



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохраняются все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отключайте автоматические запросы.
Не отключайте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>

C

555,199



M



M



M



M



M



M



M



M



M



M



M



M





M



M



M



M



M



M



M



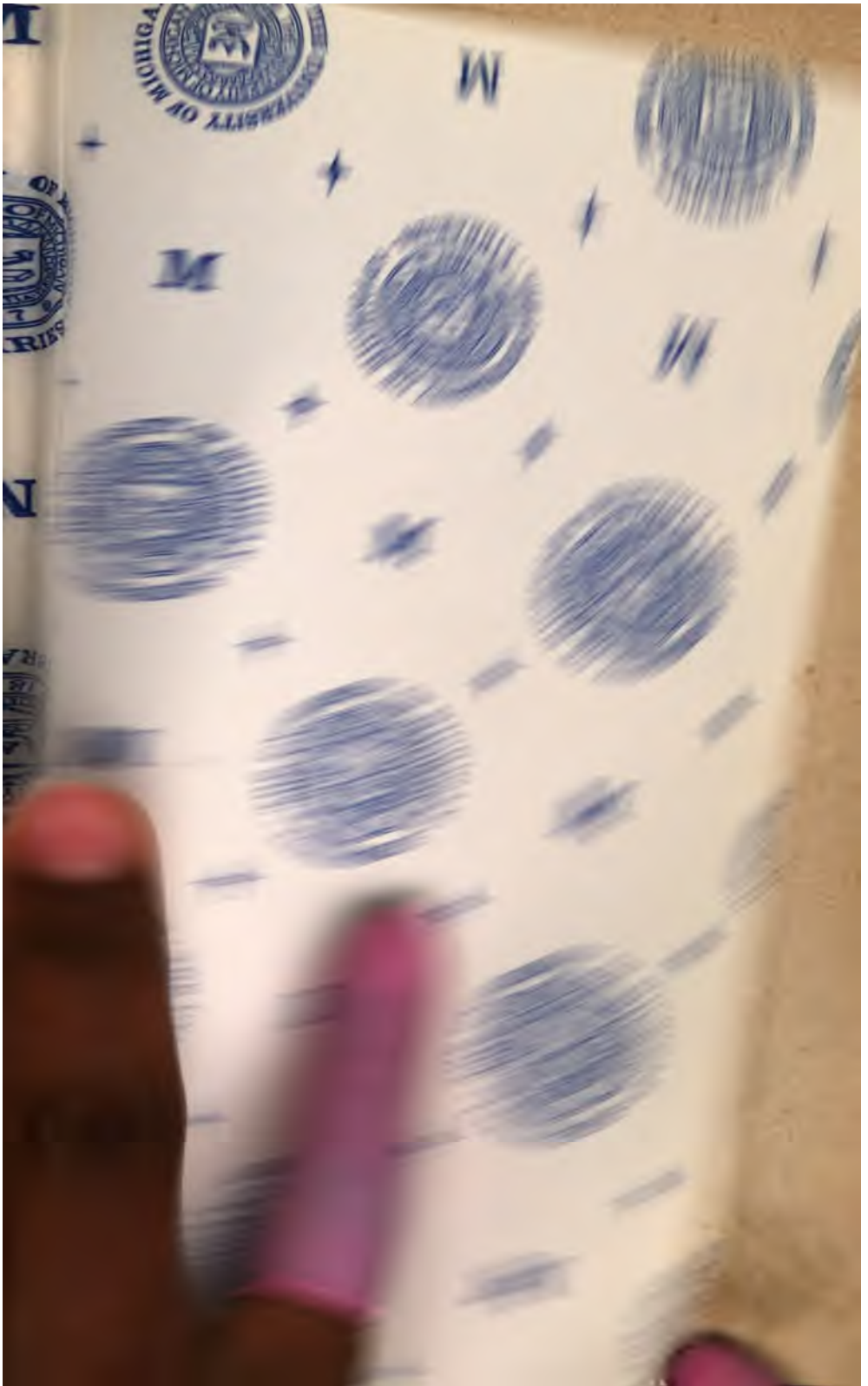
M

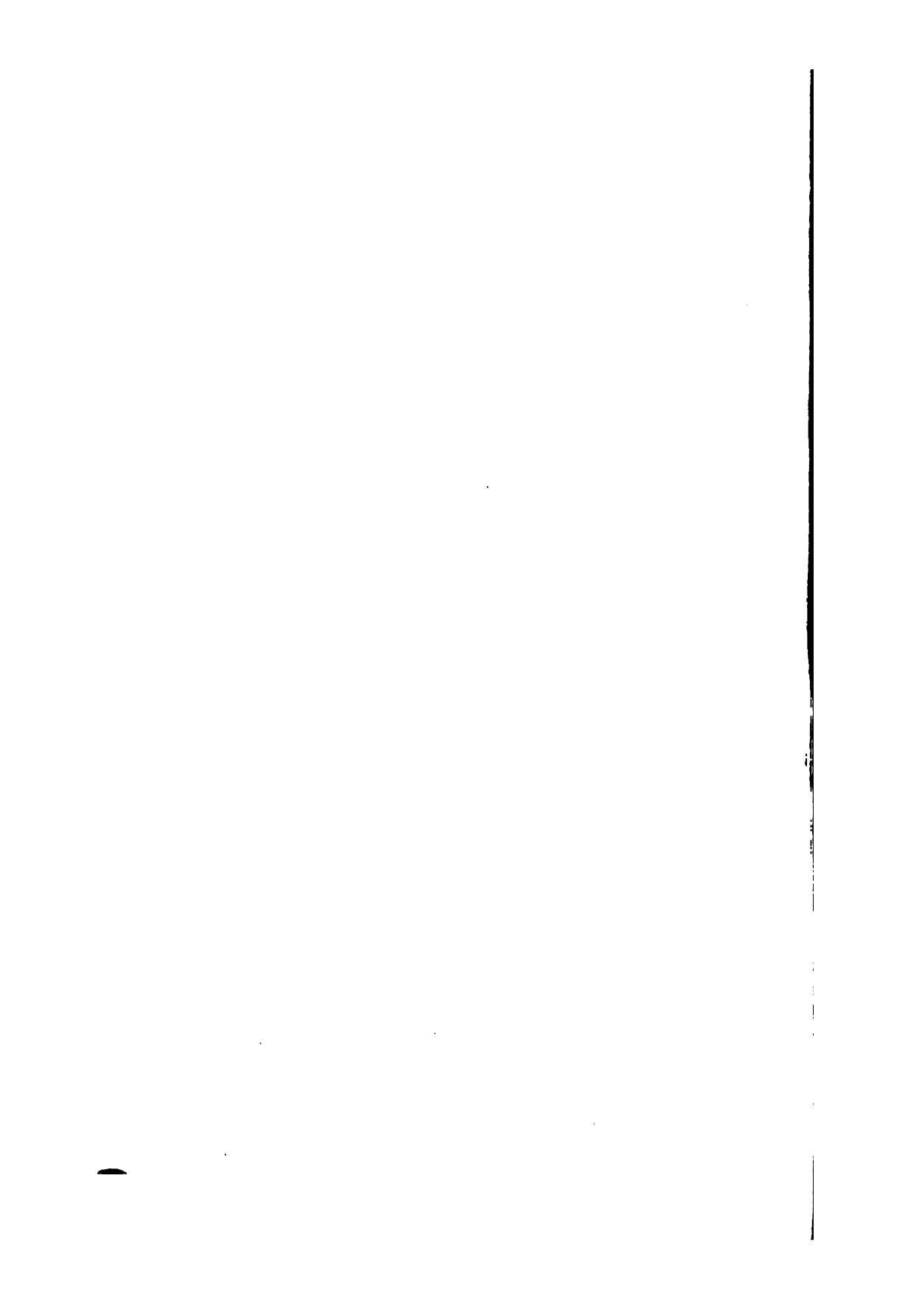


M





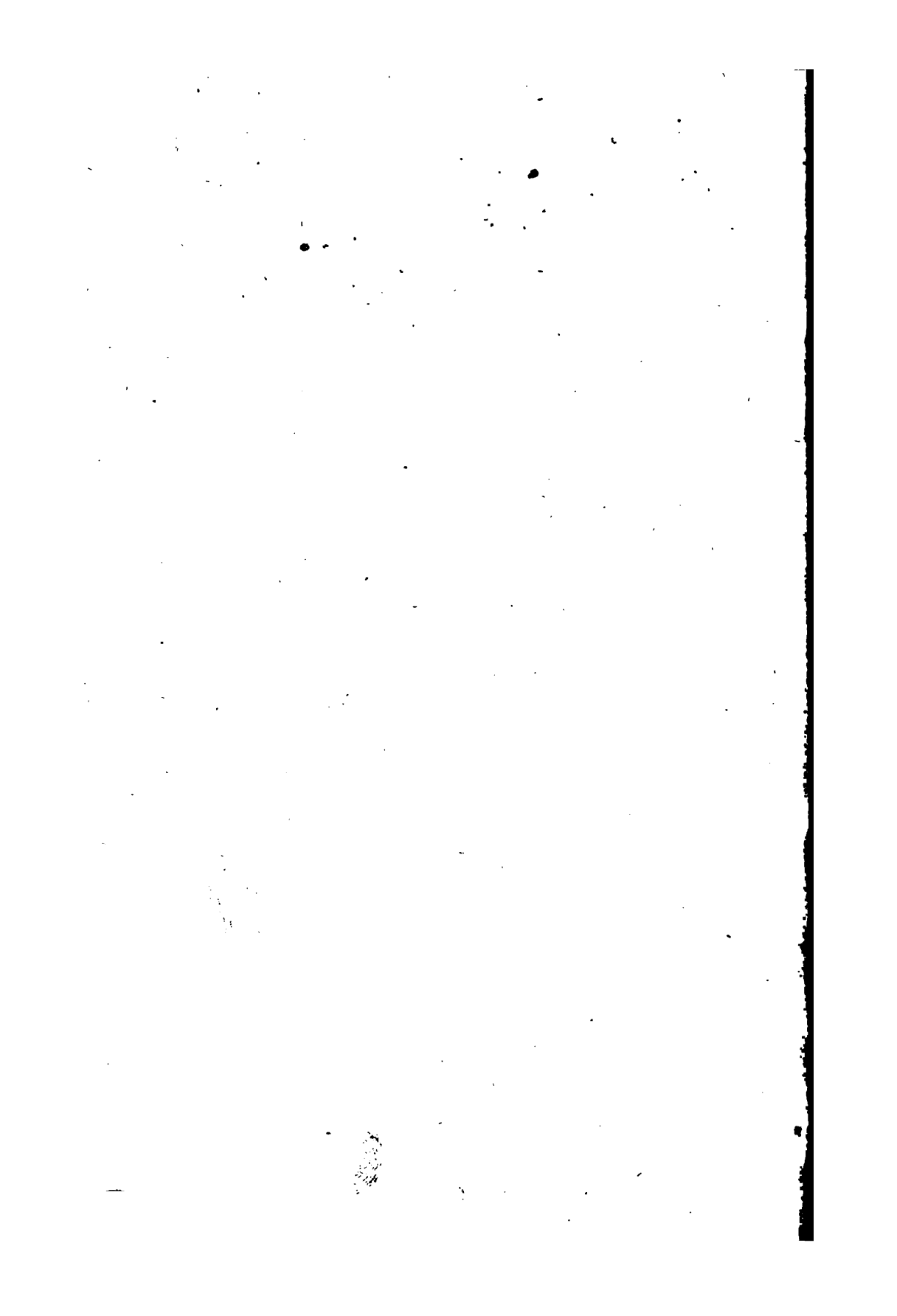




ИЗЪ ИСТОРИИ

ЛИТЕРАТУРНАГО ОБЩЕНІЯ

ВОСТОКА И ЗАПАДА.



ВЕСЕЛОВСКИ, АЛЕКСАНДР. НИКОЛАЕВИЧ.

НАРОДНА БИБЛИОТЕКА

И. А. Б.

Д. 4/33

ИЗЪ ИСТОРИИ
ЛИТЕРАТУРНАГО ОБЩЕНІЯ
ВОСТОКА И ЗАПАДА.

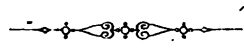
№ 1.
СЛАВЯНСКІЯ СКАЗАНІЯ

СОЛОМОНЪ И КИТОВРАСЪ

и
ЗАПАДНЫЯ ЛЕГЕНДЫ

МОРОЛЬФЪ И МЕРЛИНЪ.

А. ВЕСЕЛОВСКАГО.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Въ Тип. В. Деманова. В. О., 9 л., № 22.
1872.



4377a



M



M



M



M



M



M



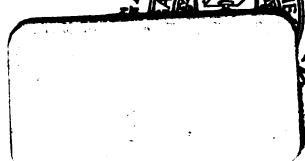
M



M



M



0900025-230

Dainne lyt eyn lant, heisset Indean,
Da lernte ich die wise, frouwe woll gedan;
Sint gehort ich sie nie me,
Wan in der guden stat Iherusale.

(SALOMON UND MOROLF).

Изъ той Индіи богатия

Хитрости Цареграда,
Мудрости Іерусалима.

(РУССКІЯ ВЫЛИНЫ).

Въ изученіи явленій народной европейской литературы на нашихъ глазахъ совершается поворотъ. Мифологическая гипотеза, возводившая къ немногимъ основамъ, общимъ всему индоевропейскому вѣрованію, разнообразіе сказокъ и повѣстей и содержаніе средневѣковаго эпоса, принуждена поступиться долей своего господства историческому взгляду, останавливающемуся на раскрытіи ближайшихъ отношеній и вліяній, совершившихся уже въ предѣлахъ исторіи. Выраженіемъ перваго направленія была нѣмецкая мифологія Я. Гримма; началомъ втораго — извѣстное предисловіе Бенфея къ Панчатантрѣ. Эти книги не исключаютъ другъ друга, какъ не исключаютъ и оба направленія; они даже необходимо восполняютъ другъ друга, должны идти рука объ руку, только такъ, что попытка мифологической экзегезы должна начинаться, когда уже кончены всѣ счеты съ

ИЗЪ ИСТОРИИ

ЛИТЕРАТУРНАГО ОБЩЕНІЯ

ВОСТОКА И ЗАПАДА.

которыя каждая изъ нихъ предполагаетъ. Вопросъ о вліяніи восточныхъ сказаній на повѣствовательную литературу Запада остается по прежнему въ такомъ положеніи: мы признаемъ, что общеніе между Востокомъ и Западомъ было, на это есть историческія данныя; намъ стали извѣстны ряды сказокъ, легендъ и эпическихъ мотивовъ, общихъ той и другой области—и мы заключаемъ что они—результатъ того-же историческаго общенія. Когда и гдѣ оно совершилось—это и есть искомое, которое все еще необходимо опредѣлить. Сходство двухъ повѣстей, восточной съ западной, само по себѣ не доказательство необходимости между ними исторической связи: оно могло завязаться далеко за предѣлами исторіи, какъ любить доказывать миеологическая школа; оно, можетъ быть, продуктъ равномернаго психическаго развитія, приводившаго тамъ и здѣсь къ выраженію въ однѣхъ и тѣхъ-же формахъ одного и того же содержанія. Пока у насъ въ рукахъ только двѣ точки: исхода и выхода, Востокъ и Западъ, буддистскія жатаки и европейскія повѣсти; если между ними и было движеніе, то мы не знаемъ, по какой линіи оно совершилось, искривленной или прямой. Для того чтобы опредѣлить это искривленіе, необходимо бы имѣть между двумя крайними точками по крайней мѣрѣ еще одну среднюю опредѣленную: будетъ ли это какое нибудь историческое имя, исторически приуроченное событіе, литературный памятникъ. Ни того, ни другаго, монгольская гипотеза, по самому своему существу, представить не можетъ; между тѣмъ занятія въ области такъ называемыхъ странствующихъ повѣстей должны привести къ убѣжденію, что прочныя результаты могутъ быть получены здѣсь лишь въ томъ случаѣ, когда изученіе ограничится на-первый разъ груп-

пой сказаній, гдѣ найдется такая посредствующая форма, обличающая подлинность историческаго перехода, т. е. группой литературныхъ фактовъ. Литературное вліяніе Востока на Западъ, на сколько оно засвидѣтельствовано памятниками, представляется мнѣ единственно существеннымъ—потому что оно и можетъ быть доказано, и должно было быть устойчивѣе. Разказы паломниковъ и монголовъ—номадовъ мы должны принять на вѣру, тогда какъ не нужно особаго усилія мысли, чтобы понять, почему повѣсти изъ Панчатантры и Семи мудрецовъ такъ долго удержались въ народномъ сознаніи Запада. Мы знаемъ, хотя и въ общихъ чертахъ, литературную исторію этихъ сборниковъ, знаемъ, когда европейцы открыли ихъ впервые, какіе съ нихъ сдѣланы были переводы, познакомившіе западное общество съ сюжетами, которые до тѣхъ поръ были ему неизвѣстны.

Эта точка зрѣнія на предметъ опредѣлила и выборъ моей темы: европейскія повѣсти о Соломонѣ.

Основа этихъ неканоническихъ повѣстей обличаетъ происхожденіе съ дальнаго востока: буддійскаго и иранскаго; но въ Европу онѣ проникли уже съ именемъ Соломона, что указываетъ на посредство среды, оставившей на нихъ это библейское имя. Такимъ образомъ одна посредствующая форма перехода достаточно выяснилась. На этой первой степени стоитъ талмудическая сага о Соломонѣ, перешедшая впоследствии къ мусульманамъ, и, можетъ быть, другое своеобразное видоизмѣненіе той же саги, которое я гадательно отнесъ на счетъ дуалистическихъ сектъ, проводившихъ въ средневѣковое христіанство религиозныя воззрѣнія и легенды арійскаго Востока. Въ той и другой редакціи Соломоновская легенда проникла въ христіанскую Европу, вмѣстѣ съ другими

статьями такого-же двоевѣрнаго характера, и заняла здѣсь мѣсто въ ряду отреченныхъ книгъ. Это—третья ступень перехода. У насъ есть извѣстiе, что въ концѣ V-го вѣка апокрифъ о Соломонѣ былъ знакомъ на Западѣ, и что противъ него тогда уже возставала римская церковь. Къ южнымъ славянамъ онъ принесенъ былъ, безъ сомнѣнiя, изъ Византiи. Другiя западныя свидѣтельства отъ X-го вѣка позволяютъ заключить, что уже въ эту пору западная рецензiя отличалась особымъ характеромъ, напр. собственныхъ именъ, который потомъ упрочился за ней и составилъ ея отличие отъ восточной, т. е. византiйско-славянской.—Съ X-го вѣка, или вѣрнѣе съ XI-го, мы наблюдаемъ новое явленiе: апокрифическая повѣсть переходитъ въ народъ и народнѣеть; она даетъ содержанiе повѣстямъ, романамъ и фавльбъ, и доходитъ до анекдота и прибаутки. Такъ было на Западѣ; но и въ восточной группѣ происходитъ подобное броженiе, хотя мы и не знаемъ, когда оно началось: отреченная статья разбилась на книжную повѣсть, русскую былинну, на сербскiя и русскiя сказки.—Это уже послѣднiй перiодъ развитiя; въ которомъ мы довольно ясно продолжаемъ отличать двѣ группы: западную-латинскую и византiйско-славянскую. Обѣ онѣ развиваются своеобразно, иногда далеко расходясь въ своихъ результатахъ, при чемъ преимущество вымысла и поэзiи безспорно принадлежитъ западу; иной разъ онѣ смѣшиваются: западныя повѣсти о Соломонѣ, въ своихъ народныхъ переработкахъ, про- никли, можетъ быть, въ XVI и XVII в., и въ Россiю, такъ что позднѣйшия русскiя сказанiя могли отразить на себѣ слѣды двухъ разновременныхъ влiянiй: надъ старой византiйской легендой въ нихъ надслоились западныя рассказы, юморъ которыхъ заслонилъ серьезное содержанiе ихъ далекаго отреченнаго подлинника.

Такимъ образомъ, главные этапы въ исторіи перехода и развитія Соломоновской легенды—найлены, и вмѣстѣ съ тѣмъ указано общее направленіе пути, по которому должно идти изслѣдованіе, если оно хочетъ добиться какихъ нибудь опредѣленныхъ результатовъ. Цѣнность этихъ результатовъ будетъ стоять въ зависимости отъ количества и качества матерьяловъ, которыми располагаетъ изслѣдователь. Ни въ томъ, ни въ другомъ отношеніи я не былъ особенно счастливъ. Такъ у меня не было подъ руками ни одного изъ первопечатныхъ изданій діалоговъ Соломона и Морольфа; съ ними, впрочемъ, были слишкомъ мало знакомы и von der Hagen и Kemble, которымъ богатства западныхъ библиотекъ были доступны, чѣмъ мнѣ, пишущему въ Россіи. Точно также я не могъ достать французскаго перевода персидской Викрамачаритры (New York, 1817), котораго не могъ добиться и Бенфей. Наконецъ, мнѣ, какъ не ориенталисту, не были доступны нѣкоторыя редакціи Викрамачаритры, существующія въ народныхъ діалектахъ Индіи. Я предвижу возраженіе: зачѣмъ было мнѣ, не ориенталисту, браться за вопросъ, рѣшеніе котораго обусловлено въ нѣкоторой степени близкимъ знакомствомъ съ литературой Востока? Мнѣ могутъ замѣтить, что моя тема, какъ и «дальнѣйшая судьба вопроса о нашихъ былинахъ—въ рукахъ нашихъ ориенталистовъ» *). Но, по моему крайнему убѣжденію, изученіе странствующихъ новѣстей, по самому существу задачи, предполагаетъ равномерное знакомство съ фактами восточной и западной культуры, что, какъ извѣстно, рѣдко соединяется

*) В. Стасовъ, Происхожденіе русскихъ былинъ (Вѣстникъ Европы, 1868 г. Т. IV стр. 344).

