѣта вышли изъ національной изолированности. Даже если не говорить о древнѣйшихъ движеніяхъ народовъ и о распространеніи государствъ египетскаго и вавилоно-ассирійскаго, о колонизаціи финикійской, то во всякомъ случаѣ два такія историческія явленія, какъ движеніе буддизма изъ Индіи на пропаганду международную и сложеніе медународнаго государства персидскаго, представляютъ собою рѣшительные переходы исторіи культуры изъ періода національнаго въ періодъ космополитическій, уже за 500 лѣтъ до Рождества Христова. Съ тѣхъ поръ всѣ проявленія культуры, наука, искусство, религія, общественныя теоріи и учрежденія становятся въ значительной степени интернаціональными. Взаимодѣйствіе народовъ сдѣлало съ тѣхъ поръ количество сходныхъ явленій въ ихъ жизни и культурѣ еще болѣе значительнымъ даже противъ того количества, каковое обуславливается общностью человѣческой природы и подобіемъ условій жизни разныхъ отдѣльныхъ народовъ. Этого, отъ разныхъ причинъ происходящаго, сходства никогда не долженъ упускать изъ виду историкъ цивилизаціи и этнологъ, а особенно тотъ, который занятъ вопросомъ объ опредѣленіи особенностей національностей. Безъ идеи объ аналогіяхъ въ явленіяхъ жизни и цивилизаціи разныхъ народовъ, а также безъ идеи о прямомъ взаимодѣйствіи народовъ и ихъ культурныхъ заимствованіяхъ даже серіознѣйшія научныя работы по исторіи цивилизаціи и этнологіи не могутъ имѣть другаго значенія, кромѣ сбора и сшивки матеріаловъ. Всякія же попытки теоретическаго ихъ освѣщенія и

обобщенія, съ чисто ли научною, или съ практически общественною цѣлью, внѣ названныхъ выше идей и соотвѣтственнаго имъ метода, могутъ быть только упражненіемъ въ логическихъ построеніяхъ или даже въ изліяніяхъ чувствъ и фантазій, совершенно субъективныхъ, а потому и не прочныхъ.

П. Кузьмичевскій.