въ одномъ и томъ-же лицѣ. Тутъ, стало быть, необходимо начать съ какой нибудь крайности, и я не знаю, почему одинъ починъ былъ-бы предпочтительнѣе другаго. Либрехтъ — не ориенталистъ: между тѣмъ его открытіе буддистскихъ источниковъ Варлаама и Иосафата пролило новый свѣтъ на духовное общеніе Европы съ дальнимъ Востокомъ. Von der Hagen, J. Grimm и Kemble обратили вниманіе на восточное содержаніе европейскихъ повѣстей о Соломонѣ, не будучи ориенталистами. Недавно тотъ же сюжетъ былъ затронутъ Hofman'омъ. «Я пытался написать главу изъ сравнительной исторіи сказаній, самой молодой изъ наукъ, возникшихъ въ XIX-мъ столѣтіи», говоритъ онъ по этому поводу *); «мнѣ пришлось дѣлать набѣги въ самыя разнообразныя, далеко отстоящія другъ отъ друга области знанія и производить филологическіе опыты въ такихъ его отдѣлахъ, съ которыми я мало знакомъ, или же не знакомъ вовсе. Если-бы такой приемъ имѣлъ цѣль чисто филологическую, онъ заслуживалъ-бы порицанія, какъ шарлатанство... Но въ сравнительной наукѣ повѣстей никакой другой приемъ и невозможенъ, и меня должна оправдать самая сущность сюжета». Авторъ противопоставляетъ далѣе языку; всегда этнографически самозаключенному—сказку, не знающую границъ своему распространенію, ни во времени, ни въ пространствѣ, ни въ отличіяхъ религіи и цивилизаціи. «Люди, занимающіеся этой молодой и въ высшей степени интересной наукой, требуютъ извѣстной снисходительности, если ихъ работа заведетъ ихъ иногда въ такую филологическую область, гдѣ они не у

*) C. Hofman, Ueber Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Solomon und Marcolph, въ Sitzungsberichte d. philosoph. philolog. u. hist. Cl. d. K. B. A. d. W. zu München 1871, IV, стр. 445—8.

себя дома и могутъ ориентироваться только съ нѣкоторымъ затрудненіемъ и посторонней ученой помощью».

Эти слова я могъ-бы написать самъ въ защиту своей книги, если-бы выборъ темы потребовалъ защиты. Объ исполненіи пусть судятъ другіе. Если въ чемъ нибудь я не могу согласиться съ Гофманомъ, такъ это въ слѣдующемъ: говоря о мотивахъ, о типахъ странствующихъ сказаній, онъ замѣчаетъ, что, какъ бы они не измѣнялись, какъ бы расходились въ подробностяхъ, всегда легко признать ихъ общія черты и привести ихъ къ немногимъ основнымъ группамъ. Другое дѣло—пути, на которыхъ совершились эти измѣненія: о нихъ, въ большинствѣ случаевъ, мы почти ничего не знаемъ.—И онъ дѣйствительно ничего не дѣлаетъ для ихъ опредѣленія. Между тѣмъ, какъ я уже сказалъ, въ этомъ и состоитъ вся задача; я, по крайней мѣрѣ, такъ именно понялъ вопросъ, принимаясь изучать исторію того круга повѣстей, который я назову соломонскимъ.

Трудности представились сразу. Предметъ изученія сравнительно новый—особенно у насъ, гдѣ единственное подспорье представляли монографіи Ѳ. И. Буслаева и известный Очеркъ А. Н. Пыпина, безъ котораго, собственно говоря, я не могъ-бы и работать. Самый методъ и приемы изслѣдованія недостаточно выяснены, а между тѣмъ матеріалы сравненія разбросаны въ широкихъ географическихъ границахъ, отъ Востока до крайняго Запада. Изучая историческую нить, протягивающуюся между разнообразными формаціями одной и той-же повѣсти, я не поручусь, что не ошибся въ той либо другой подробности, или въ ея толкованіи; многое, о чемъ въ моей книгѣ говорится аподиктически, можно бы оставить пока

съ знакомъ вопроса, подъ страхомъ сомнѣнія; въ общемъ я едва-ли ошибся, т. е. въ направленіи, въ которомъ совершился переходъ, въ опредѣленіи его культурныхъ условій. При скудности матеріаловъ, которыми я могъ располагать, незамѣнимое подспорье представили мнѣ древнія славянскія легенды о Соломонѣ. Исслѣдователи средне-вѣковой литературы до сихъ поръ почти не пользовались славянской стариной; между тѣмъ я убѣжденъ, что изученіе ея явленій и памятниковъ могло-бы во многомъ измѣнить существующій взглядъ на нѣкоторые факты западныхъ литературъ, объяснило-бы нѣсколько иначе ихъ зарожденіе и первичныя формы. На Западѣ люди жили болѣе страстною, нервною жизнью, чѣмъ на юго-востокѣ; оттого тамъ старина скорѣе забывалась, потому что новые интересы жизни и новые образы фантазіи ее закрывали. Византійско-славянскій югъ не произвелъ ни рыцарства, ни блестящаго городского быта, съ ихъ литературой романовъ и фавль, въ которыхъ старые легендарные сюжеты пересказывались еще разъ и переиначивались согласно съ общественными идеалами, вышедшими тогда на историческую череду. Сравнивая какую нибудь западную, хоть-бы романскую повѣсть, съ соотвѣтствующей южно-славянской, вы всегда ожидаете встрѣтить послѣднюю на болѣе ранней степени развитія или, если хотите, неразвитости, потому что косность среды охраняла здѣсь преданіе, какъ риема и размѣръ охраняютъ содержаніе традиціонной пѣсни. Такъ какъ источники южно-славянскихъ повѣстей были главнымъ образомъ византійскіе, утраченные теперь, либо еще не найденные, то славянскіе пересказы могутъ замѣнить для насъ во многихъ случаяхъ недоступные намъ подлинники, которые они сохранили съ археологической точно-

стью. Для исторіи средневѣковаго развитія это фактъ очень важный. Вліяніе Византіи на старыя европейскія литературы было, несомнѣнно, довольно значительное, какъ можно заключить даже по тѣмъ немногимъ даннымъ, какія теперь собраны. Отголоски греческаго романа слышны въ *Floire et Blanceflor*, исторія Аполлонія Тирскаго воспроизведена въ *Jourdain de Blaivies*; романъ *Florimond* былъ даже написанъ грекомъ. Съ другой стороны, византійская легенда о Варлаамѣ и Іосафатѣ, познакомившая Европу съ содержаніемъ буддистскихъ повѣстей, позволяетъ заключить, что Византія играла не послѣднюю роль въ исторіи того общенія Востока и Запада, которую мы изучаемъ. Она была на сторожѣ между Европой и Азіей; это было ея естественное призваніе.

Нѣкоторыя указанія, добытыя мною изъ моей спеціальной работы, даютъ мнѣ право утверждать, что общеніе это было преимущественно литературнаго характера, и что оно сопровождалось и поддерживалось общеніемъ религіознымъ. Представителями послѣдняго были тѣ синкретическія ереси, которыя въ основахъ христіанства примѣшали религіозныя понятія Ирана и буддистскимъ легендамъ давали псевдо-христіанскую окраску. Эти ереси коснулись почвы Византіи прежде чѣмъ проникли въ Европу, куда онѣ приносили свои двоевѣрныя ученія и вмѣстѣ съ ними новый легендарный матеріалъ. Первыя выразились въ цѣломъ рядѣ апокрифовъ, отвѣчавшихъ духу двоевѣрія; легенды можно было найти и въ апокрифахъ, или онѣ приходили и отдѣльно, тѣмъ-же путемъ и подъ тѣмъ-же вліяніемъ, и скоро принимались, когда, какъ въ Варлаамѣ и Іосафатѣ, онѣ обставлялись христіанскими именами и понятіями. Отдѣльные рассказы изъ этого житія встрѣчаются въ славянскихъ руко-

писяхъ съ помѣткою: отъ болгарскихъ книгъ; я склоненъ сблизить это указаніе съ названіемъ болгарскихъ басенъ, которое тѣ-же рукописи даютъ измѣненіямъ дуалистовъ—богомилловъ. Литературное вліяніе Востока шло по слѣдамъ религіознаго; литература еретическихъ «басенъ и кощунновъ» представляется мнѣ посредствующимъ звеномъ въ этомъ старомъ общеніи съ Азіей, которое было тѣмъ сильнѣе, что оно затрогивало религіозные интересы, развитые въ средневѣковомъ обществѣ, и было тѣмъ постояннѣе, что оно оставило памятники. Я не забываю при этомъ и практическое вліяніе ереси, въ смыслѣ проповѣди и пропаганды. Представьте себѣ еретиковъ вышедшихъ съ Востока и надолго зажившихся въ Европѣ, съ византійскими окраинами которой они поддерживали сношенія, какъ-бы далеко ни разсѣялись; еретиковъ съ сильною склонностью къ пропагандѣ, усиленно обращавшихся къ народу, особенно къ низшимъ классамъ. Легко вообразить себѣ, какими результатами скажется это вліяніе на фантазію и религіозное міросозерцаніе массы. Въ такихъ именно условіяхъ прошла историческая дѣятельность катаровъ и богомилловъ, и я убѣжденъ, что ихъ почину принадлежитъ многое въ преданіяхъ европейскихъ народовъ, на что мы продолжаемъ смотрѣть, какъ на исконное достояніе послѣднихъ: многія дуалистическія сказки, космогоническія представленія и понятія объ эсхатологии. Но я не столько стою за богомилловъ и за вліяніе дуалистическихъ толковъ, сколько за то болѣе общее положеніе, къ которому они привели меня. Мнѣ кажется, что теоретики средневѣковой миѳологии должны будутъ поступиться частью своей программы: не всегда старые боги сохранились въ полуязыческой памяти средневѣковаго

христіанина, прикрываясь только именами новых святыхъ, удерживая за собою свою власть и атрибуты. Образы и вѣрованія средневѣковаго Олимпа могли слагаться еще другимъ путемъ: ученія христіанства принимались непритовленными къ нему умами внѣшнимъ образомъ; евангельскіе рассказы и легенды, чѣмъ далѣе шли въ народъ, тѣмъ болѣе прилаживались къ такому пониманію, искажались; обряды, мелочи церковнаго обихода производили формальное впечатлѣніе, слово принималось за дѣло, всякому движенію приписывалась особая сила, и по мѣрѣ того, какъ исчезалъ внутренній смыслъ, внѣшность давала богатый матеріалъ для суевѣрія, заговоровъ, гаданій и т. п. Повѣсть о подвижничествѣ христіанскихъ просвѣтителей обрацалась въ фантазіи европейскихъ дикарей въ героическую сагу, святые становились героями и полубогами. Такимъ образомъ долженъ былъ создаться цѣлый новый міръ фантастическихъ образовъ, въ которомъ христіанство участвовало лишь матеріалами, именами, а содержаніе и самая постройка выходили языческіе. Такого рода созданіе ничуть не предполагаетъ, что на почвѣ, гдѣ оно произошло, было предварительное сильное развитіе міеологіи. Ничего такого могло и не быть, т. е. міеологіи, развившейся до олицетворенія божествъ, до признанія между ними человѣческихъ отношеній, типовъ и т. п.; достаточно было особаго склада мысли, никогда не отвлекавшейся отъ конкретныхъ формъ жизни и всякую абстракцію низводившей до ихъ уровня. Если въ такую умственную среду попадетъ остовъ какого нибудь нравоучительнаго аполога, легенда, полная самыхъ аскетическихъ порывовъ, они выйдутъ изъ нея сагой, сказкой, міеомъ; не разглядѣвъ ихъ генезиса, мы легко можемъ признать ихъ

за таковыя. Такимъ процессомъ скотій богъ Волосъ могъ также естественно выработаться изъ св. Власія, покровителя животныхъ, какъ, по принятому мнѣнію, св. Власій подставиться на мѣсто кореннаго языческаго Волоса. Я не доказываю перваго, но позволяю себѣ пожалѣть, что съ указанной мною точки зрѣнія исторія средневѣковаго двоевѣрія слишкомъ мало изучена. Я предложилъ лишь небольшой опытъ въ эпизодическомъ разборѣ состава нѣкоторыхъ изъ нашихъ духовныхъ стиховъ.

Послѣднія судьбы соломоновской саги въ Европѣ представляютъ мнѣ хорошій образецъ такого же обратнаго перехода. Памятникъ литературно-законченный, созданный при опредѣленныхъ историческихъ условіяхъ, могъ въ извѣстную пору пройти въ чуждое общество и, благодаря нѣкоторымъ измѣненіямъ въ именахъ и чисто внѣшнему историческому приуроченію событій, одѣться тамъ во всѣ краски народности и не только обнароднѣть, но и представиться домашней, своей сагой. Такъ смотрятъ обыкновенно на знаменитое сказанье о Мерлинѣ и Артурѣ, въ которомъ я открываю послѣдній отголосокъ соломоновскаго апокрифа. За это мнѣніе меня могутъ обвинить въ научной ереси, и не многіе захотятъ раздѣлить мою обузу. Вѣдь романы Круглаго стола, въ томъ числѣ и романъ о Мерлинѣ, такъ долго и послѣдовательно признавали чистымъ выраженіемъ кельтскаго народнаго сознанія! Но посмотримъ на факты. До второй половины XII-го вѣка феодальный эпосъ западной Европы знаетъ только свои, народные сюжеты, германскіе и и романскіе: поютъ про Нибелунговъ, про Карла Великаго и его сподвижниковъ, про борьбу нѣкоторыхъ вассаловъ съ сюзереномъ и т. п. Затѣмъ происходитъ переворотъ, какъ будто вѣяніе новой моды: новое содержаніе расска-

зовъ, новыя лица и имена, о которыхъ до тѣхъ поръ не слышали, и вмѣстѣ съ ними новыя типы и необычное пониманіе жизни и ея отношеній. Все это вмѣстѣ является намъ впервые въ романахъ Круглаго Стола, и всѣмъ этимъ, говорятъ, подарило насъ кельтское племя, Бретань и Валлисъ. Но почему же они такъ долго молчали, какое дѣятельное участіе въ судьбахъ Европы вывели ихъ именно въ эту пору въ роли литературныхъ законодателей? Никакого подобнаго участія не было; кельты вообще не способны къ государственному строю и прочной исторической дѣятельности. Припомнимъ характеристику Кельта у Моммсена, противъ которой недавно протестовала Гленни *). Положимъ, что богатство народной поэзіи нисколько не предполагаетъ богатства народной исторіи, доказательствомъ чему финская Калевала. Кельты могли быть столь же богаты въ этомъ отношеніи; но для того, чтобы такая поэзія могла повліять на другія и съ такой силой и въ такомъ объемѣ, въ какомъ повліяли напр. романы Круглаго Стола, надо предположить тѣсное международное общеніе, основанное на уваженіи, по крайней мѣрѣ на признаніи одной народности другою. Между тѣмъ мы не находимъ, чтобы даже такое признаніе существовало. Во времена Абеяра Бретонцы зовутся не иначе, какъ *bruti britones*; и къ валлисамъ французъ относится также презрительно:

Gallois sont tous par nature
Plus fous que bestes en pasture.

*) J. S. Stuart Glennie, *Arthurian localities* (см. предисловія къ 1-му тому: *Merlin, or the early history of king Arthur, a prose romance*, изд. Wheatley для *Early english Text—society*) стр. XIX—XX, примѣч.

Онъ смѣется надъ языкомъ бретонцевъ, надъ ихъ безчисленнымъ дворянствомъ съ именами на *ker, pas, des*, надъ презрительными промыслами, которыми они преимущественно занимаются.

Sire, jou ai non Yvon et ma frère Rumalan,
Vostre hom sui, et gaaing ma pain a grant ahan....
G'i alez à la bois coper de la genest,
Autre chose n'i sait fer.....

Такъ говоритъ французскому королю бретонецъ, немилосердно коверкая французскую рѣчь. Одни бретонцы пользуются правомъ по всей Франціи—вязать вѣники и копать рвы. У нихъ на то своя привилегія, которую сочинилъ имъ какой-то пересмѣшникъ:

Que nul ne puet par toute Frans
Le balais fer.....
Que nul ne doit ouvrir la fos
S'il n'est Bretons.

Когда таковы были отношенія къ народу, трудно представить себѣ, что романы, которые выдаютъ намъ за бретонскіе, не болѣе, какъ оторванный листокъ, занесенный въ романскія и германскія страны отъ великаго дерева кельтской поэзіи. Названіе бретонскихъ, упрочившееся за ними тотчасъ же по ихъ появленіи и давшее пищу кельтской гипотезѣ, я объясняю себѣ слѣдующимъ образомъ: однимъ изъ первыхъ романистовъ этого новаго стиля, и вѣстѣ съ тѣмъ главнымъ источникомъ всѣхъ послѣдующихъ бретонскихъ измышлений, былъ Готфридъ Монмутскій въ своей *Historia regum Britanniae*. Онъ ссылается, какъ на свой оригиналъ, на такую то бретонскую книгу, которую будто бы привезли ему изъ Франціи около 1130 г. Ему

тѣмъ болѣе можно было повѣрить, что въ его разсказахъ событія, лица и мѣстности являлись—кельтскія; но они были взяты не изъ бретонской книги, можетъбыть, никогда не существовавшей, а изъ латинской хроники IX-го вѣка: *Historia Britonum* Неннія. Paulin Paris доказалъ, что именно этой хроникой пользовался Готфридъ, нигдѣ ее не называя, а чтобы отвести глаза—измыслилъ небывалый бретонскій подлинникъ. Съ той же цѣлью онъ позволялъ себѣ съ книгой Неннія вольности, которыя должны были убѣдить внимательнаго читателя — если бы такой нашелся — что у него въ самомъ дѣлѣ былъ въ рукахъ не Ненній, а какой то другой источникъ разсказовъ. Такъ онъ риторически развивалъ фразу своего автора, впадалъ въ школьную амплификацію и описаніе, припоминалъ общія мѣста изъ классиковъ, вводилъ новыя легендарныя подробности. Изъ этого-то посторонняго матерьяла, имъ собраннаго, а не изъ той же хроники британскихъ царей, черпали преимущественно свое содержаніе романы такъ называемаго бретонскаго цикла. Въ числѣ источниковъ, которыми пользовался Готфридъ, чтобы украсить свою работу, могли найдаться статьи изъ любимой тогда отреченной литературы, и я думаю, что апокрифъ о Соломонѣ далъ ему краски для его Мерлина. Мерлинъ — его созданіе, или лучше—воспроизведеніе. Хроника Неннія не знаетъ его даже по имени; но Готфридъ нашелъ въ ней нѣкоторыя черты, къ которымъ удобно было привязать апокрифическій сюжетъ—и вотъ создалась легенда о Мерлинѣ. Въ *Historia regum Britanniae* она едва начертана; въ стихотворной *Vita Merlini*, приписываемой тому же Готфриду, она уже ясно выступаетъ съ подробностями Соломонова апокрифа; каждый новый романъ, изъ того же

цикла, развиваетъ ее далѣе чертами, заимствованными изъ того же источника—и вмѣстѣ съ тѣмъ забываетъ его болѣе и болѣе. Разъ помѣстившись въ хроникѣ британскихъ царей, Мерлинъ утратилъ память о своемъ литературномъ происхожденіи: рядомъ съ Артуромъ онъ чувствуетъ себя бретонцемъ, является представителемъ кельтской народности, и мы еще до сихъ поръ считаемъ его порожденіемъ кельтской народной поэзіи. Такъ глубока совершившаяся съ нимъ метаморфоза, что даже фея Вивьяна, которую онъ забавлялъ когда то своими чарами, не признала бы въ его поэтическомъ образѣ мрачнаго демона стариннаго апокрифа.

Если я вѣрно истолковалъ генезисъ мерлиновой легенды, то для исторіи европейской романтики получилось нѣсколько общихъ выводовъ, которые я попытаюсь формулировать. Не одинъ романъ о Мерлинѣ основанъ на апокрифѣ; какъ извѣстно, и легенда о св. Граалѣ, одна изъ самыхъ популярныхъ въ циклѣ Круглаго Стола, стоитъ въ такихъ же отношеніяхъ къ Никодимову Евангелію. На столько мы принуждены будемъ ограничить участіе народной кельтской фантазіи въ созданіи такъ называемыхъ бретонскихъ романовъ: источники нѣкоторыхъ изъ нихъ оказываются не только литературные, но и не народные въ томъ смыслѣ, чтобы они принадлежали поэзіи какой бы то ни было европейской національности. Легенда о Соломонѣ напр. пришла къ намъ съ дальняго Востока и у насъ преобразилась: И не одна она. Съ половины XII-го в. и въ XIII-мъ вѣкѣ литературы романскихъ и германскихъ народовъ представляютъ въ этомъ отношеніи интересное явленіе. Происходитъ измѣненіе въ литературныхъ вкусахъ и формахъ. Въ городахъ, начинавшихъ тогда пробуждаться къ но-

вой политической дѣятельности, является родъ фавль, городскіе рассказы полные юмора, съ задатками общественной критики; феодалы измѣняютъ своимъ былевымъ пѣнямъ (*chansons de geste*) и увлекаются фантастической небывальщиной романовъ *d'aventure*, къ которымъ можетъ быть отнесенъ вообще весь циклъ Круглаго Стола. Въ содержаніе фавль вошло много не своего, не національнаго элемента изъ восточныхъ сказочныхъ сборниковъ, вродѣ Панчатантры и Семи Мудрецовъ; но и въ романахъ *d'aventure* этотъ элементъ преобладаетъ, они также не національны, ихъ сюжеты принесены съ Востока, иногда въ формѣ апокрифовъ, мистическій тонъ которыхъ сообщилъ имъ особый, имъ свойственный колоритъ. Фактъ самъ по себѣ довольно знаменательный. Европа переживала тогда новую фазу своего существованія; несудивительно, что новыя литературныя формы явились выраженіемъ новыхъ потребностей жизни. Поднимается городская община въ постоянномъ протестѣ съ связывавшимъ ее феодальнымъ строемъ; феодализмъ перерождается въ рыцарство, съ меньшей привязанностью къ землѣ и дѣдовскимъ обычаямъ, съ новымъ идеаломъ женщины и любви, съ мистическими стремленіями духовно-рыцарскихъ братствъ. Старая народная сказка, церковная легенда, въ которыхъ привыкли такъ набожно вѣрить, не отвѣчали цѣлямъ общественной сатиры и тому духу реализма, который такъ отличаетъ умственный складъ средневѣковаго города; съ другой стороны нельзя же было заставить Роланда, этого грубоватаго любовника Оды, вздохать какъ Ланцелотъ, ни Оливье отправить на поиски за туманными тайнами св. Граля. Между тѣмъ все это желалось выразить, и потребность въ иномъ содержаніи рассказовъ явилась сама собою.

Чѣмъ безразличнѣе ихъ сюжеты въ національномъ смыслѣ этого слова, чѣмъ менѣе они связаны съ своей стариной, отъ которой надо было отдѣлаться, тѣмъ лучше, тѣмъ свободнѣе чувствовали себя относительно ихъ новые люди. Такъ явилась литература фавльб и романы объ Артурѣ и Мерлинѣ, о Ланцелотѣ и Жиневрѣ. Мы вступили во вторую половину среднихъ вѣковъ.

Такъ представляю я самъ себѣ общіе результаты моего труда. Если бы они были признаны состоятельными, я желалъ бы познакомить съ ними, въ переводѣ или извлеченіи, тѣхъ иностранныхъ ученыхъ, которымъ принадлежитъ честь почина въ изслѣдованіи повѣствовательной литературы средневѣковой Европы. Пока не могу не выразить здѣсь моей благодарности лицамъ, способствовавшимъ моему дѣлу совѣтомъ, книгами или указаніями: Н. И. Барсову, Э. В. Барсову, А. Θ. Бычкову, В. Г. Васильевскому, А. Е. Викторову, В. Θ. Гиргасу, Н. И. Костомарову, В. И. Ламанскому, П. И. Лерху, И. И. Срезневскому, М. И. Сухомлинову, Н. С. Тихонравову, А. И. Шифнеру и Д. А. Хвольсону.

Моимъ товарищамъ, О. Θ. Миллеру и И. П. Минаеву, книга эта посвящается особо.

Александръ Веселовскій.

I.

Сказанія о Винрамадитѣ.

Vikramasaritram, «Приключенія Викрамы», иначе Sinhāsana — dvātrīṅcati, «Тридцать два разсказа о тронѣ Викрамадиты», относится къ числу тѣхъ сказочныхъ сборниковъ индѣйскаго происхожденія, которые проникли вмѣстѣ съ буддизмомъ къ монголамъ и произвели тамъ рядъ своеобразныхъ пересказовъ. Пересказы эти интересны не только по отношенію къ исторіи литературныхъ вліяній Востока на Западъ, но и потому еще, что въ нихъ первобытная повѣсть сохранилась иной разъ чище, чѣмъ въ дошедшихъ до насъ индѣйскихъ редакціяхъ. Это замѣчаніе Бенфея, высказанное по поводу занимающаго насъ памятника ¹⁾, имѣетъ для насъ особую силу: встрѣтивъ въ европейской редакціи извѣстнаго сказанія ближайшія черты сходства съ монгольскимъ пересказомъ, мы едва-ли будемъ вправѣ тотчасъ же заключить отъ даннаго факта къ соответствующему историческому вліянію. Легко можно допустить другую случайность, при которой вопросъ о вліяніи отодвинется далѣе въ исторію: сходство установится тогда не между монгольскимъ и европейскимъ пересказомъ, а между послѣднимъ и тою болѣе раннею формою сказанія, которую монголы только сохранили въ болѣе чистой.

¹⁾ Panchatantra I § 36, стр. 115—116; 260—1; 458.

Это во многомъ ограничить бенфеевскую гипотезу о переходѣ въ Европу восточнаго повѣствовательнаго матеріала въ его буддійской формѣ, при посредствѣ монголовъ и арабовъ. Переходъ могъ совершиться ранѣе тѣхъ и другихъ, прежде чѣмъ въ исторіи Европы они заняли то мѣсто, которое дѣлаетъ ихъ проводниками восточной фантазіи на Западъ. Вопросъ, казавшійся только что разрѣшеннымъ въ основныхъ чертахъ, снова открывается для новаго разрѣшенія: общее направленіе перехода осталось тоже самое, съ Востока по прежнему продолжаютъ раздаваться тѣ старыя сказки, къ которымъ средневѣковая Европа прислушивалась жадно, забывая за ними свои домашніе дрязги и зимнюю скуку феодальнаго замка. Только эти «старыя сказки» манятъ насъ бѣлой ручкой изъ такой дали, до которой не доходятъ ни Монголы ни Арабы. На какихъ путяхъ донеслись онѣ до древняго европейскаго человѣка?

Прежде всего путемъ устной передачи въ торговыхъ и другихъ международныхъ сношеніяхъ, связывавшихъ древній Востокъ съ классической Европой. Важность этого момента въ исторіи нашей древней цивилизаціи выясняется болѣе и болѣе, съ тѣхъ поръ какъ на мѣсто общихъ соображеній новая наука востока выставила цѣлый рядъ освѣщающихъ дѣло фактовъ. Въ этомъ отношеніи каждый день приноситъ новое открытіе и соответствующее ему измѣненіе взгляда. Еще недавно Бенфей утверждалъ въ своемъ предисловіи къ Панчатантрѣ ¹⁾, что до X вѣка до Р. X. едва-ли большое количество индѣйскихъ сказаній могло проникнуть въ Европу; когда Либрехтъ открылъ буддійскій прототипъ легенды о Варлаамѣ и Иосафатѣ, Бенфей поступился честию своего взгляда: начало восточныхъ вліяній пришлось отнести по ту сторону X вѣка, греческую редакцію Варлаама и Иосафата самъ онъ склоненъ приписать скорѣе VII, чѣмъ VIII вѣку до Р. X. ²⁾. Но Либрехтъ идетъ еще далѣе: онъ положительно считаетъ невозможнымъ доказать, чтобы между Индіей и Европой не существовало ранѣе V вѣка до Р. X. такихъ сношеній, которыя-бы объяснили ранній переходъ индѣйскихъ сказаній при посредствѣ

¹⁾ I, p. XXII и слѣд.

²⁾ Gött. Gelehrte Anz. 1860, p. 874.

областей, находившихся въ ближайшемъ историческомъ соприкосновеніи съ классическимъ міромъ ¹⁾). Таково, какъ извѣстно, сомнѣніе Бенфея, выраженное имъ по поводу персидской легенды о Зофирѣ, записанной Геродотомъ; она рассказываетъ и въ Индіи, между прочимъ въ Панчатантрѣ и въ *Rajatarangini*; Либрехтъ приводитъ другіе примѣры изъ Аравіи и Кашмира ²⁾; она извѣстна была и въ Римѣ. Бенфей отказывается допустить, что здѣсь совершился переходъ съ востока на западъ: до Геродота между Индіей и Персіей не существовало такихъ сношеній, при которыхъ извѣстная басня могла-бы перейти изъ Индіи на новой почвѣ акклиматизироваться до совершеннаго различія съ своимъ оригиналомъ. Если движеніе было, то скорѣе въ обратномъ смыслѣ, и оно совершилось позднѣе, въ пору основанія греками бактрійско-индійскихъ государствъ ³⁾; вмѣстѣ съ запасомъ эзоповскихъ басенъ, которыми старая Европа заплатила впередъ за индійскія сказки, принесенныя ей впоследствии монголами и арабами ⁴⁾, могъ проникнуть и тотъ басенный рассказъ, который далъ специально греческую развязку своеобразной редакціи Панчатятры о хитростяхъ Зофира. Какъ-бы ни разрѣшился вопросъ

¹⁾ F. Liebrecht, *Zum Panchatantra* въ *Jahrb. f. Rom. u. Engl. Literatur*, III, 1, p. 82.

²⁾ Lewis, *Untersuchungen üb. die Glaubw. d. altröm. Geschichte*, I, 482 Anm. 303; срав. II, 352, Anm. 89 (übers. v. Liebrecht).

³⁾ Benfey, *Panchatantra*, I, 339.

⁴⁾ Таковъ, въ его крайнихъ результатахъ, взглядъ Бенфея на литературное взаимодействие Востока и Запада въ отдѣлѣ басенъ и повѣстей. Онъ выраженъ имъ въ предисловіи къ его Панчатантрѣ. Исключение представляетъ, по его мнѣнію, легенда о Мидасѣ—единственная европейская сказка, проникнувшая въ Индію. Веберъ такимъ образомъ резюмировалъ недавно свой взглядъ на данный вопросъ: «In Folge von Alexanders Feldzügen haben bekanntlich die Griechen längere Zeit hindurch in direkter Beziehung zu Indien gestanden. Griechische Fürsten regierten über zwei Jahrhunderte hindurch in den nordwestlichen Distrikten Indiens, ja bis tief in das westliche Indien hinein,—griechische Gesandte wurden an die Höfe der indischen Könige geschickt,—griechische Kaufleute, griechische Kunst und Wissenschaft traten theils von Peñjab her, theils über Alexandrien mitten in das indische Leben hinein. Der Einfluss der hierdurch ausgeübt

въ данномъ случаѣ, онъ едва-ли состоятеленъ въ той общей постановкѣ, какую далъ ему Бенфей. Въ своемъ разборѣ бенфеевой Панчатантры, Либрехтъ ¹⁾ вывелъ цѣлый рядъ классическихъ легендъ, которыхъ первообразы открываются ему на Востока. Не всѣ его сближенія могутъ показаться рѣшающими въ данномъ случаѣ: если напр. легенда о Тарпеѣ ²⁾, сказки о Мидасѣ, объ Амурѣ и Психеѣ ³⁾ встрѣчаются въ Малой Азій, въ Сомадевѣ и Веталапанчавинсати, то цѣлая школа, съ Гриммомъ во главѣ, готова открыть здѣсь не заимствованіе, а «послѣдніе чудные отголоски первобытныхъ мѣровъ», звучащіе со всѣхъ концовъ индоевропейскаго міра. Таково, кажется, воззрѣніе самого Либрехта по отношенію спеціально къ сказкѣ о Мидасѣ. Но другія предла-

worden, ist unstreitig ein sehr bedeutender gewesen, viel bedeutender vermuthlich, als man in der Regel noch immer anzunehmen pflegt. Nicht nur auf praktischen Gebieten, z. B. bei der Münzprägung, bei der Baukunst, hinsichtlich dramatischer Aufführungen, astronomisch-astrologischer Kenntnisse, etc., sondern auch in Bezug auf rein geistiges Eigenthum, wie insbesondere die Uebermittlung manichfacher occidentalischer Erzählungen, Fabeln, Sagen, Mythen und sonstiger legendarisch-religiöser Stoffe. Dafür kamen dann aber auch umgekehrt zahlreiche indische Produkte, materielle wie geistige, durch den Handel und Wandel nach dem Occident hinüber. Und wenn der Einfluss des Occidents auf Indien in der vorchristlichen Zeit überwogen haben mag, so scheint dagegen in nachchristlicher (Ausnamen liegen freilich auch vor), umgekehrt der indische Einfluss nach dem Westen hin stärkeren Zug gehabt zu haben. Manches ursprünglich vom Occident her den Indern zugekommene Gut wanderte nunmehr wieder zurück, und zwar in der neuen Gestalt die es mittlerweile in Indien gewonnen hatte» (Weber, Indische Beiträge z. Geschichte d. Aussprache d. Griechischen въ Monatsbericht d. kön. preuss. Akad. d. W. zu Berlin. December 1871, стр. 613—614).

¹⁾ Jahrb. f. rom. u. engl. Literatur, III, 1, p. 81.

²⁾ О саяѣ о Тарпеѣ см. Liebrecht, Zur Geschichte der romantischen Poesie въ Jahrb. f. rom. u. engl. Liter. II, 2, p. 133—138.

³⁾ Объ Амурѣ и Психеѣ, кромѣ Dunlop—Liebrecht, прим. 99, на которое ссылается Liebrecht въ статьѣ Zum Panchatantra, см. еще экскурсъ А. Куна и Фридлэндера въ концѣ Friedländer, Sittengeschichte Roms, II, 431—466 и Liebrecht, Amor und Psyche, Zeus und Semele, Purūravas und Urvaçī, въ Zeitschrift f. vergleich. Sprachforschung, XVIII, 56 и слѣд.

гаемыя имъ сближенія приводятъ къ выводамъ вполне историческаго характера. Одно изъ нихъ возбудило вниманіе даже Бенфея, и онъ остановился передъ нимъ въ своей Панчатантрѣ: въ рассказѣ объ основаніи Лавиніума, Спенсъ Гарди нашелъ одну изъ буддійскихъ жатакъ, т. е. рассказъ объ одномъ изъ превращеній Будды. Сходство въ высшей степени странное, замѣчаетъ Бенфей, но сознается, что онъ не былъ въ состояніи провѣрить ссылку Спенса Гарди ¹⁾. Ссылка эта нашлась: легенда о Лавиніумѣ рассказана у Діонисія Галикарнасскаго I, 59 ²⁾. На другой не менѣе интересный примѣръ локализациі стараго восточнаго сказанія указываетъ Либрехтъ: логографъ Харонъ Лампсакскій (около 470 г. до Р. Х.) рассказываетъ изъ войны Бизальтовъ и Бардйцевъ случай, который передаетъ въ довольно сходныхъ чертахъ одна изъ буддійскихъ avadānas, изданныхъ Stanislas Julien'омъ ³⁾. «Индійская сказка, замѣчаетъ по этому поводу Либрехтъ ⁴⁾, была извѣстна въ Греціи и даже приурочена въ Македоніи около 470 года до Р. Х.; стало быть, ее знали тамъ еще ранѣе, можетъ быть около половины VI в. Мы, очевидно, имѣемъ здѣсь образецъ индійскаго сказанія, проникшаго въ Европу въ очень древнее время—и этотъ примѣръ, вѣроятно, не единственный.» Послушаемъ, наконецъ, что говоритъ самъ Бенфей по поводу извѣстной новеллы о Матронѣ эфесской, рассказанной Петроніемъ. «Она встрѣчается на магометанскомъ Востокѣ и даже въ Китаѣ, куда проникло много буддійскаго; она такимъ образомъ возбуждаетъ подозрѣніе, что ея настоящую родину слѣдуетъ искать посреднѣе, въ Индіи, и что она рано проникла далеко на Западъ, съ которыми Индія уже нѣсколько столѣтій находилась въ тѣсныхъ сношеніяхъ» ⁵⁾. Если допустить такой ранній переходъ относительно данной новеллы, то почему-бы и не нѣкоторыхъ другихъ, изъ числа указанныхъ Либрехтомъ? И если вообще говорить о переходѣ, то зачѣмъ-же не допустить его, и даже въ до-

¹⁾ Panchatantra, I, p. 237 ¹⁾.

²⁾ Liebrecht, Zum Panchatantra ib. p. 81.

³⁾ Ib. и его же Beiträge zum Zusammenh. ind. u. europ. Märchen u. Sagen, въ Or. u. Occ. I, 1, p. 134.

⁴⁾ Zum Panchatantra ib., 82 ²⁾.

⁵⁾ Benfey, Panchatantra, I, p. 460.

вольно обширныхъ размѣрахъ, ранѣе X вѣка по Р. Х.? «О древней связи Индіи съ Западомъ свидѣтельствуютъ положительно сношенія Соломона съ Офиромъ», говоритъ Бенфей по другому поводу ¹⁾; «но всей вѣроятности, они не были первыми. Нѣтъ сомнѣнія, что финикійцы гораздо ранѣе явились торговыми посредниками между Индіей и Западомъ; въ Индію они вѣроятно принесли писмена, черезъ нихъ и, можетъ быть, черезъ египтянъ, совершался взаимный обмѣнъ культурныхъ элементовъ». На сношенія Египта съ восточной Азіей указываютъ между прочимъ китайскіе сосуды, недавно открытые въ египетскихъ гробницахъ ²⁾; но здѣсь пути не останавливались: страусовыя яйца, ялицеобразныя сосуды, исписанные гіероглифами, и другіе предметы египетскаго искусства встрѣчаются въ гробницахъ Этруріи. Они занесены сюда торговлей; вмѣстѣ съ торговлей могли проникнуть и восточныя повѣсти: этимъ объясняется, почему въ такъ называемой «древнѣйшей» египетской сказкѣ встрѣчаются съ одной стороны черты изъ первоначально-индѣйскаго Сиддикюръ, съ другой тавія подробности, которыя характеризуютъ сказочный міръ новой Европы ³⁾. Между нею и Индіей Египетъ игралъ роль посредника. Его связи съ сѣвернымъ побережьемъ Средиземнаго моря — очень древнія; но и вообще «связь средней Италіи съ Малой Азіей должна представиться всякому разумному и внимательному изслѣдователю исторіи, какъ въ высшей степени важный, подтверждающійся многими свидѣтельствами моментъ въ развитіи древняго міра» ⁴⁾.

До сихъ поръ мы говорили о тѣхъ внѣшнихъ сношеніяхъ, обусловленныхъ торговлей и путешествіями, которыя съ своей

¹⁾ Indien u. Egypten, въ Or. u. Occident, III, 1, p. 170.

²⁾ Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik d. Alten p. 50 и слѣд. Сл. впрочемъ Weber, Indische Skizzen 73²⁾.

³⁾ Къ этимъ сближеніямъ Либрехта слѣдуетъ еще присоединить еврейскую сказку у Tendlau, Märchen und Geschichten aus grauer Vorzeit: Das goldgelbe Haar, стр. 5 и слѣд.

⁴⁾ Bachofen ib. съ цитатой изъ Macrobian Sat. V. 22. Въ книгѣ того же автора: Die Sage v. Tanaquil, предлагаются другіе матеріалы для исторіи культурныхъ сношеній Востока съ Западомъ. Сл. тоже Reinaud, Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale pendant les V premiers siècles de l'ère chrétienne.

стороны могли обусловить ранній переходъ восточныхъ повѣстей въ Европу, задолго до начала арабско-монгольскихъ вліяній. Но рядомъ съ этой устной передачей должна была существовать и другая. Говоря объ открытіи Либрехтомъ источниковъ сказаній о Варлаамѣ и Иосафатѣ, Бенфей такъ опредѣлилъ его значеніе: «Весь смыслъ этого открытія собственно въ томъ, что оно обнаруживаетъ совершенно новую точку зрѣнія на переходъ созданій индѣйской фантазіи на Западъ. Ихъ литературное переселеніе началось, какъ оказывается теперь, не только со времени ближайшаго знакомства магометанскихъ народовъ съ Индіей: индѣйская литературная струя, можетъ быть даже богатая, проникла на Западъ гораздо ранѣе; духовное вліяніе Индіи на Западъ, до послѣднихъ окраинъ Европы, явственно сказывающееся до X вѣка, не ограничено одиночными устными пересказами, какъ я полагалъ до сихъ поръ: въ его основаніи лежатъ цѣлый литературный пластъ, достаточно объясняющій вліяніе индѣйскихъ концепцій на христіанскія легенды и перенесеніе отдѣльныхъ обрядностей изъ одной области въ другую»¹⁾). Стало быть, было еще вліяніе литературное, можетъ быть довольно раннее: редакція Варлаама и Иосафата относится къ VII вѣку, и вѣроятно этотъ греческій пересказ индѣйскаго преданія не единственный въ своемъ родѣ, у него были прецеденты. Благодаря своему положенію, Византія могла быть однимъ изъ передаточныхъ литературныхъ пунктовъ между Азіей и Европой; легенда о Буддѣ обошла всѣ европейскія литературы въ византійской передѣлкѣ. Если мы въ состояніи указать лишь на очень небольшое количество фактовъ, свидѣтельствующихъ объ этомъ литературномъ общеніи, то потому, что они или затерялись, или не открыты по сю пору и ожидаютъ въ бібліотекахъ руки болѣе внимательнаго изслѣдователя. Самый фактъ общенія несомнѣненъ, какъ и тѣ обстоятельства перехода, на которыя только что было указано.

Задача предстоящаго изслѣдованія—разсказать исторію одного подобнаго литературнаго перехода. Говоря о Викрамачаритрѣ, Бенфей замѣчаетъ, что вообще сказанія о Викрамадитѣ были перенесены на Соломона; съ магометанами соломоновская сага

¹⁾ Göt. G. A. 1860 p. 874.

проникла въ Европу, гдѣ къ ней примыкаетъ, между прочимъ, легенда объ императорѣ Ювиньянѣ, о сицилійскомъ королѣ Робертѣ и т. п.¹⁾ Оставляя въ сторонѣ магометанскую гипотезу Бенфея, мы укажемъ здѣсь на возможность другихъ путей заимствованія: легенды о Соломонѣ пришли въ христіанскую Европу вмѣстѣ съ литературой ветхозавѣтныхъ апокрифовъ—къ намъ—къ своеобразномъ византійскомъ пересказѣ, на Западъ—въ латинскихъ отреченныхъ текстахъ, которые издавна преслѣдовала римская церковь. На новой почвѣ эти легенды развились до большаго или меньшаго различія съ своимъ восточнымъ оригиналомъ, смотря по жизненности народной среды, въ которую онѣ попали: у насъ онѣ остались на почвѣ апокрифа, непригляднаго народнаго разсказа, облачающаго свое книжное происхожденіе, или былевой пѣсни, въ которой чуждая повѣсть ясно проступаетъ изъ-подъ тонкаго слоя былинныхъ эпитетовъ; на западѣ эти легенды произвели оригинальный типъ Морольфа. Въ какой мѣрѣ мы вправѣ предположить ихъ посредство при созданіи другаго знаменитаго типа, занимавшаго воображеніе средневѣковаго человѣка, и несомнѣнно вытекшаго изъ того же цикла сказаній о Викрамадитѣ—вопросъ трудный. Какъ извѣстно, на этой почвѣ исчезаетъ всякое приуроченіе къ библии. Артуръ средневѣковаго романа—занялъ ли онѣ мѣсто апокрифическаго Соломона, или слѣдуетъ устранить вовсе посредничество апокрифа и искать непосредственнаго источника романтической саги въ какой-нибудь другой, болѣе ранней формѣ сказанія? Ясно, что съ этимъ вопросомъ мы снова выходимъ на перепутье, между вѣроятностями устной передачи и литературнаго перехода. Одно соображеніе мы желали бы предложить тотчасъ же, не выдавая его за окончательное рѣшеніе: большая часть легендъ, собравшихся вокругъ Круглаго Стола, находится въ непосредственной связи съ апокрифами. Мы разумѣемъ романъ объ Юсіфѣ Аримаѣйскомъ, объ исканіи св. Граля; начало романтическаго сказанія о Мерлинѣ является какъ

¹⁾ Panschat. I. p. 129—130; ib. II, прим. на стр. 544 къ стр. 396, прим. 2: первообразъ соломоновскаго суда (о двухъ женахъ и ребенкѣ) оказывается индѣйскій. «Ist in Indien der Ursprungsort, so ist natürlich anzunehmen, dass sie schon lange im Munde des Volkes lebte, ehe sie im Buch der Könige und im Vinaya fixirt ward».

будто продолженіемъ, навѣяннымъ евангеліемъ Никодима. Въ основаніи дальнѣйшихъ повѣстей о Мерлинѣ и Утерпендрагонѣ, о Мерлинѣ и Артурѣ и т. д. не лежитъ ли старая апокрифическая легенда о Соломонѣ и Асмодеѣ, принесенная къ западнымъ христіанамъ вмѣстѣ съ канонамъ ветхозавѣтныхъ книгъ? Дважды переработанная, она только въ третій разъ приурочена была къ кельтской мѣстности и кельтской исторіи. Мы только ставимъ вопросъ; не раздѣляя всѣхъ воззрѣній Гёрреса, мы хотѣли только напомнить его взглядъ на религіозно-апокрифическую струю, проходящую по романамъ бретонскаго цикла. «Повѣсть о Грааѣ, говоритъ онъ,—собственно церковное, эпическое продолженіе апокрифовъ Новаго Завѣта; его хранители, рыцари храма—церковные отцы этой повѣсти; она родилась вмѣстѣ съ новой религіей, пустила цвѣтъ въ ея самую блестящую пору, средніе вѣка, и дошла подъ теплыми лучами солнца въ то огненное вино, которое въ крестовыхъ походахъ одушевляло всѣ умы къ воинственному хожденію на Востокъ»¹⁾).

Оправданіе нѣкоторыхъ изъ этихъ положеній можетъ получиться лишь въ концѣ цѣлаго ряда сопоставленій и провѣрокъ. Начнемъ съ первичнаго, намъ доступнаго источника. Викрамачаритра—рядъ сказокъ и легендъ, привязанныхъ къ трону знаменитаго царя Викрамадитти, который жилъ въ первомъ вѣкѣ нашей эры и которому приписываютъ до сихъ поръ еще употребительную у Индусовъ, такъ-называемую Samvat-эру (съ 56—57 г. до Р. X.). Самыя сказки несомнѣнно древнѣе обнимающей ихъ искусственной рамки. Индѣйскія редакціи Викрамачаритры еще мало извѣстны: Бенфей могъ пользоваться только полной бенгальской и отрывками санскритскаго и гинди-текстовъ, напечатанныхъ Ротомъ и Гарсенъ-де-Тасси²⁾. Счастливѣе была монгольская передѣлка, извѣстная подъ названіемъ Арджи-Борджи (сскр. gâjâ

¹⁾ Görres, Lohengrin. p. XIII и слѣд.; Gräse, Die grossen Sageenkreise d. Mittelalters, стр. 167.

²⁾ Бенгальскій переводъ появился въ Калькуттѣ въ 1808 г., въ Лондонѣ въ 1816 и 1831 г.; на языкѣ telongu, Madras 1821, Calcutta 1828; на яз. maharatta, Calcutta 1814. Эмиль Шлагинтвейтъ издалъ недавно въ Глобусѣ (Globus 1866, t. IX, стр. 240—242 и 273—276) извлеченія изъ санскритской и индустанской рецензій.

Вноја) — отъ имени царя Божя (въ V в. по Р. X.), при которомъ, говорить сказаніе, слова найдены были тронъ Викрамадити. Съ тѣхъ норъ, какъ въ 1857 году акад. Шифнеръ прочелъ въ С.-Петербургской академіи наукъ отчетъ объ этомъ монгольскомъ сказочномъ сборникѣ, и указалъ на его буддистское происхожденіе, онъ появился въ русскомъ переводѣ ламы Галсанъ-Гомбоева¹⁾; Бенфей передалъ этотъ переводъ по-нѣмецки въ Ausland 1858 года; наконецъ въ 1868 году Юльгъ издалъ монгольскій текстъ Арджи-Борджи въ приложеніи къ девяти добавочнымъ сказкамъ Сидди-кюръ, съ переводомъ и критическими примѣчаніями. Переводъ изданъ также отдѣльно²⁾. Пользуемся имъ, чтобы передать въ главныхъ чертахъ содержаніе буддистскаго сборника.

Во время оно царствовалъ въ одномъ государствѣ Индіи великій царь, по имени Арджи-Борджи (Бурджи). Когда мальчики его главного стана пасли телятъ, ихъ игрой было — взобраться на вершину извѣстнаго кургана и откуда бѣгать взапуски: кто прибѣжитъ первый, того въ тотъ день назначали царемъ; другіе мальчики изображали изъ себя его царедворцевъ и министровъ. Всякій, кто только приближался къ мальчику-царю, долженъ былъ преклониться передъ нимъ и почитать его, какъ обыкновенно дѣлаютъ люди передъ лицомъ царя: таково было величіе и достоинство мальчика.

I. Случилось, что одинъ изъ подданныхъ великаго царя, отправившійся къ морю искать драгоценныхъ камней, поручилъ одному знакомому, возвращавшемуся домой, передать одинъ такой камень своей женѣ и дѣтямъ. Тотъ взялся все исполнить, но вмѣсто того продалъ драгоценность и выручку удержалъ. Когда вернулся домой самъ поручитель, онъ спросилъ жену: съ нѣкимъ человекомъ, по имени Зука (Dзюк), я переслалъ тебѣ драгоценный камень — передалъ его онъ тебѣ? Когда жена отвѣчала, отри-

¹⁾ Арджи Бурджи. Монгольская повѣсть, переводъ съ монгольскаго ламоу Галсанъ-Гомбоевымъ 4° 19 стр. С.-Петербургъ 1858 (перепечатано изъ Общезанятельнаго Вѣстника).

²⁾ Mongolische Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kür und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan etc. aus dem mongolischen übersetzt etc. Innsbruck, Wagner. 1868.

чительно, дѣло перешло передъ царя. Лишь только Зука услышалъ объ этомъ, онъ закупилъ подарками двухъ сильныхъ министровъ царя, которые обѣщались показать, что послышка передана была въ ихъ присутствіи. Такъ они и показали на судѣ, и царь рѣшилъ согласно ихъ свидѣтельству ¹⁾. На возвратномъ пути когда оба спорящіе и свидѣтели Зукы проходили мимо того мѣста, гдѣ находился король-мальчикъ, онъ позвалъ ихъ передъ себя. Послѣ долгихъ поклоновъ и привѣтствій съ ихъ стороны, мальчикъ обратился къ нимъ съ такою рѣчью: «Что вы за люди и какое у васъ дѣло?»; когда же ему обо всемъ сообщили, онъ сказалъ: «Рѣшеніе вашего царя несправедное; я еще разъ хочу обслѣдовать дѣло—согласны ли вы?» Таково было величіе короля-мальчика, что тѣ напередъ отдались на его судъ. Тогда онъ разсѣялъ всѣхъ четырехъ порознь и далъ имъ по комку глины: изъ него каждый долженъ былъ слѣпить форму драгоцѣннаго камня, который предполагался имъ всѣмъ знакомымъ. Когда работа была готова, оказалось, что только слѣпки поручителя и повѣреннаго были схожи другъ съ другомъ; а такъ какъ министры-жесвидѣтели камня не видали, то одинъ слѣпиль его на подобіе лошадиной головы, ибо сказано: на лошадиную голову похожъ драгоцѣнный камень; другой послѣдовалъ другому изреченію и слѣпиль его въ формѣ овечьей головы. Обманщики обличили самихъ себя; схваченные по повелѣнію мальчика-царя, оба министра и Зукъ повинились—первые въ томъ, что дали ложное свидѣтельство подъ страхомъ смерти, которой угрожалъ имъ Зукъ; второй, что драгоцѣнный камень дѣйствительно утаенъ имъ. Мальчикъ велитъ имъ записать свои показанія и, являсь къ Арджи-Боржи, сказать ему: не таковы должны быть правила властителя, пекущагося о равномѣрномъ поддержаніи религіи и свѣтской власти! Такъ какъ твоя душа и тѣло не находятся въ надлежащемъ равновѣсіи и ты даешь рѣшеніе, не разсмотрѣвъ хода маловажнаго или значительнаго дѣла, не взвѣсивъ достаточно правду и ложь—лучше бы тебѣ сложить съ себя царскую власть. Если же ты хочешь остаться царемъ, то тебѣ прилично подобно мнѣ про-

¹⁾ -Сл. подобный же споръ и подкупъ судьи въ семнадцатой главѣ Дзанглуна.

износить судъ лишь по зрѣломъ разсмотрѣніи. Когда царь услышалъ это, онъ воскликнулъ: «Что это за чудо? Это должно быть чрезвычайное, высокимиъ умомъ одаренное существо! Еслибъ оказалось, что одинъ и тотъ же мальчикъ одаренъ всѣми этими качествами, я склоненъ бы признать въ немъ Бодисатву или Будду; но такъ какъ мальчики являются каждый день разные, то здѣсь должна быть какая-нибудь другая, постоянная причина. Не было ли основаніе этого холма мѣстомъ, откуда Будды и Бодисатвы вѣщали божественное ученіе одушевленнымъ существамъ? Или здѣсь кладъ, расточающій людямъ мудрость? Какъ бы то ни было, мѣсто это не простое». И онъ перерѣшилъ дѣло согласно тому, какъ постановилъ его мальчикъ ¹⁾.

II. Второй судъ, произнесенный мальчикомъ, вызванъ слѣдующимъ обстоятельствомъ. У вельможи царя Арджи-Борджи былъ единственный сынъ (Ноянъ). Онъ отправился на войну и по прошествіи двухъ лѣтъ вернулся домой. На пиру, который отецъ устраиваетъ по этому поводу, является другой сынъ, какъ двѣ капли воды похожій на настоящаго сына видомъ, ростомъ, разговоромъ, цвѣтомъ лица; оба одинаково одѣты, у обоихъ одинаковы лошади и колчаны — такъ что родители и родственники не въ состояніи отличить одного отъ другаго. Двойники вступаютъ въ споръ, потому что каждый утверждалъ, что это—его родители, его жена и дѣти. На суду у царя, жена и родители отказываются быть свидѣтелями, имъ не распознать, который изъ двухъ юношей — настоящій. Тогда Арджи-Борджи призываетъ ихъ къ себѣ порознь и каждого заставляетъ рассказывать о всемъ, что случилось за время его прадѣда и прапрадѣда, и отъ дѣда до настоящаго времени. Такъ какъ одинъ изъ юношей былъ Шимнусъ (Шумусъ, злой демонъ), принявшій человѣческій образъ, то онъ безъ ошибки рассказалъ о далекомъ прошломъ, сынъ-же министра помнилъ лишь о времени дѣда. Арджи-Борджи рѣшилъ, что первый юноша—настоящій; на этомъ основаніи Шимнусъ отнялъ у сына министра жену, дѣтей и родителей, и тотъ послѣдовалъ

¹⁾ Jülg сравниваетъ съ этимъ рассказомъ Tausend u. eine Nacht, ночь 589—593, у Weil'я, Pforzheim 1842, Band III, p. 364, 379 и особенно p. 374—379.

за ними плача, не зная, гдѣ приклонить голову. Всѣ вмѣстѣ они проходили мимо мальчика-царя, который, узнавъ ходъ дѣла, снова признаетъ рѣшеніе Арджи-Борджи незаконнымъ и берется перерѣшить его. Взявъ стоявшій передъ нимъ кувшинъ, онъ такъ говоритъ обоимъ юношамъ: Кто изъ васъ въ него влѣзетъ, тому я отдамъ жену и дѣтей; кто не сумѣетъ этого сдѣлать, тотъ долженъ отказаться отъ того и другого.—Сынъ министра не только не можетъ помѣститься всѣмъ тѣломъ, въ кружкѣ нѣтъ мѣста даже для его пальца; Шимнусъ, напротивъ, тотчасъ же взоселъ въ нее, принявъ магическій образъ. Тогда царь-мальчикъ запечаталъ ее алмазомъ и переслалъ къ Арджи-Борджи съ такимъ же увѣщаніемъ, какъ и въ предыдущемъ случаѣ. Шимнусъ сожженъ, а сынъ министра возвращенъ своимъ родителямъ, женѣ и дѣтямъ ¹⁾. Заключение Арджи-Борджи опять такое-же: мудрость юнаго царя онъ склоненъ объяснить изъ какой-то тайны, привязанной къ холму, съ котораго мальчикъ совершалъ судъ и расправу. Къ нему онъ отправляется, окруженный своимъ дворомъ: когда холмъ окопали, показался золотой тронъ съ 32 золотыми ступенями, и на ступеняхъ 32 деревянныхъ фигуры. Тронъ перенесенъ въ столицу; выбравъ счастливый день, при многочисленномъ стеченіи духовенства и звукахъ музыки, Арджи-Борджи готовился вступить на него, какъ одна изъ деревянныхъ фигуръ потянула его за полу, другая толкнула въ грудь, третья схватила сзади, четвертая сказала: «Остановись, царь Арджи-Борджи! Тронъ, на который ты изъявляешь притязаніе, былъ въ стародавнее время сѣдалищемъ бога Хурмасты (Хурмусда-Тэнгри: Индра); послѣ него сѣдѣлъ на немъ великій царь Викрамадитья (Бикармадзиди-Хаганъ). Если ты готовъ, о властитель, не щадить своей жизни для шести классовъ одушевленныхъ существъ — тогда возсядь на него; въ противномъ случаѣ откажись отъ своего намѣренія; сядь на него, если ты равенъ великому Викрамадитѣ; если нѣтъ—тебѣ на немъ не сѣдѣть». При этихъ словахъ царь и всѣ присутствовавшіе пали на колѣна, послѣ чего одна деревянная фигура сказала: не

¹⁾ Jülg сравниваетъ Rosen, Paragaienbuch (Lpz. 1858) II, p. 15—24 и Wickerhausers Parageimärchen (Lpz. 1858) p. 167—172. См. также Benfey, Paratschatantra, I, § 36 стр. 115—117.

бойся царь, и всё вы присутствующіе слушайте меня безъ страха: я расскажу вамъ изъ сѣдой старины о дѣяніяхъ царя Викрамадитьи.

Таково введеніе къ рассказамъ о приключеніяхъ Викрамадитьи, составляющимъ содержаніе Арджи-Борджи. Мотивируются они всё одинаковымъ образомъ: нѣсколько разъ пытается царь возсѣсть на священномъ престолѣ, либо его супруга дотронуться головою до его ступени—и всякій разъ ихъ останавливаетъ увѣщаніе деревянной статуи и слѣдующій за увѣщаніемъ рассказъ. Такъ какъ всѣхъ фигуръ 32 (отсюда названіе: *Sinhâsana-dvâtrîṅcati*), то и рассказовъ могло быть первоначально 31, послѣ чего, какъ въ санскритской Викрамачаритрѣ, послѣдняя (32-я) фигура могла объяснить, что онѣ апсарасы, закліятыя въ статуи у престола Индры богиней Парваті — до тѣхъ поръ, пока не воссядетъ на немъ Викрамадитья и сами онѣ не расскажутъ про него царю Божа. Арджи-Борджи, какъ увидимъ ниже, сохранилъ изъ этого количества рассказовъ лишь небольшую часть, и намъ придется въ позднѣйшихъ европейскихъ передѣлкахъ открывать слѣды болѣе полного состава, дошедшаго до насъ лишь въ общихъ очертаніяхъ.

Первый рассказъ предлагается о рожденіи Викрамадитьи. Въ сѣдую старину жилъ былъ могущественный царь по имени Гандарва (Гандерва); онѣ былъ женатъ на Удзыскуленту-Гау (*Udzeskûlengtu-gâu*, обворожительно-прекрасная), дочери могучаго царя Галень-дари (*Galindari*). Такъ какъ у него не было дѣтей, и это его печалило, то жена посоветовала ему для продолженія потомства взять еще одну жену. Гандарва выбралъ себѣ дѣвушку изъ низкаго званія, которая вскорѣ и принесла ему сына. Расположеніе царя къ новой супругѣ сильно печалило Удзыскуленту: она рѣшила отправиться къ одному святому ламѣ и умолить его — сдѣлать ее плодородной. Подвижникъ пожелалъ ей многочисленнаго потомства и, подавъ горсть земли, которую предварительно благословилъ, велѣлъ сварить ее въ гунчутномъ маслѣ, разбавить водою въ фарфоровомъ сосудѣ и съѣсть. Царица устроила все по указанію, съѣла смѣсь, обратившуюся въ пшеничную кашу, а что осталось на днѣ, то съѣла одна служанка. Царица тотчасъ-же забеременела; когда подошло время родовъ, показались многія чудныя знаменія: раздалось иѣжное пѣніе птицы галибингъ (*Kala-*

вітка), съ неба пролился дождь цвѣтовъ и разнеслось благоуханіе. Обрадованный царь шлетъ къ пустыннику разспросить объ участи, ожидающей новорожденнаго. Лама отвѣчаетъ: «Когда мальчикъ подростетъ, онъ будетъ любителемъ пиршествъ, на которыя одной соли къ кушаньямъ потребно будетъ 1500 возовъ». Царя опечалилъ такой отвѣтъ; «да это будетъ настоящій демонъ», сказалъ онъ и, повелѣвъ своимъ подданнымъ собраться, обратился къ нимъ съ такой рѣчью: «1500 возовъ пойдутъ на кушанье этому мальнику, сказано мнѣ. Этого не только не съѣсть одному человеку, но и многимъ не съѣсть до конца жизни. Это навѣрно тысячегубый Шиннусъ—убейте его». Пораженные этими словами, сановники возразили: «Какъ? намъ убить царскаго сына? Не лучше ли отвести его въ пустынное мѣсто и оставить въ дремучемъ лѣсу?» Царь на это согласился, и двое министровъ отвели мальчика. Они уже собирались уйти, когда къ ихъ великому удивленію мальчикъ проговорилъ такіа слова: «Идите къ вашему царю и передайте ему въ точности мои слова. Только что вылупившіеся птенцы павлина бываютъ, говорятъ, синіе, а, лишь подросши, становятся золотокрылыми павлинами. Точно также бываетъ и съ царскимъ сыномъ: вначалѣ онъ растетъ подъ кровомъ своихъ родителей и великой династіи; впоследствии, когда станетъ обладателемъ четырехъ частей свѣта и захочетъ собрать ихъ князей на религиозное празднество, чтó удивительнаго, если при этомъ случаѣ соли потрачено будетъ болѣе 1500 возовъ, а можетъ не хватить и 10000 (40000)? Только подросши, попугай научаются языку живыхъ существъ и мудрости; имъ подобенъ царскій сынъ: вначалѣ онъ растетъ подъ кровомъ своихъ родителей и т. д. (повторяется тотъ-же аргументъ о соли). Скажите это вашему царю».

Когда эти мудрыя слова переданы были Гандарвѣ, онъ вскопчалъ съ мѣста и всплеснулъ руками. «О мой истинный Бодисатва, воскликнулъ онъ, я во истину не узналъ тебя». Во главѣ всего населенія онъ отправляется искать сына — но не находитъ его на прежнемъ мѣстѣ. «О мой Бодисатва», говоритъ царь въ слезахъ, «съ дѣтства обихій милосердію, вѣщающій мудрыя слова! Я тебя не понялъ. Куда ты скрылся съ мѣста, гдѣ тебя покинули?» Въ это время изъ сосѣдней пещеры послышался

громкій плачь; бросившись туда, Гандарва увидѣлъ, какъ во-
 семь низшей змѣйныхъ демоновъ, подождя къ дитяти, накрыли
 его покрываломъ изъ цѣтговъ лотоса, дали ему сосать медъ, па-
 ли предъ нимъ на колѣна и, поднося ко рту сложенные ладони и
 головой дотрогиваясь земли, преклонялись предъ нимъ. При при-
 ближеніи царя они исчезли. Царь беретъ ребенка и возлагаетъ
 себя на голову. «Сынъ мой, милосердый Бодисатва: вѣдь я твой
 отецъ», говоритъ онъ, кается въ своихъ проступкахъ и пре-
 вратныхъ мысляхъ, и даетъ своему сыну имя великаго, могуча-
 го Викрамадितья.

«Царь Арджи-Борджи», говоритъ въ заключеніе деревянная
 фигура, «такое было величіе и святость Викрамадитья, который
 уже въ дѣтствѣ изрекалъ мудрыя рѣчи, которому отецъ
 его принесъ поклоненіе. Если ты считаешь себя ему равнымъ,
 тогда воссядь на этотъ тронъ; коли нѣтъ, то возвратися вспять».
 Когда въ другой разъ Арджи-Борджи изъявляетъ желаніе всту-
 пить на тронъ, другая деревянная фигура останавливаетъ его
 повѣстью о Викрамадитѣ, біографія котораго продолжается та-
 нимъ образомъ въ послѣдовательныхъ разсказахъ. Однажды, когда
 царь Гандарва отправился на битву съ полчищемъ демоновъ-
 Шимнусовъ, онъ оставилъ свое собственное тѣло по близости
 одной статуи Будды. Его младшая супруга, изъ простаго званія,
 видѣла, какъ удалися онъ въ образѣ духа; желая, чтобы онъ
 навсегда остался такимъ-же лучезарнымъ, она сжигаетъ его тѣло
 на кострѣ изъ сандаловаго дерева. Въ эту самую минуту самъ
 Гандарва является въ воздухѣ, прощается со своимъ народомъ,
 съ женой и дѣтьми и своимъ любезнымъ тѣломъ, и возвѣщаетъ,
 что по прошествіи 7 дней явится полчище Шимнусовъ, нашьлетъ
 желѣзный градъ и все истребитъ. Онъ совѣтуетъ всѣмъ удалитъ-
 ся заранѣе и затѣмъ исчезаетъ въ нирванѣ.
 Удайскуланту спѣшить послѣдовать совѣту покойнаго царя
 виѣсть съ юнымъ Викрамадитѣй и пятью остатками служанками. По дорогѣ
 на родину одна изъ нихъ, съѣвшая остатки кушанья, хотя она не имѣла
 лама далъ царичѣ, разрѣшается отъ бремени, новорож-
 денное дитя оставлено въ волчьей берлогѣ. Между тѣмъ бѣглецы
 достигаютъ резиденціи короля Кучунъ-Чадакчи (Kütschün-Tschi-

daktschi), гдѣ они радушно приняты. Здѣсь подрастаетъ молодой Викрамадитья, научаясь мудрости у мудрецовъ, волшебству у волшебниковъ, воровству у воровъ, умѣнью лгать у лжецовъ и у купцовъ торговлѣ.

Въ то время, какъ они тамъ находились, купцы, возвращавшиеся съ промысла, нашли оставленнаго ребенка, игрившаго съ волчатами. Они взяли его съ собою; несмотря на то, что онъ сопротивлялся, называя себя волченкомъ, и дали ему названіе Шалу (Schalu). Ночью, когда они расположились на ночлегъ у рѣка рѣки, подошли волки и начали выть. «Шалу, что говорятъ волки?» спрашиваютъ его купцы. «Эти волки мои родители», отвѣчаетъ Шалу; «они говорятъ: пять либо шесть женщинъ шли по дорогѣ и оставили тебя новорожденнаго; мы вскормили тебя и выростили, ты-же, не помня благодаренія, братаешься съ людьми! Въ эту ночь будетъ дождь, рѣка сильно разольется, и купцы будутъ искать безопаснаго убѣжища. При этомъ случаѣ постарайся отъ нихъ уйти. Знай также, что вблизи за вами наблюдаетъ воръ». Этотъ воръ былъ Викрамадитья, сторожившій купцовъ. Когда онъ услышалъ, какъ Шалу передавалъ имъ рѣчи волковъ, онъ подумалъ: «Этотъ знатокъ волчяго языка, должно быть, необыкновенный человекъ. Что будетъ дождь — это, быть можетъ, и ложь; но какимъ образомъ могъ онъ узнать, что я нахожусь здѣсь на сторожѣ?» Съ этими словами онъ удалился, общаясь всю ночь наблюдать за Шалу. Дождь дѣйствительно пошелъ, и рѣка вышла изъ береговъ; предостереженные купцы богато одарили Шалу.

На слѣдующую ночь новая стоянка на рѣкѣ, и опять подошли волки. Они снова предупреждаютъ Шалу о стерегущемъ ихъ норѣ Викрамадитѣ, говорить, что по рѣкѣ поплыветъ человѣческій трупъ, въ его правомъ бедрѣ камень Чинтамани: кто имъ овладѣетъ, будетъ царствовать надъ четырьмя частями свѣта. На этотъ разъ Викрамадитья пользуется совѣтомъ, перехватываетъ трупъ повыше теченія и вырѣзаетъ у него талисманъ. Тутъ онъ рѣшилъ овладѣть во что бы то ни стало мальчикомъ Шалу. Набравъ полотенецъ и шерстяныхъ тканей, которыя по краямъ отиѣтилъ надписями, онъ является съ ними къ купцамъ; начинается торгъ, Викрамадитья нарочно затѣваетъ ссору и удаляется

разгнѣванный, незамѣтно оставивъ свой товаръ въ палаткахъ купцовъ. Царю Куцунъ-Чадакчи онъ жалуется, что товаръ у него взяли насильно; при обыскѣ его дѣйствительно находятъ, благодаря сдѣланнымъ на немъ мѣткамъ, и купцы поплатились-бы головою, еслибъ Викрамадितья не помирился на томъ, чтобы они уступили ему мальчика Шалу. Дома происхожденіе Шалу тотчасъ-же разъясняется: въ знакъ того, что онъ дѣйствительно сынъ царицой служанки, у его матери показывается молоко, и самъ онъ становится красивымъ.

Однажды Викрамадитья возговорилъ къ своей матери: «Матушка, живите спокойно, я же отправлюсь въ сопровожденіи моего Шалу посмотрѣть на городъ, гдѣ царствовалъ мой отецъ». На мѣстѣ онъ узнаетъ, что по смерти Гандарвы и бѣгствѣ его подданныхъ, царь Галишинъ (Galischa) явился было, чтобы занять оставленную резиденцію, но Шимнусы успѣли его предупредить: они дали ему прійти, но потомъ полонили его и каждый день требуютъ себѣ на мѣсто дани 100 человѣкъ, съ благороднымъ человѣкомъ во главѣ. Войдя въ городъ, Викрамадитья видитъ старушку, которая убивалась, лежа ничкомъ на землѣ, царапая себѣ лицо, вырывая волосы и жуя золу; она рассказываетъ путникамъ, что уже потеряла одного сына, а теперь у ней берутъ послѣдняго. Викрамадитья берется замѣнить его; еслибы его съѣли, Шалу останется у ней на мѣсто сына. Это намѣреніе заявляетъ онъ позднѣе и самому царю, и царь соглашается. Войдя въ резиденцію во главѣ 100 человѣкъ, обреченныхъ на жертву, онъ проникаетъ въ царскій дворецъ и садится на тронъ, покоящійся на львахъ. «Какъ совсѣмъ иначе было здѣсь, пока счастливо царилъ мой бѣдный отецъ!», говоритъ онъ въ слезахъ; «съ тѣхъ поръ, какъ удалился онъ въ горнія области, мы познали тщету этого міра. Что-бы сказали прежде, еслибы Шимнусы пожрали 100 человѣкъ? Постойте-же, Шимнусы, истреблю я ваше отродье!» 100 человѣкъ онъ отослалъ по домамъ, царю-же велѣлъ передать такія слова: «Твоихъ Шимнусовъ я укрошу; вели только приготовить мнѣ 400 сосудовъ (100 бочекъ) съ водкой (аракомъ)». Все порученное исполнено. Когда явилось полчище Шимнусовъ, они съ великою жадностью напали на водку и перепились; пьяныхъ Викрамадитья изрубилъ

въ куски. Услышавъ объ этомъ, явился самъ царь Шиннусовъ и съ обнаженнымъ мечемъ напалъ на Викрамадитю. «Пстой», сказалъ ему тотъ, «напередъ попробуй воть этого; если ты это осилишь, я буду твоимъ рабомъ; если нѣтъ—рабомъ быть тебѣ». Царь-Шиннусъ все поглотилъ и упалъ опьяненный. Тогда Викрамадитя подумалъ: «Если я убью его въ бою, славы будетъ больше, чѣмъ когда скажутъ, что я убилъ его хитростью». Оттого онъ далъ ему отрезвиться и лишь тогда вступилъ съ нимъ въ борьбу: разсѣчетъ его на двое, явятся два бойца, ихъ разсѣчетъ—явятся четыре, а затѣмъ и восемь ¹⁾. Тогда онъ самъ обратился въ восемь львовъ, которые съ страшнымъ ревомъ рстерзали непріятелей. При этомъ обрушались горы и становились равнинами, разсѣдались равнины и изъ нихъ изливалась вода; весь народъ царя Галишина лежалъ безъ чувствъ. Но царь Шиннусовъ побѣжденъ, Викрамадитя совершаетъ куреніе, успокоиваетъ землю и ободряетъ народъ. Горе обратилось въ радость.

И этотъ рассказъ кончается вопросомъ, можетъ-ли Арджи-Борджи сравнить себя съ Викрамадитей; и если можетъ, пусть садится на тронъ.

Слѣдующее за тѣмъ покушеніе царя вызываетъ сряду четыре рассказа, изъ которыхъ 3-й и 4-й вставлены во 2-й, по приему довольно обычному въ восточныхъ сказочныхъ сборникахъ. Сообщаемъ вкратцѣ ихъ содержаніе.

По смерти одного царя, не оставившаго наследниковъ, выбрали юношу изъ народа и поставили его царемъ—но избранный умеръ въ слѣдующую-же ночь; такъ было и со всѣми другими. Народъ въ горѣ; Викрамадитя рѣшается помочь ему. Явившись въ образѣ нищаго и въ сопровожденіи Шалу, онъ видитъ старика и старуху въ слезахъ, убирающихъ тронъ для прекраснаго юноши—этотъ былъ ихъ единственный сынъ, на котораго выпалъ въ тотъ день жребій—быть царемъ. Викрамадитя и Шалу предлагаютъ вдвоемъ занять его мѣсто. Получивъ согласіе, Викрама-

¹⁾ Слич. былинку, пересказанную въ первый разъ у Шевырева: о томъ какъ перевелись на Руси богатыри, и Radloff, Proben der Volklied. d. türk. Stämme Südsibiriens. II 684. О. Миллеръ (Шля Муро-вецъ стр. 791 прим. 72) сравниваетъ бой Иракла съ Лернейской гидрой и Hahn, Griech. Märchen II 274.

дять подвергъ это дѣло точному обследованію и нашелъ, что у прежнихъ царей было обыкновеніе приносить каждую ночь таинственную жертву небеснымъ богамъ, точно также какъ духамъ властителямъ земли и воды; слѣдовавшіе за ними цари пренебрегли этимъ обычаемъ и потому духи ихъ умерщвляли. Викрамадितья приносить жертву; на слѣдующій день народъ, собравшійся на похороны, находятъ его и его спутника въ живыхъ и провозглашаетъ Викрамадितью царемъ.

Второй разсказъ составляетъ, какъ мы сказали, рамку для 3-го и 4-го. Одинъ изъ чиновниковъ Викрамадитьи, изгнанный за свои притѣсненія, даетъ обѣтъ поститься каждый мѣсяцъ въ теченіи трехъ праздничныхъ дней. Однажды, когда онъ попостился, оказалось, что всё его припасы вышли. Передъ тѣмъ онъ слѣпилъ потѣхи ради изъ хлѣбныхъ крохъ и сала четыре жертвенныя свѣчки и утвердилъ ихъ на камнѣ, который изображалъ алтарь. Побуждаемый голодомъ, онъ протянулъ руку къ одной изъ этихъ свѣчекъ, съ желаніемъ съѣсть её, но она ускользнула отъ него, спрятавшись за другими; онъ къ нимъ—тоже явленіе; наконецъ весь алтарь снялся съ мѣста и понесся по направленію къ пещерѣ, гдѣ и скрылся. Когда министръ пытается слѣдомъ за нимъ туда проникнуть, два каменные барана, стоявшіе надъ входомъ, проговорили къ нему: «Ты видишь здѣсь дурное предзнаменованіе, оттого не иди дальше. Въ этомъ гротѣ сидитъ Дакинй (Дагини) Tegrijin Nagan (Божественное солнце), погруженная въ глубокое молчаніе; кто дважды заставитъ ее заговорить, тому достанется счастливая доля—овладѣть ею. Если ты пришелъ сюда съ этимъ намѣреніемъ, то лучше оставь его: 500 царевичей приходили сюда и никому не удалось выманить у ней слова, и всё они томятся заключенные въ этой пещерѣ». При этихъ словахъ бараны подняли его на рога и швырнули на воздухъ. Долго летѣлъ онъ, пока не попалъ прямо на колѣни священнаго царя Викрамадитьи. «Какъ очутился ты здѣсь, преступный»? спрашиваетъ его царь, и въ отвѣтъ министръ сообщаетъ ему все, что слышалъ о Наранъ-Дакини. Викрамадитѣ самому хочется поискать приключеній: вмѣстѣ съ Шалу и тремя мудрыми министрами онъ идетъ къ пещерѣ. Завладѣвъ тотчасъ-же каменными баранами, онъ обращается къ своимъ спутникамъ съ такою рѣчью:

«Войдите всѣ четверо, и одинъ пусть обратится въ чѣтки Наранъ-Дакини, другіе въ ея алтарь, жертвенную кружку и свѣтильникъ; я прійду послѣ и начну рассказывать старую сказку— а вы дайте ей совсѣмъ превратное толкованіе». Послѣднее — съ цѣлью вызвать Наранъ-Дакини на разговоръ. Въ началѣ Викрамидитя рассказываетъ о дѣвушкѣ, которую одинъ пастухъ сдѣлалъ изъ дерева, другой покрасилъ, третій сообщилъ ей характеристическіе признаки, четвертый одушевилъ — такъ что она очутилась передъ ними писаной красавицей. За обладаніе ею начинаютъ спорить четыре пастуха; кому изъ нихъ должна она достаться по праву? Такимъ вопросомъ заключаетъ Викрамидитя свой рассказъ. Когда Наранъ-Дакини молчитъ по обыкновенію, за нее отвѣчаютъ алтарь и чѣтки: она должна достаться тому, кто первый сдѣлалъ ее изъ дерева. При этихъ словахъ Наранъ-Дакини бросила косвенный взглядъ на свой алтарь и чѣтки и такъ сказала: «Живое существо, какъ я, не осмѣлилось отвѣчать, не то что вы, безжизненные предметы; неудивительно, что вы дали неправильный отвѣтъ». Исправляя его, она приравниваетъ того, кто сдѣлалъ дѣвушку изъ дерева—къ отцу; кто окрасилъ ее—къ матери; кто далъ ей характеристическіе знаки—къ ламѣ; кто далъ ей жизнь — къ мужу. Ему она и должна принадлежать ¹⁾).

Такъ въ первый разъ нарушено молчаніе Наранъ-Дакини. Надо заставить ее заговорить еще разъ; опять рассказываетъ Викрамидитя. Однажды мужъ и жена проѣзжали у подножья скалы, съ которой раздавался такой пріятный, мелодическій голосъ, что лошади остановились, а жена подумала: хорошо бы мнѣ быть замужемъ за человѣкомъ, у котораго такой пріятный голосъ. Когда оба проѣзжали мимо колодца, жена попросила мужа достать ей воды и столкнула его въ воду, чтобы избавиться отъ него ²⁾). Возвратившись потомъ по слѣдамъ прельстившаго ее голоса, она находитъ человѣка, покрытаго ранами и нарывами; его голосъ,

¹⁾ Jülg приводитъ литературу этой сказки, разобранной довольно подробно въ моей книгѣ: Вилла Альберти и т. д. стр. 170—184. Сл. Benfey, Panchatantra, I, § 204, II, стр. 332—4.

²⁾ Jülg указываетъ на подобную сцену у колодца въ элегии Александра Этолійскаго, пересказанной Партеніемъ XIV. См. Hartung griech. Elegiker. Lpz. 1859, II, p. 135—139.

отражаясь от утеса, производилъ именно то пріятное впечатлѣніе, которое навело жену на преступныя мысли. Это открытіе ее поразило; она увидѣла въ немъ возмездіе за свой проступокъ, и взваливъ больнаго на плечи, принялась носить его, пока не измучилась и не умерла подъ ношей ¹⁾. Чтò эта женщина — хорошая или дурная? спрашиваетъ подъ конецъ Викрамадитья. Свѣтильникъ рѣшаетъ въ первомъ смыслѣ, но Наранъ-Дакини его поправляетъ; такимъ образомъ она во второй разъ нарушаетъ молчаніе. Викрамадитья уводитъ ее по уговору, освободивъ напередъ 500 заключенныхъ царевичей, и царитъ счастливо съ новой супругой.

Этотъ рядъ вставленныхъ другъ въ друга рассказовъ кончается, какъ и прежде, обычнымъ увѣщаніемъ рассказицы.

Мы переходимъ теперь къ послѣднему двойному рассказу, которымъ заключается дошедшая до насъ редація Арджи-Борджи. Мотивируется онъ такимъ образомъ, что царь приказываетъ главной изъ своихъ женъ — а ихъ было 71 — преклониться передъ престоломъ и такимъ образомъ получить освященіе. Но и ее останавливаетъ одна изъ деревянныхъ фигуръ: супруга высокосвященнаго царя Викрамадитья, Цицэнъ-Буджэки (Tsetsen-Büdschiktschi), никогда не питала, помимо своего мужа, неправедныхъ мыслей. Если ты такова, какъ она, то приступи и прими освященіе, если нѣтъ, то оставь свое намѣреніе. — Затѣмъ она рассказываетъ повѣсть о 71 попугаѣ, гдѣ дѣло идетъ о какомъ-то неизвѣстномъ царѣ и его супругѣ, и ничего о Викрамадитѣ и его женѣ. Можно думать, что первоначально дѣйствующими лицами были именно они, и слѣдуетъ объяснить естественною забывчивостью сказанія, что они не названы. Или, можетъ быть, этотъ рассказъ не принадлежалъ къ первоначальной канвѣ Викрамачаритры ²⁾?

¹⁾ Цикль относящихся сюда сказаній см. у Бенфея, *Pantschatantra*, I, § 186 (особенно стр. 436—442) и II, стр. 303—306.

²⁾ Что слѣдующій затѣмъ рассказъ о 71 попугаѣ относится къ кругу *Sukasaptati* (64-й рассказъ) замѣчено уже Бенеемъ, *Pantschatantra*, I, § 87 и Юльгомъ l. c. *Vorwort*, стр. XV. См. также персидскій Тути-наме Кадири въ переводѣ Iken'a, стр. 45; турецкій въ переводѣ Rosen'a (*Tuti-nameh*, I, *Achter Abend: Geschichte des Königs und des arzeneikundigen Paragaien*) и добавочный рассказъ въ нѣкоторыхъ рукописяхъ Панчатантры, у Бенфея l. c. II, стр. 139—140 (*Ein alter Schwan rettet eine schon gefangene Schar von Schwänen*).

Однажды заболѣла супруга одного царя, рассказываетъ фигура, и врачи не были въ состояніи излѣчить ее. Замѣтивъ, что она стала поправляться послѣ того, какъ поѣла птичьяго мозга, царь положилъ взимать съ своихъ подданныхъ подать именно этимъ продуктомъ, и, призвавъ къ себѣ птицелова, приказалъ ему под страхомъ наказанія достать ему птичьихъ мозговъ, въ количествѣ 71. Птицеловъ разставляетъ сѣти на деревѣ, гдѣ водилось соотвѣтствующее число попугаевъ, затѣмъ на скалѣ, куда переселились попугаи по совѣту своего мудраго товарища. Несмотря на это, они все же попались, потому что пренебрегли послѣднимъ совѣтомъ мудраго попугая — еще разъ пережѣнить мѣсто. Умная птица находитъ средство помочь и въ этой бѣдѣ: пойманные въ сѣти попугаи должны представиться мертвыми; найдя ихъ въ этомъ положеніи, птицеловъ начнетъ бросать ихъ со скалы счетомъ; какъ насчитаетъ онъ 71, тогда пусть всѣ поднимутся и улетятъ. Такъ и случилось: уже всѣ птицы были сброшены, и въ рунахъ охотника оставался одинъ мудрый попугай, какъ паденіе бруска всполохнуло другихъ, лежавшихъ на землѣ безъ движенія, и онѣ улетѣли. Одинъ мудрый попугай остался въ неводѣ; въ досадѣ охотникъ хочетъ убить его, но по уговорамъ пойманной птицы, продаетъ ее за 100 лановъ (унцій) серебра. — Новый хозяинъ до того полюбилъ попугая, что во всемъ съ нимъ совѣтовался и, удаляясь изъ дому на разстояніе 71-го дня пути, поручаетъ ему смотрѣть за женою, чтобы она не спускала его добра своимъ любовникамъ. — Когда мужъ уѣхалъ, и жена готовится уйти на любовное свиданіе, попугай останавливаетъ ее рассказомъ о царѣ Цокту Илагуксанѣ (Tsoktu Ilagukssan) и дочери его Наранъ-Герель (=солнечное сіяніе). Кто только смотрѣлъ на Наранъ, тому выкалывали глаза, кто входилъ въ ее покой, тому перебивали ноги — таковъ былъ жестокий указъ царя. Когда однажды она отправляется на прогулку съ своими подругами, всѣ лавки отперты, товары выставлены на показъ, скотъ гуляетъ на свободѣ, но мужчинамъ и женщинамъ строго наказано окна и двери держать на запорѣ и самимъ не показываться. Не смотря на это предостереженіе, ее все же успѣваетъ увидѣть съ чердака своего дома министръ Саранъ (Ssagan = мѣсяць), но и царевна его увидѣла и дѣлаетъ ему знаки, которые жена его истолковы-

ваетъ ему въ томъ смыслѣ, что царица назначаетъ ему свиданіе, неподалеку дворца, въ цвѣтникѣ, обведенномъ стѣною, подъ деревомъ, что стоитъ особнякомъ. Саранъ отправляется, и жена даетъ ему на дорогу драгоценный камень, потому что человѣку всегда полезно имѣть его при себѣ. Проникнувъ въ садъ, онъ садится у подножья дерева; вскорѣ явилась и царица и проводить съ нимъ ночь до восхода солнца, когда смотритель сада застаётъ ихъ и уводитъ обоихъ въ тюрьму. Здѣсь царица убѣждаетъ одного изъ стражей принять въ подарокъ драгоценный камень, данный Сарану его женою — но съ тѣмъ, чтобы тотъ пошелъ къ жилищу Сарана, трижды ударилъ въ дверь и трижды прошелся мимо нея. По этимъ признакамъ жена узнаетъ, что мужъ ея въ опасности, проникаетъ въ темницу подл предлогомъ раздачи пищи узникамъ, отдаетъ царевнѣ большую черную шляпу, бывшую на ней, отчего та получаетъ возможность выйти изъ темницы незамѣченной; сама же остается при мужѣ¹⁾. Между тѣмъ царь узналъ о случившемся и велитъ привести передъ себя виноватыхъ; но Наранъ Герель между ними не оказался. Царь уже готовъ выдать Сарану головою смотрителя сада, но тотъ продолжаетъ стоять на своемъ и требуетъ, чтобы царица поклялась надъ ячменными зернами, что она въ самомъ дѣлѣ не была въ саду. Царь соглашается на это и назначаетъ во всеобщее свѣдѣніе день, когда царица всенародно принесетъ клятву. Вѣсть объ этомъ доходитъ и до жены Сарана: она убѣждаетъ его вымазаться черной краской, полузакрывать одинъ глазъ, притвориться хромымъ и юродивымъ, и въ этомъ видѣ вмѣшаться въ толпу, которая соберется на судилище—авось царица тебя замѣтитъ.—Она дѣйствительно замѣтила его, никѣмъ другимъ не узнаннаго, и даетъ своей клятвѣ такую форму, что она никогда не знала ни одного мужчины—кромѣ развѣ вотъ этого юродиваго. —Послѣднему разумѣется никто не вѣритъ. Между тѣмъ она говорила только правду, почему зерна и не поднялись вверхъ, какъ случилось бы,

¹⁾ Сл. Śukasaptati 19 и отрывокъ разсказа у Сомадевы, Kathāsaritsagāra, Die Märchen-Sammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaschmir, 1-es bis 5-es Buch. Sanskrit und deutsch hrsg. v. H. Brockhaus: 2-es Buch, Geschichte der Devasmitā, стр. 59. Также Bahar Dānush, I, 154.

еслиб обвиненный далъ ложное показаніе. Вслѣдствіе этого царевна и Саранъ оправданы, а смотритель сада выданъ послѣднему головою ¹⁾).

Таково содержаніе монгольскаго сказочнаго сборника. Его индѣйское происхожденіе можно бы доказать изъ самаго содержанія рассказовъ, которое легко прослѣдить до ихъ конечнаго источника—еслиб мы напередъ не знали, что Арджи-Борджи не что иное, какъ пересказъ индѣйскаго памятника, проникшаго къ монголамъ вмѣстѣ съ буддизмомъ. Какимъ образомъ совершился этотъ переходъ—прямо ли съ санскритскаго оригинала или при посредствѣ какой-нибудь тибетской редакціи — Бенфей не берется разрѣшить. Общее мотивированіе рассказовъ и рамка, въ которую они вставлены, — существенно одни и тѣ же въ монгольской и индѣйскихъ редакціяхъ, сообщенныхъ Ротомъ и Гарсенъ де Тасси; разница представляется прежде всего въ числѣ рассказовъ, которыхъ въ Арджи-Борджи гораздо меньше. Это объясняется ближе всего неполнымъ составомъ, въ какомъ дошелъ до насъ монгольскій памятникъ; но, можетъ быть, и тѣмъ, что индѣйскій оригиналъ, въ немъ пересказанный, значительно разнился отъ дошедшихъ до насъ индѣйскихъ редакцій. Последнее соображеніе подтверждается еще слѣдующимъ обстоятельствомъ: рассказы Арджи-Борджи большею частью несходны съ рассказами печатной Викрамачаритры; то, что въ первомъ передается о молодости Викрамадити и еще многія другія подробности—въ послѣднихъ не встрѣчаются вовсе и между тѣмъ рассказаны въ одномъ индостанскомъ, такъ называемомъ историческомъ сочиненіи, заимствовавшемъ свои свѣдѣнія о Викрамадити изъ какой-то неизвѣстной рецензіи Викрамачаритры. Ясно, что въ этой искомой рецензіи

¹⁾ См. Benfey *Pantschatantra*, I, § 186, стр. 457 и слѣд.; также введене стр. XXIV—V¹). — *Mongolische Märchen, Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde etc. hrsg. von B. Jülg. Innsbruck, Wagner, 1867*, и рецензіи Либрехта въ *Heidelb. Jahrb.* 1866, № 59, стр. 934—37 и *Comporetti* въ *Revue critique* 1867, № 12, стр. 185—7. — Jülg указываетъ еще для сравненія на сказку Тысячи и одной ночи, ночь 380 — 389 (*Weil, Pforzheim, 1842*) II, стр. 287, особенно стр. 298, 304—308.

найдутъ себѣ объясненіе особенности монгольскаго Арджи-Борджи и индустанской исторіи. Таково предположеніе и Бенфея; но ничто также не мѣшаетъ предположить эту редакцію очень древней; буддистскій колоритъ, который Бенфей и Шифнеръ открываютъ въ Арджи-Борджи, можетъ быть не болѣе какъ дѣло позднѣйшаго буддистскаго пересказчика, кто бы онъ ни былъ; точно также какъ усиленіемъ брахманизма, еще болѣе позднимъ, объясняется сильная брахманская окраска въ дошедшей до насъ индѣйской редакціи Викрамачаритры. Такого рода построеніе кажется мнѣ болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ противоположная возможность, открываемая Бенфеемъ и поддерживаемая Шифнеромъ: возможность спеціально буддистскаго происхожденія повѣстей о Викрамадितѣ ¹⁾.

Какъ бы то ни было, если содержаніе Арджи-Борджи основывается на особой редакціи индѣйскаго текста, которую слѣдуетъ предположить во многомъ отличной отъ дошедшихъ до насъ, едва ли возможно повторять за Бенфеемъ, что монгольскій пересказчикъ позволилъ себѣ въ обработкѣ санскритскаго оригинала большія вольности ²⁾. Чтобы говорить такъ утвердительно, надо бы имѣть передъ собою этотъ оригиналъ, или по крайней мѣрѣ большее число такихъ отрывковъ изъ неизданныхъ редакцій индѣйской Викрамачаритры, къ которымъ можно бы съ вѣроятностью привязать монгольскій пересказъ. Я разумѣю отрывки, сообщенные Вильфордомъ, Лассеномъ и другими. Я уже сказалъ, что санскритская и индустанская рецензіи, съ которыми познакомили насъ Ротъ и Гарсѣнъ де Тасси, не могли служить непосредственной точкой отправленія для разсказчика Арджи-Борджи. Слѣдующее изложеніе убѣдитъ въ этомъ еще болѣе. Я, разумѣется, выбираю только тѣ черты, которыя на сколько нибудь развиваютъ и ведутъ далѣе легендарную исторію Викрамадити; и, наоборотъ, выпускаю все несущественное, т. е. почти всѣ разказы. Сильное вліяніе обновленнаго брахманизма сказалось на индѣйскихъ редакціяхъ Викрамачаритры множествомъ разказовъ о подвижничествѣ, самоотверженіи Викрамадити, о его милостяхъ къ брахманамъ. Всѣ эти разказы, очевидно, позднѣйшаго происхож-

¹⁾ Benfey, *Pantschat.*, I, § 32, стр. 109.

²⁾ Th. Benfey, *Ardschi-Bordschi* въ *Ausland* 1858 г. № 34, стр. 793.

жденія, они обличаютъ себя своей религіозной тенденціозностью и полнѣйшимъ отсутствіемъ сказочнаго содержанія. Въ легендарной исторіи Викрамадити они не приносятъ ничего новаго и потому не могутъ интересовать насъ.

Общее мотивированіе въ санскритской редакціи Рота ¹⁾ и индустанской Гарсенъ де Тасси ²⁾ то же, какъ и въ Арджи-Борджи: вездѣ рассказы привязаны къ открытію трона Викрамадити царемъ Божей (Bhoja, Bhôj). Только санскритскій пересказъ начинается своеобразнымъ введеніемъ о томъ, какъ этотъ тронъ достался Викрамадитѣ и о его послѣдней борьбѣ съ Саливаханою (Śalivāhana), стоившей ему жизни. Это почти все, что передается существеннаго о судьбѣ главнаго героя. Вотъ это введеніе.

На вершинѣ Кайласы, Парваті проситъ Сиву рассказать ей какую-нибудь повѣсть. Онъ рассказываетъ ей о подвижничествѣ Бартрихари. — Бартрихари, царь Ужжанинъ, получилъ въ даръ отъ одного брахмана плодъ, сообщающій безсмертіе; но жизнь не имѣла бы для него цѣны, еслибъ его супруга Anangasēnā умерла раньше его; оттого онъ и отдаетъ ей плодъ, который отъ нея переходитъ къ ея любимцу, отъ любимаго къ другой женщинѣ — и такъ далѣе, пока царь не увидѣлъ его въ рукахъ одной служанки ³⁾. Онъ подозрѣваетъ жену въ невѣрности и, оплакивая свою судьбу и непостоянство женщинъ, покидаетъ свѣтъ, предоставляя престолъ Викрамадитѣ (Vikramādika) (гл. I).

Викрамадитя царитъ со славой. Когда аскетическіе подвиги Висвамитры начинаютъ приводить въ трепетъ самихъ боговъ, и, чтобы оболстить его, Индра устраиваетъ небесный праздникъ, гдѣ Bhambhā и Ugaśi состязаются въ пляскѣ — Викрамадитя призванъ рѣшить между ними вопросъ о преимуществѣ. Въ награду за рѣшеніе Индра даритъ ему тронъ, украшенный драгоценными камнями и покоящійся на 32-хъ женскихъ фигурахъ, головы которыхъ служили ступенями.

¹⁾ Extrait du Vikrama-Charitram et quelques remarques sur cette collection des contes par dr. Rudolf Roth. Journ. Asiat. quatrième série, tome V (1845) p. 278—305.

²⁾ Histoire de la littérature hindoui et hindoustani. Paris, 1837—47 2 vv. tome II.-d. p. 273—309.

³⁾ См. Тысячу и одну ночь (Weil) II, 292; Dsangler, 28.

Вскорѣ послѣ того землетрясенія и небесныя знаменія возвѣщаютъ Викрамадитѣ рожденіе Саливаханы въ Pratihthâna'ѣ. Мудрецы объясняютъ, что эти явленія знаменуютъ близкую смерть какого-то царя. Тогда Викрамадитя обращается къ нимъ съ такою рѣчью: «О вы, вѣдающіе все божественное! Однажды господь (Сива), довольный моимъ покаяніемъ, сказалъ мнѣ: царь, я къ тебѣ благосклоненъ; попроси у меня какой-нибудь милости, кромѣ безсмертія. Я отвѣчалъ ему: я желалъ бы умереть отъ руки человѣка, когорый родится отъ двухлѣтней дѣвочки ¹⁾. Богъ обѣщалъ мнѣ это. Гдѣ бы такое дитя могло народиться?» Чтобы открыть это опасное дитя, царь посылаетъ Vêtâla'y, который находитъ въ Pratihthâna'ѣ мальчика и дѣвочку, играющихъ передъ дономъ горшечника. Одинъ брахманъ говоритъ ему, что дѣвочка — его дочь, и что Çêsha, князь змѣй, породилъ отъ нея мальчика. При этомъ извѣстїи самъ Викрамадитя отправляется въ Pratihthâna'y, чтобъ убить Саливахану, но, пораженный жезломъ смерти, умираетъ (гл. II).

Подробности этой борьбы съ Саливаханой сообщаются далѣе въ XXIV главѣ Викрамачаритры, хотя по содержанію своему онѣ непосредственно связаны съ предъидущимъ рассказомъ ²⁾. Въ городѣ Pugaṇḍagarugī, въ странѣ Mālava, жилъ богатый купецъ; созвавъ своихъ четырехъ сыновей, онъ сказалъ имъ: сыны мои, послѣ моей смерти вамъ вмѣстѣ не ужиться; оттого я заранѣе раздѣлилъ имѣніе: подъ четырьмя ножками моей постели закопаны ваши четыре доли; пусть каждый возьметъ свою по старшинству. По смерти отца сыновья начинаютъ рыть землю и находятъ четыре сосуда: въ одномъ была земля, въ другомъ горсть соломъ, въ третьемъ — кости, въ четвертомъ — уголья. Объясненія этой загадки наследники не нашли ни въ Pratihthâna'ѣ, ни въ

¹⁾ По W. Taylor'y, Or. Hist. Man. I, 261 (въ извлеченіи изъ Raviṇpati-Guru-Murti) Kālī обѣщаетъ Викрамадитѣ, что онъ умретъ лишь отъ руки ребенка, котораго мать необыкновенно долго носила во чревѣ. Цитата заимствована у Lassen'a, Indische Alterthumskunde II, 882, прим. 1.

²⁾ При передачѣ слѣдующей легенды мы пользовались, помимо Рота, пересказомъ Лассена, ib, стр. 8²—3, прим. 3. См. также Wilford, Essay on Vicramaditya and Salivahana. Ars. Res. IX, p. 128—9.

Ужжани, у царя Викрамидити; вернувшись позднѣе въ Pratihthāna'у, они со столь же малымъ успѣхомъ излагаютъ свое дѣло передъ вельможами города. Тогда подошелъ къ нимъ Саливахана, который все слышалъ изъ дома горшечника; онъ объясняетъ смыслъ загадочнаго наслѣдства: земля въ одномъ сосудѣ означаетъ, что всѣ земли отецъ оставилъ старшему сыну; солома означаетъ, что весь хлѣбъ принадлежитъ второму; кости — скотъ — третьему, уголья—деньги—младшему. Услышалъ о такомъ мудромъ рѣшеніи Викрамидити и пишетъ въ Pratihthāna'у, чтобы прислали къ нему разгадчика. Но Саливахана отказывается идти; если у Викрамидити до него дѣло, пусть придетъ къ нему самъ. Разсердился Викрамидити, подходитъ съ войскомъ подъ Pratihthāna'у и шлетъ посла за Саливаханой. Тотъ общается выйти къ нему, не въ одиночку, а съ войскомъ, и дѣйствительно выступаетъ изъ города съ войскомъ слоновъ, всадниковъ, пѣшихъ и боевыхъ колесницъ—все это онъ сдѣлалъ изъ глины и потомъ оживилъ ¹⁾). Эта армія была уничтожена Викрамидитей; но по просьбѣ Саливаханы, Śeṣha наслалъ змѣй, отъ укушенія которыхъ все непріятельское войско падаетъ мертвое. Между тѣмъ спасшійся въ столицу Викрамидити умоливаетъ другого князя змѣй, Vāsuki, и получаетъ отъ него амброзію, чтобы оживить своихъ воиновъ; но подосланный Саливаханой брахманъ успѣваетъ вынудить у Викрамидити обѣщаніе—оказать ему всякую милость, какую онъ ни проситъ—и проситъ у него амброзіи. Викрамидити не можетъ отказаться отъ даннаго слова. О послѣдовавшей затѣмъ смерти Викрамидити ничего не говорится въ этой связи; но мы уже знаемъ изъ второй главы Викрамачаритры, что онъ погибаетъ въ борьбѣ въ Саливаханой ²⁾, хотя и не узнаемъ, какимъ именно образомъ.

¹⁾ Въ рецензій на языкъ telinga, которой пользовался Тэлоръ (Taylor ubi supra, p. 250), царь змѣй даетъ Саливаханѣ заговоръ (mantra), который исполняетъ всѣ его желанія. Онъ и пользуется имъ для оживленія глиняныхъ фигуръ.

²⁾ Нѣкоторыя подробности находятся въ рецензій Тэлора, ubi supra p. 250: побѣдивъ войско Викрамидити, Саливахана отрубаетъ ему самому голову съ такой силой, что она полетѣла въ Ужжани, гдѣ найдена и сожжена тайнымъ образомъ. Тоже самое рассказывается и

По смерти Викрамадитьи небесный голос велит зарыть его тронъ, который лишь много лѣтъ спустя найденъ царемъ Божей (Bhoja). Объ этомъ рассказывается слѣдующее: однажды гуляя, царь увидѣлъ брахмана, который, всякій разъ какъ входилъ на холмъ, поднимавшійся надъ его полемъ, обнаруживалъ великодушныя чувства и предлагалъ царю отъ своихъ плодовъ; и, наоборотъ, сходя внизъ, принимался жаловаться, что царь причиняетъ ему убытокъ. Божа подозрѣваетъ во всемъ этомъ вліяніе какой то сверхъестественной силы и, взойдя на холмъ, самъ испытываетъ ея дѣйствіе. Онъ покупаетъ поле и находитъ подъ возвышенностью тронъ Викрамадитьи; но поднять его возможно лишь послѣ того, какъ, по совѣту царскаго министра, совершено жертвоприношеніе и щедро одарены брахманы. По этому поводу между царемъ и министромъ завязывается разговоръ на тему, какъ счастливъ царь, имѣющій хорошаго совѣтника и умѣющій пользоваться его совѣтами. Въ примѣръ министръ рассказываетъ Божѣ о Нандѣ и Сарадананданѣ ¹⁾. .. Дальнѣйшіе рассказы 32-хъ статуй мотивируются, какъ и въ Арджи-Борджи, желаніемъ царя возсѣсть на престолъ; но къ легендарной исторіи Викрамадитьи они не приносятъ ничего новаго. Вообще изъ XXXIII главъ сборника только въ 3-хъ можно займѣти какое-то развитіе дѣйствія, остальные наполнены набожными прикладами и рассказами о смиреніи и подвижничествѣ героя. Въ цѣляхъ будущаго сравненія я укажу на нѣкоторые изъ нихъ: такъ въ 9-й главѣ рассказывается, какъ Викрамадитья убилъ Ракшаса, который каждую ночь посѣщалъ красавицу Nagashohini и умерщвлялъ всякаго, кого находилъ въ ея домѣ. Въ 11 главѣ опять является Ракшасъ: жители города Пала принуждены каждый день отдавать ему человѣка на съѣденіе; Викрамадитья, движимый состраданіемъ, предла-

у Вильфорда, Asiatic researches X, съ нѣкоторыми новыми отличіями, достовѣрность которыхъ еще предстоитъ повѣрить. Убивъ Викрамадитью, Саливахана преслѣдуетъ его войско, но его собственная армія, сдѣланная изъ глины, рассыпается при переходѣ черезъ Nagmadâ'u и исчезаетъ въ волнахъ рѣки. О Саливаханѣ мы далѣе ничего не знаемъ, кромѣ того, что впоследствии онъ самъ исчезаетъ.

¹⁾ Тотъ же рассказъ повторяется съ значительными измѣненіями въ Kathâsaritsâgara, V, 28—97 (прим. Pota).

васть себя на мѣсто жертвы, и этотъ поступокъ такъ трогаетъ Ракшаса, что онъ соглашается впредь воздержаться отъ подобной пищи. 28-я глава предлагаетъ то же содержаніе, только мѣсто Ракшаса заняла какая-то женская богиня.

Я перейду теперь къ индустанской редакціи Викрамачаритры, или Singhaçan-battici, пересказанной у Гарсенъ де-Тасси. И здѣсь мое извлеченіе опредѣлится тѣми же соображеніями, какъ и предъидущее.

Разсказъ начинается, какъ и въ Арджи-Борджи, открытіемъ трона Викрамадितти царемъ Божей (Boj). Для потѣхи и прогулокъ царя садовники развели кругомъ города Ujjain цвѣтники со множествомъ самыхъ разнообразныхъ цвѣтовъ; рядомъ съ ними огородникъ насыялъ огурцовъ въ своемъ полѣ. Когда они принялись и показались плоды, онъ вздумалъ устроить себѣ мѣсто, откуда-бы ему удобнѣе было сторожить ихъ. Среди поля онъ нашелъ небольшое пространство, гдѣ не росла никакая трава; онъ огородилъ его и построилъ на немъ вышку. Когда взомель онъ на вышку и глянулъ кругомъ, тотчасъ же принялся кричать: «Нѣтъ-ли здѣсь человѣка, который пошелъ бы во дворецъ и привелъ бы ко мнѣ царя Божу»¹⁾. Всякій разъ какъ этотъ человѣкъ входилъ на возвышеніе, имъ овладѣвала гордость и онъ произносилъ подобныя рѣчи; но стоило ему сойти, и онъ возвращался въ свое нормальное состояніе. Четыре царскихъ эmissара, возвращаясь однажды ночью, слышали эти надменные рѣчи и донесли о нихъ царю; самъ Божа хочетъ въ нихъ удостовѣриться и, спрятавшись вблизи, слышитъ, какъ, взойдя на свою платформу, огородникъ начинаетъ держать такую рѣчь: «Пусть тотчасъ же изгонять Ража-Божу изъ его дворца, пусть убьютъ его и отнимутъ у него царство, которое мнѣ принадлежитъ. Это будетъ доброе дѣло и умножитъ вашу славу». На царя эти слова наводятъ такой страхъ, что онъ вмѣстѣ съ эmissарами спасается бѣгствомъ. Въ эту ночь онъ не могъ спать отъ волненія. На утро спрошенные имъ астрологи и пандиты высказываютъ ему то

¹⁾ Фактъ этотъ разсказанъ нѣсколько иначе въ Araïsch-i-Mahfil, см. переводъ этого отрывка, сдѣланный Бертраномъ въ Journ. Asiat. 4-e série, tome III, p. 355 (примѣчаніе Гарсенъ де-Тасси).

миѣніе, что въ указанномъ мѣстѣ огорода, должно быть, зарыто какое нибудь сокровище. Царь велитъ произвести работы, и на показъ выходитъ тронъ, украшенный по угламъ 32-мя фигурами, каждая съ цвѣткомъ лотоса въ рукахъ. Вожа велитъ исправить его, и, выбравъ со своими пандитами благополучный часъ, думаетъ возсѣсть на тронъ; но онъ едва занесъ ногу, какъ всѣ 32 статуи принялись смѣяться, такъ что всѣмъ было видно. Первымъ движеніемъ царя было разбить ихъ; онъ обратился къ нимъ съ гнѣвною рѣчью; но отвѣты одной изъ нихъ, *Bataṇ Manjari*, и уговоры мудраго *Бараруха* успокаиваютъ его—и начинается, какъ и въ предъидущихъ редакціяхъ, рядъ рассказовъ о доблестяхъ *Викрамадити*, которому, какъ оказывается, принадлежалъ когда-то тронъ. Рассказываетъ въ началѣ фигура, по имени *Bataṇ-Manjari*, о родѣ-племени *Викрамадити*: о томъ какъ онъ воцарился и добылъ себѣ чудный тронъ. Въ городѣ *Sāmswayambag* царствовалъ *Gandarbsaṇ*, изъ касты брахмановъ. У него было четыре жены изъ четырехъ кастъ: отъ брахманки у него былъ сынъ *Brahmanit*, отъ кшатриѣ — три сына: *Санкъ* (*Sank*, *Sankh*), *Викрамъ* (*Викрамадитя*) и *Баратъ* (*Bharat*); отъ жены изъ касты вайсы — сынъ *Чандр-рака* (*Chandr-rakhā*), отъ судры — сынъ по имени *Данвантаръ* (*Dhanwantar*). Когда *Санкъ* воцарился, пандиты объявили ему, что его врагъ народился, что *Викрамъ* убьетъ его и завладѣетъ царствомъ. Эти слова возбудили только смѣхъ въ *Санкѣ*. Нѣсколько дней спустя, когда пандиты наблюдали теченіе звѣздъ, одинъ изъ нихъ сказалъ: я думаю, что *Викрамъ* находится гдѣ нибудь по близости; другой прибавилъ, что онъ въ сосѣднемъ лѣсу; третій замѣтилъ: въ этомъ лѣсу есть прудъ, тамъ онъ и пребываетъ со своимъ дворомъ. Тогда поднялся одинъ изъ пандитовъ и, войдя въ лѣсъ, увидѣлъ, какъ на берегу пруда *Викрамъ* совершалъ молитву, простираясь передъ статуей *Сивы*, которую онъ сдѣлалъ изъ земли. Извѣщенный пандитами, *Санкъ* на слѣдующее утро самъ тайно присутствуетъ при этомъ зрѣлищѣ и, когда *Викрамъ* кончилъ молитву, глумится надъ нимъ, оскверняя изображение *Сивы*. Онъ рѣшается известить *Викрама* чарами и велитъ позвать его къ себѣ; но *Викрамъ* зналъ всѣ науки: онъ избѣгаетъ чаръ и ударомъ ножа самъ убиваетъ своего брата. Такъ воцарился *Викрамадитя*.

Слѣдуетъ разсказъ о томъ, какимъ образомъ онъ приобрѣлъ чудесный тронъ. Однажды онъ заблудился на охотѣ, свита отъ него отстала, и онъ не зналъ, куда направить путь. Взобравшись на высокое дерево, онъ увидѣлъ вдали цвѣтущій городъ: крыши домовъ блестѣли при лучахъ солнца, надъ ними носились стаи голубей и коршуновъ. Городъ этотъ ража увидѣлъ въ первый разъ и не могъ удержаться, чтобы не дать себѣ вслухъ обѣщанія—завладѣть имъ во что-бы то ни стало. Услышавъ это *Litabagan*, министръ царя, владѣтеля того города, находившійся вблизи, въ образѣ ворона; негодуя на эти рѣчи, онъ испустилъ испражненіе въ ротъ Бикрама. Это привело его въ ярость; вернувшись домой, онъ тотчасъ-же приказалъ схватить и принести къ нему всѣхъ вороновъ, какіе только попадутся. «Негодные, сказалъ онъ имъ, кто изъ васъ осмѣлился осквернить меня? Если вы мнѣ выдадите виновнаго, я отпущу васъ; если нѣтъ—всѣ вы погибнете». Вороны отвѣчали, что никто изъ нихъ не повиненъ—а взяты они всѣ; если кто могъ спастись, такъ это *Litabagan*, министръ царя *Bâhubal'a*: онъ—мудрый пандитъ и по своему желанію принимаетъ образъ ворона. Не онъ ли и провинился? По желанію Бикрама, два ворона отправляются за нимъ: «если ты не придешь съ нами, всѣ мы погибнемъ», говорятъ они ему, и *Лутабаранъ* соглашается идти, потому что не хочетъ обмануть надежды, которую они на него возлагали. Бикрамъ принимаетъ его съ почестями; *Лутабаранъ* сознается въ своемъ проступкѣ: «когда я увидѣлъ, что ты предаешься гордости, я предался гнѣву, и тогда разумъ меня оставилъ». За тѣмъ онъ принимается разсказывать Бикраму о царѣ *Бахубалѣ*: онъ исконный владѣтель этой страны. *Gandarbsain* былъ его министромъ; ты Бикрамъ—сынъ *Гандарбсаина*—кто въ свѣтѣ тебя не знаетъ? Но пока ража *Бахубалъ* не дастъ тебѣ помазанія, царство твое будетъ непрочное: если-бы кто зналъ это обстоятельство, ему стоило-бы только возстать противъ тебя, и ты сравнился-бы съ перстью. Мой добрый совѣтъ тебѣ—отправиться къ ражѣ, подъ какимъ нибудь предлогомъ, и оказать ему дружбу; получивъ отъ него помазаніе, ты будешь царствовать незыблемо.

Слѣдуя совѣту *Лутабарана*, Бикрамъ отправляется вмѣстѣ съ нимъ на поклонъ къ царю *Бахубалу*. Царь идетъ ему на встрѣ-

чу, сажаетъ съ собой на тронъ, разспрашиваетъ о здоровьи и отводитъ ему дворецъ на жительство. Когда по прошествіи нѣсколькихъ дней Бикрамъ обнаруживаетъ желаніе возвратиться, Лутабаранъ совѣтуетъ ему попросить на прощанье у царя Бахубала тронъ, который Mahâdeo далъ Индрѣ, а послѣдній подарилъ Бахубалу. Свойство этого трона такое, что онъ даетъ сидящему на немъ непобѣдимую власть намъ 7-ю островами и 9-ю областями. Множество драгоценныхъ камней инкрустовано въ немъ, его украшаютъ 32 фигуры, отлитыхъ въ форму, послѣ того какъ имъ дали амброзію, чтобы сдѣлать ихъ причастными къ жизни. Этотъ тронъ получаетъ Бикрамъ въ подарокъ отъ царя Бахубала, который одаряетъ его бетелемъ и, помазавъ на царство, отпускаетъ домой. Съ той поры Бикрамъ царитъ непобѣдимо; подвластные народы благословляютъ его; непріатели боятся. — Дальнѣйшіе рассказы фигуръ изъ жизни Бикрама отличаются тѣмъ же отсутствіемъ содержанія, какое характеризуетъ вообще брахманическія редакціи: сказочный подвигъ замѣнило набожное подвижничество. Я укажу только на повѣсть, которую на семнадцатый день рассказываетъ фигура Сатьявати. — Однажды Бикрамъ возсѣдалъ, подобно Индрѣ, окруженный блестящимъ дворомъ. «Ражу Индра, что въ небѣ, знаетъ все совершающееся на землѣ, сказалъ онъ своимъ пандитамъ; съ своей стороны я хотѣлъ-бы знать все, что дѣлается подъ землею». И онъ отправляется навѣстить ражу патада ¹⁾, влстителя подземной области, Сешнага (Seschnâg), змѣя съ тысячею головами. Духи, подвластные Бикраму, тотчасъ-же переносятъ его туда. Дворецъ Сешнага горитъ золотомъ и драгоценными камнями, двери въ гириандахъ изъ лотуса, внутри царитъ счастье. — Свиданіе съ Сешнагомъ и пребываніе Бикрама въ подземномъ царствѣ не представляютъ ничего характернаго, или это характерное утратилось въ разбираемой нами редакціи, руководившейся иными цѣлями — поученія. Въ самомъ дѣлѣ, рассказъ о посѣщеніи темнаго царства приводится здѣсь лишь съ тѣмъ, чтобы выставить на показъ самоотверженіе Бикрама: Сешнагъ

¹⁾ Patâl-enfer, region sous terre, habitée par les serpents. Прим. Garcin de Tassy.

дать ему на прощанье четыре чудодѣйственныхъ рубина, которые могли исполнить всё его желаніе; Викрамъ отдаетъ ихъ брахману, просившему у него милостыни.

Мы разсмотрѣли вкратцѣ содержаніе Викрамачаритры въ трехъ редакціяхъ, которыя были намъ доступны въ болѣе или менѣе цѣльномъ составѣ. Еслибъ мы захотѣли извлечь отсюда главные черты легендарной исторіи Викрамадиты, пришлось-бы сознаться, что намъ необходимо ограничиться почти что исключительно матеріаломъ Арджи-Борджи—такъ мало существеннаго, въ смыслѣ сказочной біографіи, представляютъ индѣйскія редакціи, переполненныя несказочными элементами. Заключать отсюда въ не-индѣйскому происхожденію разсказовъ Арджи-Борджи, мы не имѣемъ права: если до насъ не дошла въ цѣльномъ видѣ та своеобразная редакція Викрамачаритры, которая была прототипомъ монгольскаго сборника, то сохранились ея отрывки, отдѣльные разсказы, устные, либо заимствованные изъ неизданныхъ рецензій Викрамачаритры, вошедшіе въ хронику, идущіе параллельно съ сказочнымъ содержаніемъ Арджи-Борджи ¹⁾. Это ставитъ внѣ всякаго сомнѣнія вопросъ о происхожденіи послѣдняго и позволяетъ намъ воспользоваться имъ, равно какъ

¹⁾ Отрывки одной изъ потерянныхъ редакцій Викрамачаритры сохранились въ книгѣ голландца Абраама Рожера: *Gentilismus geseggratus* 1649, Gouda (голландскій переводъ явился въ Лейденѣ 1651 г.; нѣмецкій въ Нюрнбергѣ 1663: *Offene Thür zum verborgenen Heidenthum*). Онъ былъ священникомъ въ Paliacatta, на коромандельскомъ берегу, и своими свѣдѣніями о старой Индіи одолженъ короткому знакомству съ брахманами. Его разсказъ о семействѣ Викрамадиты напоминаетъ индустанскую редакцію у Garcin de Tassy: у брахмана Sandragoupeti четыре жены изъ четырехъ кастъ: отъ брахманки у него сынъ Werragoutsi; отъ кшатри (Settrea)—*Wicramaarca*; отъ вайсьи (Weinaja)—Betti, отъ судры (Soüdra)—*Barthrou herri*. Betti представляется особенно хитрымъ и мудрымъ, Викрамадитя съ нимъ совѣщается. То, что разсказывается о солнечномъ деревѣ, напоминаетъ XVIII главу санскритской редакціи у Pota. Есть также *судъ о наследствѣ*, совершенно сказочнаго характера: это извѣстный въ сказочной литературѣ Европы споръ о шапкѣ-невидимкѣ, скатерти-самобранкѣ, сапогахъ-скороходахъ. Его рѣшаетъ Викрамадитя, а не Саливахана, какъ въ санскритской редакціи у Pota. Сл. Benfey, *Pantschatantra I*, стр. 160, Garcin de Tassy l. c. стр. 300—1 (разсказы 6—8 дня).

указанными отрывками санскритских редакцій, чтобы изъ разбросанных данныхъ возсоздать ту первоначальную, несложную канву, по которой позднѣйшіе пересказы вывели разнообразнѣйшія легенды о жизни и дѣяніяхъ Викрамадितы. Главныя черты представляются намъ слѣдующія:

1. Чудесное рожденіе Викрамадиты; онъ заброшенъ своимъ отцемъ. Мудрое истолкованіе, которое даетъ онъ въ одномъ дѣлѣ, побуждаетъ отца взять мальчика къ себѣ. Къ этимъ мудрымъ рѣшеніямъ, судамъ, которые вершаетъ заброшенный мальчикъ, должны быть, по всему вѣроятію, отнесены и тѣ суды, которые въ введеніи къ Арджи-Борджи рѣшаетъ мальчикъ-пастухъ, сидя на холмѣ, гдѣ зарытъ тронъ Викрамадиты ¹⁾. Онъ рѣшаетъ ихъ не своей мудростью, такъ думалъ царь Божа, и это сомнѣніе ведетъ его къ раскрытію чудеснаго трона. Очень можетъ быть, что въ первоначальномъ рассказѣ суды рѣшалъ не мальчикъ-пастухъ, въ индѣйскихъ редакціяхъ неловко замѣненный брахманомъ, но самъ юный Викрамадита. Въ редакціи Рота подобный же судъ приписывается Саливаханъ — къ содержанію его мы еще вернемся; вообще это одинъ изъ распространенныхъ въ восточной литературѣ мотивовъ, не разъ отражавшійся въ пересказахъ Запада ²⁾.

¹⁾ Въ легендарныхъ сказаніяхъ о Викрамадитѣ, вошедшихъ въ хронику индустанскихъ царей Mir Cher-i-Ali Afso's, поводъ къ открытію трона даетъ не брахманъ и не огородникъ, какъ въ доступныхъ намъ индѣйскихъ редакціяхъ Викрамачаритры, а мальчикъ. Râdja-Bhodja встрѣчаетъ, охотясь, мальчиковъ, которые играя выбрали изъ себя царя, министра, начальника полиціи; сидя на холмѣ мальчикъ-царь судилъ и рѣшилъ, не поднялся даже передъ ражей, и въ его присутствіи (?) рѣшилъ замѣчательно точно дѣло о похищенномъ рубинѣ. Когда Ража-Божа потребовалъ къ себѣ мальчика, и онъ сошелъ съ холма, онъ оказался совершеннымъ ребенкомъ и принялся плакать; снова взойдя на холмъ, онъ становится столь же умнымъ и разсудительнымъ, какъ и прежде. Journ. Asiat. 1844, стр. 354—5.

²⁾ Сл. Benfey Panschatantra, I § 166 и 39 стр. 127—8; Суды царя Harbong'a (Benfey Gött. G. A. 1870. St. 18, стр. 700—703, въ разборѣ книги Elliot, Memoirs on the history, folklore and distribution of races of the North-western provinces of India. London, Trübner 2 vv.)

Отец Викрамадиты зовется въ Арджи-Борджи Гандарвой (Gandharva), въ индустанской редакціи—Гандарбсаинъ (Gandarbsain); и тамъ и здѣсь онъ представляется царемъ, хотя, быть можетъ, первоначально дѣло шло о дѣйствительномъ Гандарвѣ, мифическомъ существѣ, и только въ антропоморфическомъ пересказѣ Арджи-Борджи явился мотивъ о чудесномъ кушаньѣ, отъ котораго-будто-бы забеременила царица, на смѣну болѣе древняго разказа — о сверхъестественномъ происхожденіи Викрамадиты. Это предположеніе подтверждается слѣдующимъ отрывкомъ изъ одной редакціи Викрамачаритры (Vikramākhyaṇa), приводимой Вильфордомъ ¹⁾. Въ Gurgāgamandala жилъ въ лѣсу, между рѣками Subhramatī и Mahī — риши Tāmralipta, дочь котораго была замужемъ за царемъ Tāmgasena'ой; у нихъ было шесть сыновей и одна дочь по имени Madanagekhā. Двумъ служителямъ царя былъ въ лѣсу голосъ невидимаго существа, повелѣвавшего имъ возвѣстить своему господину, чтобы онъ отдалъ за него дочь — иначе ему придется раскаяться. Это былъ голосъ Gandharva'ы, вслѣдствіе проклятія Индры родившагося въ образѣ осла, въ домѣ одного горшечника. Въ доказательство своего могущества, онъ въ одну ночь обращаетъ въ мѣдныя — стѣны города и домовъ. Царь отдаетъ ему свою дочь; однажды ночью мать молодой подсмотрѣла за новобрачными и увидѣла Гандарву въ человеческомъ образѣ. Она поспѣшила отыскать оставленную имъ ослиную шкуру и сожгла ее. На слѣдующій день Гандарва хватился своей личины; не найдя ея, онъ явился къ женѣ, объявить, что проклятіе его кончилось, что онъ долженъ удалиться на небо, оставивъ ея и ея служанку беременныи ²⁾. Сама она родить сына, котораго назовутъ Викрамадитей,

¹⁾ Essay on Vicramaditya and Salivahana As. Res. IX, стр. 147—149; Lassen Ind. Alterthumsk. II стр. 802, прим. 1; сл. стр. 760.

²⁾ Сходный съ этимъ разказъ долженъ быть находиться въ индской редакціи Викрамачаритры, съ которой сдѣланъ былъ персидскій переводъ, извѣстный намъ во французской передачѣ Lescaillier (Le trône enchanté, conte indien, traduit du persan par Lescaillier. New York 1817). Loiseleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes 1838 pp. 39—41, не приводя содержанія разказа, сближаетъ его съ повѣстью Панчатантры о сынѣ брахмана Devaagman, уродившемся

а сынъ служанки назовется Бартрихари. Такъ и случается: жена Гандарвы, въ горѣ по удаленіи мужа, лишаетъ себя жизни, взрѣзавъ себѣ животъ и вынувъ оттуда ребенка; она поручаетъ его женѣ огородника: пусть отнесетъ его въ дальнее мѣсто, не то дѣдъ будетъ искать случая убить его. Последнее напоминаетъ непріязненные отношенія Гандарвы къ только что родившемуся Викраматитѣ въ разсказѣ Арджи-Борджи, какъ вообще весь этотъ отрывокъ Викрамачаритры воспроизводитъ съ нѣкоторыми отмѣнами начальныя страницы монгольскаго сборника, иногда пополняя ихъ, иногда объясняя. Такъ напр. намъ становится понятнымъ сожженіе тѣла царя Гандарвы, не совсѣмъ ясно мотивированное въ разсказѣ Арджи-Борджи: первоначально говорилось, вѣроятно, не о сожженіи тѣла, но объ уничтоженіи волшебной личины. Существенно сходную редакцію представляетъ хроника индустанскихъ царей, переведенная Бертраномъ (*Journ. Asiat.* 1844 р. 239—244): точно также заколдованный въ ослиный образъ, Gandharba-Séna сватается за дочь царя, который здѣсь носитъ имя Râdja-Dhara; у него также два сына Vikramâditya (Vira-Vikramâditya) и Bhartri, рожденный отъ рабыни; и вообще всѣ обстоятельства дѣла одни и тѣже; самоубійство жены Гандарвы и непріязнь дѣда къ внуку.

Викраматитя и Бартрихари индѣйскаго разсказа соотвѣтствуютъ во всѣхъ чертахъ Викраматитѣ и Шалу монгольской редакціи, такъ что становится вѣроятнымъ предположеніе, что о первыхъ ходили тѣ же разсказы, что и о вторыхъ. Индустанская хроника, которую мы только что приводили (*Journ. Asiat.* 1844 р. 249—50) подтверждаетъ это предположеніе относительно одного эпизода: она рассказываетъ о Vira Vikramâditya'ѣ, сопровождавшемъ гузератскихъ купцовъ въ качествѣ служителя. Они располагаются на ночлегъ на берегу одной рѣки; ночью раздается вой шакаловъ;

змѣю; онъ женится на дочери другаго брахмана и становится красивымъ юношей, когда отецъ, подсмотрѣвшій его превращеніе, сжигаетъ его змѣиную личину. См. Benfey *Pantschatantra* II pp. 144—148. (Nachtrag z. ersten Buch: 8-e Erzählung) и I § 92, и примѣчанія къ нему *ib.* II, стр. 532—3, гдѣ можно ознакомиться съ обширнымъ цикломъ относящихся сюда восточныхъ и европейскихъ сказаній. См. также Loiseleur Deslongchamps, *Essai* *ib.*

одинъ изъ нихъ говорить на своемъ языкѣ, что человѣческой трупъ пронесется по рѣкѣ, у него въ поясѣ четыре дорогихъ рубина, на рукѣ перстень съ бирюзой. «Кто вытащитъ трупъ и дастъ мнѣ его на погребеніе, получитъ власть надъ семью климатами». — Это исполняетъ Викрамадитья. О Бартрихари въ этой связи не говорится вовсе; за то я могу указать на индѣйскую легенду о сынѣ Викрамадитьи, очевидно болѣе позднюю, перенесшую на Викрамадитью, что въ старыхъ разсказахъ говорилось о Гандарвѣ, и на двухъ сыновей Викрамадитьи, что прежде приписывалось самому Викрамадитѣ и его брату, Шалу-Бартрихари. Въ легендарной литературѣ это одинъ изъ обыкновенныхъ приемовъ: содержаніе осталось то же, только его приуроченіе подвинулось на одну генеалогическую степень ниже. Вотъ самая легенда ¹⁾: Викрамадитья, сынъ Индры, родится, вслѣдствіе проклятій своего отца, въ образѣ осла въ домѣ одного горшечника; черезъ него онъ передаетъ царю свое намереніе — взять за себя его дочь. Условія тѣ же: онъ долженъ обратить городскія стѣны въ мѣдныя, башни въ серебряныя, ворота сдѣлать золотыми и собрать въ одно мѣсто молоко изъ всей области. Все это исполняетъ горшечникъ по указаніямъ осла, за котораго и выдаютъ царевну; кромѣ того, онъ еще беретъ въ жены дочь брахмана. По ночамъ онъ принимаетъ человѣческой образъ сверхъестественной красоты, и когда царь сжигаетъ его ослиную шкуру, срокъ его проклятій кончился, онъ возвращается на небо, увѣщая своихъ женъ бѣжать со всемъ своимъ добромъ, такъ какъ городъ будетъ скоро разрушенъ. На пути въ Индустанъ дочь брахмана родила сына, котораго она принуждена была оставить въ лѣсу, гдѣ его кормитъ самка шакала; затѣмъ обѣ женщины прибыли въ одинъ городъ, гдѣ дочь короля разрѣшилась отъ бремени сыномъ Врижи. Мальчика, оставленнаго въ лѣсу, подобрала проезжіе купцы и назвали его Сакни, т. е. прорицателемъ, потому что онъ предупредилъ ихъ о нападеніи служителей царя ближняго города. Въ этомъ городѣ они оставляютъ Сакни, который находитъ тамъ свою

¹⁾ См. Account of the Ruins of old Site of Mandavi in Raepur and legend of Vikramādītja's son in Cutch. By Lieut. W. Postans въ J. of the Asiat. S. of B. VI. Я цитую по пересказу Лассена, Indische Alterth. II стр. 808—10; прим ²⁾; сл. ib. стр. 760 прим. ²⁾.

мать и подбиваетъ Врижи идти вмѣстѣ съ нимъ въ Ужжайннѣ. Оба отправляются; прійдя къ одной рѣкѣ, Врижи видитъ какъ по ней плыветъ мертвое тѣло, о чемъ Сакни уже предупредилъ его, и въ рукѣ мертвеца находитъ талисманъ, которымъ онъ овладѣваетъ. — Дальнѣйшее развитіе разсказа пока насъ не интересуетъ; сообщеннаго довольно, чтобы напомнить всякому соотвѣтствующія черты изъ Арджи-Борджи: что тамъ разсказывается о походе Викрамадити и его брата Шалу, новая индѣйская сага по очень естественной забывчивости перевела на сыновей Викрамадити, Врижи и Сакни, тогда какъ по аналогіи Арджи-Борджи можно заключить, что тѣ же самые разсказы ходили первоначально въ Индіи о самомъ Викрамадитѣ и братѣ его Бартрихари. Таковъ, по крайней мѣрѣ, долженъ былъ быть разсказъ той ненайденной пока редакціи санскритской Викрамаচারитры, которая послужила непосредственнымъ прототипомъ Арджи-Борджи.

II. Борьба царя (отца, брата Викрамадити, самого Викрамадити) съ демономъ (Schimnus-Mâra-Vetâla). Демонъ одолеваетъ его и вступаетъ во всѣ его права (овладѣваетъ престоломъ, супругой царя; принимаетъ его-образъ). — Въ новой борьбѣ побѣждаетъ наоборотъ Викрамадитя.

По монгольской редакціи, отецъ Викрамадити—Гандарва умираетъ въ то время, какъ готовился отправиться на брань съ демонами—Schimnus. Шимнусъ — это буддѣйскій Мâra, дьяволъ и олицетвореніе зла. Можетъ быть, вначалѣ разсказывалось, что Гандарва погибаетъ въ борьбѣ съ ними, либо удаляется передъ ихъ насилиемъ. Демоны занимаютъ его престолъ и столицу. Тогда является Викрамадитя, вступаетъ въ борьбу съ полчищемъ враговъ и побѣждаетъ ихъ вождя. — Сюда же долженъ быть отнесенъ и эпизодическій разсказъ Арджи-Борджи о томъ, какъ по смерти одного царя души умерщвляли всякаго, кого ни изберутъ на его мѣсто, при чемъ Викрамадитя играетъ ту же роль освободителя. Мотивъ въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же, и оба разсказа должны быть поставлены въ связи. Въ 9-й и 12-й главѣ санскритской Викрамаচারитры (у Рота) похождения Викрамадити съ Ракшасами представляютъ то же содержаніе.

Въ индѣйскихъ пересказахъ Викрамадитя наследуетъ не отцу своему, а брату Бартрихари. По однимъ, онъ убиваетъ

его ¹⁾, по другимъ самъ Бартрихари удаляется въ горѣ по невѣрности жены своей Anangasênâ'ы, оставивъ престолъ Викрамадитѣ. Такъ по редакціи Rota. Въ другомъ спискѣ Викрамачаритры, которымъ пользовался Лассенъ ²⁾, это удаленіе сопровождалось такими обстоятельствами: Vetâla овладѣваетъ престоломъ (у Вильфорда цѣлое полчище демоновъ) и убиваетъ ночью всякаго, кого министры выберутъ царемъ. Одному Викрамадитѣ удается умилостивить его общаніемъ каждодневной жертвы, послѣ чего Vetâla оставляетъ ему престолъ.

Такова, въ сущности, и редакція индустанской хроники Mir Cher-i Ali Afsos'a. Жена Бартрихари (Râdja Bhartri) названа здѣсь Sitâ'ой или Bangala'ой; она научаетъ мужа изгнать изъ царства брата Викрамадитю. Но и самъ Бартрихари вскорѣ удаляется, когда любовныя шапши его жены ему раскрылись. Тогда на беззащитную страну нападаютъ демоны, во главѣ ихъ дѣвъ Prithu-Pâla. Они причиняютъ людямъ безконечныя страданія. Prithu-Pâla поѣдаетъ ихъ безъ разбора. Несчастные добились отъ него наконецъ, чтобы онъ опредѣлилъ мѣру своихъ требованій: каждый день ему обрекали одного человѣка, возводили его на престолъ и повиновались ему какъ царю; ночью онъ становился добычей демона. Когда Викрамадитя является на сцену, жребій быть царемъ и жертвой выпалъ на сына горшечника. Викрамадитя вызывается замѣнить его, вступаетъ въ борьбу съ насильникомъ и не только смиряетъ, но и дѣлаетъ его къ себѣ благосклоннымъ, послѣ чего демонъ покидаетъ страну ³⁾. — Судя по хроникѣ, мы имѣли полное право предположить внутреннюю связь между двумя эпизодами Арджи-Борджи, на которые разбился первоначальный рассказъ о борьбѣ съ демонами.

Наконецъ могла быть еще третья редакція этого сказанія о борьбѣ съ демономъ, гдѣ главная роль была предоставлена Викра-

¹⁾ У Wilford'a As. R. IX p. 152 и Wilkins, Royal Grant at Monqueer, As. Res. I p. 130. Въ индустанской редакціи Викрамъ точно также убиваетъ своего брата Санка. См. выше.

²⁾ Indische Alterthumskunde II p. 804. См. также Wilford ib. p. 152.

³⁾ См. Des rois de l'Hindoustan après les Pandavas, trad. du texte hindoustan de Mir Cher-i Ali Afsos par M. l'abbé Bertrand, въ Journ. Asiat. 1844, pp. 244—248.

мадитѣ. Не Гандарва и не Бартрихари уступали темной силѣ, а самъ Викрамадитѣя, который въ концѣ долженъ былъ явиться мстителемъ за самого себя. Такую редакцію позволяютъ предположить указанія, сохранившіяся въ нѣкоторыхъ памятникахъ историческаго характера. Я имѣю въ виду ту же индустанскую хронику, которая ссылается при этомъ на Râdjâvali и Râdjâtarangini, исторію кашмирскихъ царей. Правда, здѣсь эта редакція является не самостоятельно, не выключаетъ другія, а выступаетъ, какъ одинъ изъ эпизодовъ борьбы Викрамадитѣя съ демонами, какъ ея послѣдній эпизодъ, гдѣ герой погибаетъ. Сколько можно судить по многочисленнымъ легендамъ, которыя далѣе мы привлечемъ къ сравненію, первоначальная легенда не имѣла такого трагическаго исхода и получила его только въ хроникѣ, гдѣ, отнесенная къ концу жизни Викрамадитѣя, она представляла удобные мотивы для развязки. Первоначально могло рассказываться такъ, что Викрамадитѣя только временно уступилъ силѣ и обману, чтобы потомъ взять перевѣсъ. Но я спѣшу перейти къ самому разсказу.

По коварному совѣту одного волшебника (Yogin) Викрамадитѣя переселяетъ свою душу въ тѣло одного умершаго юноши; этимъ пользуется Yogin, чтобы самому переселиться въ тѣло царя и царствовать въ его образѣ и подъ его именемъ. Этотъ двойникъ зовется Samudra-pâla, т. е. моремъ хранимый: онъ притворяется святымъ человѣкомъ, творить чудеса и проповѣдуетъ возрожденіе. Викрамадитѣя старъ и ему хочется возвратиться къ юности; Samudra-pâla совѣтуетъ ему войти въ тѣло молодаго человѣка, только что умершаго. Викрамадитѣя дѣлаетъ это и въ то же время Samudra pâla совершаетъ свое переселеніе въ тѣло царя ¹⁾: подъ его видомъ онъ царствуетъ самовластно 54 года, два мѣсяца и двадцать дней.—Разсказъ подобный этому встрѣчается въ персидской передѣлкѣ Викрамачаритры, извѣстной во французскомъ переводѣ Lescaillier (Le trône enchanté) ²⁾: это показываетъ, что

¹⁾ Ib. p. 358 — 60 съ ссылкой на Râdjâvali и Râdjâtarangini. — Wilford, l. c. p. 135—6.

²⁾ Мы не могли пользоваться книгой Lescaillier и подобно Бенфею принуждены были довольствоваться указаніями у Loiseleur-Deslongchamps. Essai etc. p. 175-прим. 5.

и въ индѣйскихъ редакціяхъ Викрамачаритры извѣстна была именно эта разновидность сказанія. Что она знакома была монгольскому пересказчику Арджи-Борджи и находилась въ его оригиналѣ, я позволяю себѣ заключить изъ слѣдующаго обстоятельства: въ введеніи къ монгольскому сборнику мальчикъ-пастухъ судилъ и рядилъ сидя на холмѣ, гдѣ зарытъ тронъ Викрамадити. Припомнимъ содержаніе одного изъ этихъ судовъ: приходятъ двое юношей, совершенно сходные видомъ и ростомъ, выдаютъ себя за одно лицо и претендуютъ на одну и ту же семью, достояніе, на одну и ту же жену. Оказывается, что одинъ изъ нихъ былъ Шимнусъ, принявшій образъ настоящаго юноши. — Выше я высказалъ предположеніе, что суды мальчика-царя должны быть возвращены легендарной исторіи молодаго Викрамадити, что первоначально они приписывались ему. Въ судѣ, содержаніе котораго мы передали сѣова, по всей вѣроятности скрыты черты той же сказочной біографіи: юноша — это Викрамадитя, Шимнусъ, принявшій его образъ, отвѣчаетъ Yogin'у, Самудрапалѣ и т. п. — Весь этотъ циклъ сказаній покоится, по словамъ Бенфея, на индѣйскомъ повѣрьи, по которому чарами можно, по желанію, переселить свою душу въ мертвое тѣло. Такъ въ Панчатантрѣ разсказывается о царѣ Мукундѣ, который держалъ при себѣ неотлучно горбатаго мужа. Министръ, приходившій къ нему на тайное совѣщаніе, заставлялъ непременно и горбатаго. Напрасно напоминалъ онъ царю мудрое изреченіе: «что слышало шесть ушей, то не сохранится въ тайнѣ» (vergåth sich). Царь обыкновенно отвѣчалъ на это: «совсѣмъ нѣтъ—если при томъ былъ горбатый». — Одинъ святой мужъ научаетъ царя заговору, силой котораго онъ могъ переселиться душою въ чужія тѣла. Вмѣстѣ съ царемъ научился ему и бывшій при немъ любимецъ. Однажды, когда оба были на охотѣ, они увидѣли въ лѣсу мертвое тѣло брахмана; царь пробуетъ надъ нимъ силу заговора, и горбатый улучаетъ время, чтобы войти въ тѣло царя, покинутое его душою. Такъ царь очутился брахманомъ, а горбатый царемъ. За него онъ и принятъ, когда вернулся домой, а брахманъ пошелъ себѣ странствовать; все равно—дома его бы не признали, и никто не повѣрилъ бы ему, еслибъ онъ выдалъ себя за царя. — Между тѣмъ несвязныя рѣчи мнимаго царя-горбача возбуждаютъ въ царицѣ сомнѣнія, которыя она и со-

общаетъ старику-министру. Онъ придумалъ средство, какъ разъискать истину: начинаетъ кормить странную братію, каждому умоетъ ноги и проговоритъ половину стиха: «Что слышать шесть ушей, не сохранится въ тайнѣ. Напротивъ, если при томъ былъ горбатый». — Въ числѣ прочихъ странниковъ нашелся и бывший царь-брахманъ; на половину стиха, которую проговорилъ министръ, онъ отвѣчалъ второй половиной: «Горбатый становится царемъ; царь — нищимъ и бродягой». Такъ они узнали другъ-друга; царица также посвящена въ тайну, и всѣ готовятся вывести на чистую воду самозванца. Однажды, когда мнимый царь пришелъ къ царицѣ, онъ нашелъ ее въ слезахъ передъ околовшимъ попугаемъ. «Неужели не найдется въ городѣ чародѣя, который могъ бы заставить попугая произнести хоть одно слово», сказала она — и обманщикъ тотчасъ же готовъ показать свое искусство: переселяется въ мертвую птицу, а настоящий царь былъ уже на готовѣ и мигомъ переносится въ свое собственное тѣло. Попугай, разумеется, убитъ ¹⁾).

Разказовъ, подобныхъ этому, восточныя и западныя литературы представляютъ во множествѣ, и мнѣ едва ли что удастся прибавить къ превосходному библиографическому обзору Бенфея ²⁾). Характеристическимъ моментомъ представляется обыкновенно тотъ, что душа переселяется въ мертвое тѣло, оставивъ свое, которое въ свою очередь иной кто-нибудь оживляетъ своею душою. Такъ въ разказѣ о Викраматитѣ, въ Панчатантрѣ, у Сомадевы, въ турецкомъ Тути-намѣ ³⁾, въ Сорока Визиряхъ ⁴⁾ и цѣломъ рядѣ пересказовъ, принадлежащихъ Востоку или вышедшихъ изъ него. Рядомъ съ этой легко было развиться другой редакціи, въ связи съ повѣрьемъ, что чарами можно принять по произволу образъ и подобіе другого человѣка. Бенфей называетъ эту редакцію новеллистической (*novellenartig*); вмѣсто комедіи ошибокъ и обмана, мы получаемъ сказку о двойникахъ-менѣмахъ. Сюда принадле-

¹⁾ Benley *Pantschatantra* II, Nachtrag zum ersten Buch, 1-e Erzählung pp. 124—27.

²⁾ *Ib.* I, § 39.

³⁾ Rosen, *Tūtīnāmeh*. I, p. 258.

⁴⁾ *Die vierzig Veziere etc.* von Behrnauer 38 Na ht, pp. 321—24 (*Der König als Papagei*).

жить, безъ сомнѣнія, эпизодъ монгольскаго сборника, на который мы только что указали: о двухъ юношахъ, столь похожихъ другъ на друга, что Арджи - Борджи не въ состояніи разсудить между ними, кто правъ, кто виноватъ. Тотъ же разсказъ встрѣчается и въ Сукасапатаи 3, гдѣ кто-то получилъ отъ богини чудесную способность принимать образъ другого человѣка, которою пользуется, чтобы присвоить себѣ собственность и жену другого. Турецкій Тутти-намэ воспроизводитъ тотъ же мотивъ въ повѣсти о юношѣ, который подражалъ Мансуру ¹⁾. Подобная разновидность сказанія должна была довольно рано проникнуть къ евреямъ, гдѣ она привязалась къ талмудическому образу царя Соломона. Съ этой редакціей намъ еще предстоитъ познакомиться подробнѣе. Отъ Евреевъ она перешла въ томъ же историческомъ приуроченіи въ библейскія легенды мусульманъ; отъ мусульманъ въ Европу, гдѣ, начиная съ легенды *Gesta Romanorum*, она произвела цѣлую литературу пересказовъ и передѣловъ ²⁾. Последній актъ перехода — черезъ мусульманъ въ Европу — Бенфей считаетъ несомнѣннымъ. Наше дальнѣйшее изслѣдованіе, назначенное указать на возможность другихъ путей перехода, должно во всякомъ случаѣ предостеречь отъ всякихъ исключительныхъ гипотезъ въ разборѣ вопроса о странствующихъ сказаніяхъ. Каждый, вновь открывающійся фактъ, не только можетъ измѣнить частности гипотезы, но и въ большинствѣ случаевъ потребуетъ новаго, самостоятельнаго разрѣшенія. Какимъ образомъ напр. совмѣстится съ мусульманской теоріей малороссійская сказка о Гордомъ Царѣ ³⁾, которую, по нашему мнѣнію, необходимо поставить въ связи съ разбираемымъ нами цикломъ? Вотъ содержаніе сказки: Въ нѣкоторомъ царствѣ, въ нѣкоторомъ государствѣ, жилъ себѣ царь, да такой гордый, что не приведи Господи! Кто бы ему что не посовѣтовалъ, что бы не говорилъ — никого не послушаетъ, а дѣлаетъ все, что только ему на думку спадеть. Разъ идетъ онъ въ цер-

¹⁾ Rosen. II, 15 seqq.

²⁾ См. напр. *LI exemplor* въ *Conde Lucanor* (Мадридск. издан. въ *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*).

³⁾ И. Рудченко. Народныя южнорусскія сказки. Кіевъ, 1869 — 70, 2 выпуска; вып. 2-й, № 36 (пересказано въ *Вѣстникѣ Европы* 1871, № I, стр. 451—454). Русскій пересказъ (безъ развязки) у Аванасьева, Народныя русскія легенды, стр. 172—176.

новъ. Слушаетъ — попъ читаетъ святое письмо. Какое-то тамъ слово ему не понравилось. Послѣ службы идетъ царь домой и велѣлъ попа привести. Приходитъ попъ. — «Какъ ты смѣлъ читать такое-то и такое мѣсто?» — Какъ же не читать, говорить, когда написано! — «Такъ что же что написано? Этакъ будетъ написано не зная что, такъ ты и то будешь читать? Чтобъ ты это мѣсто замазалъ, — и больше читать не смѣй.» — Попъ началъ было отказываться, но царь и слушать не хочетъ; даетъ ему три дня срока: «а на четвертый день явись ко мнѣ — и не сносить тебѣ головы на плечахъ». — Вотъ ужъ и третій день кончается, — а попъ и самъ не знаетъ, что дѣлать? Заснулъ и видитъ во снѣ: стоятъ въ головахъ ангелъ и говоритъ: «не бойся ничего: Богъ меня послалъ на землю охранять тебя!»

На другой день утромъ собрался царь на охоту. Видитъ: олень выскочилъ изъ-за куста. Царь за нимъ, погналъ коня — вотъ, вотъ догонитъ. Тутъ рѣка на дорогѣ. Олень въ воду; царь одежду съ себѣ, да себѣ въ воду. Плавать умѣлъ хорошо, думалъ — догонитъ. А олень переплылъ на берегъ, и царь разомъ съ нимъ, да только хотѣлъ его за рога, — а оленя и не стало... (То былъ ангелъ). Царь удивился, смотреть туда, сюда: гдѣ-то олень дѣвался? Видитъ: на томъ берегу кто-то одѣвается въ его одежду, садится на его коня и трогаетъ. Царь думаетъ, что то воръ, а то былъ тотъ самый ангелъ. Принялъ онъ на себя обличье царя, догналъ охотниковъ и побѣжалъ съ ними домой. Приѣхалъ. Никто и не догадывается, что то не царь, а ангелъ. Когда вечеромъ приходитъ къ нему попъ, да и говоритъ: «Воля твоя, царь, голову мою снять; не пристану и на то, чтобъ выкинуть и слово изъ святаго письма!» А царь ему: «Ну, слава Богу, — теперь я знаю, что въ моемъ царствѣ есть такой попъ, что твердо стоять за слово Божіе. Дѣлаю тебя на старшимъ архіереемъ». Тотъ поблагодарилъ и пошелъ себѣ удивляясь, и всѣ удивляются, что такое съ царемъ случилось. Такой сталъ тихій да серьезный: по охотамъ не разбѣзжаетъ, а все ходитъ да спрашиваетъ, — гдѣ какая неправда, на все самъ обращаетъ вниманіе, вездѣ судъ справедливый дѣлаетъ.

А настоящій царь между тѣмъ остался въ лѣсу, голый. Идетъ себѣ, ноги поискаличилъ, тѣло поисцарапалъ. Приходитъ на одинъ

киричный заводъ, на другой, на третій; люди смиловались надъ нимъ, накормили его, одѣли, но никто не призналъ его, и когда онъ сталъ называть себя царемъ, то прогнали его и даже поколотили. Подъ конецъ становой хватаютъ его, какъ безпаспортнаго. Въ тюрьмѣ, на распросы старшаго, онъ опять выдаетъ себя за царя. Тутъ всѣ порѣшили, что онъ сумасшедшій, да и выгнали изъ тюрьмы: для чего по пусту царскій хлѣбъ переводить. И пошелъ онъ плутать по бѣлу свѣту.

Черезъ три года выходитъ царскій указъ: чтобы на такой-то день всѣ сходились къ царю обѣдать, и богатые и убогіе, и попы и мужики. Приходитъ и тотъ царь несчастный. Самъ царь-ангелъ съ министрами всякіе напитки и кушанья разноситъ, а тому царю несчастному вдвое противъ другихъ—накладываетъ и наливаетъ; а какъ начали люди расходиться, онъ сталъ въ воротахъ съ мѣшкомъ денегъ, всѣмъ даетъ по гривнѣ, а тому царю несчастному далъ три гривны.

Черезъ три года царь снова дѣлаетъ обѣдъ, который сопровождается тѣми-же обстоятельствами, какъ и прежній. На третій разъ, опять черезъ три года, когда люди наѣлись, напились и стали расходиться—хотѣлъ себѣ идти и тотъ царь несчастный—но царь-ангелъ его остановилъ, повелъ его къ себѣ во дворецъ, да и говорить: «это тебѣ Богъ присудилъ, чтобы ты девять лѣтъ искуплялъ свою гордость; а меня послалъ, чтобы я научилъ тебя, какъ царь долженъ любить людей. Ну, теперь ты, обѣдствуячи, да намаючись по свѣту, набрался немножко разуму, — то гляди, чтобы хорошо народомъ правилъ! Съ этого часу ты будешь снова царемъ, а я полечу къ Богу на небо». Да говоря это, велѣлъ ему умыться да побриться,—борода у него отросла, будто у папѣчика,—да далъ ему царскую одежду и говорить: иди теперь,—тамъ въ покояхъ сидитъ царская честная бесѣда,—иди туда, то тамъ никто и не узнаетъ, что ты тотъ самый, что нищимъ шатался. Пускай тебѣ Богъ поможетъ во всемъ добромъ! Да какъ сказалъ это ангелъ, то и не стало его,—только одежда осталась.

Кому знакомо содержаніе Gesta Romanorum, тотъ легко признаетъ въ малороссійской сказкѣ поразительное сходство съ легендой о гордомъ цесарѣ Ювиньянѣ, который былъ наказанъ тѣмъ, что лишился своего царства и наружнаго вида; онъ превратился

въ нищаго, и никто не узнавалъ въ немъ царя, образъ котораго принялъ его ангелъ-хранитель; только искреннее покаяніе возвратило ему милость божію. — Содержаніе очевидно тоже самое. *Gesta Romanorum*, какъ извѣстно, были въ средніе вѣка однимъ изъ распространенныхъ сказочныхъ сборниковъ, который часто переводился, между прочимъ, на польскій языкъ; съ послѣдняго онъ былъ переведенъ и на русскій уже во второй половинѣ XVII вѣка ¹⁾. Ничто не мѣшаетъ предположить, что русскій или даже польскій литературный пересказъ могъ проникнуть въ народъ (сказка записана въ Киевской губерніи въ Васильковскомъ уѣздѣ), обставиться тамъ подробностями русскаго быта и мѣстныхъ отношеній, и черезъ два столѣтія вернуться къ намъ совершенно народной сказкой, въ которой никогда бы и не признать ничего чужаго, еслибъ наука не раскрыла намъ, что лучшая мѣрка оригинальности — сравненіе, распространенное на возможно большее количество фактовъ, похожихъ или только предполагающихся сходными. Разумѣется, съ переходомъ въ народъ, легенда утратила благочестивый колоритъ, тотъ оттѣнокъ поучительности, который столь ясенъ въ латинской легендѣ, гдѣ онъ даже развился въ особый отдѣлъ, резюмирующій назидательный выводъ разсказа, *moralisatio*. О покаяніи царя не говорится ни слова, а на немъ-то построено все окончаніе легенды; и наоборотъ развязка проведена особымъ сказочнымъ путемъ, на который тамъ не встрѣчается намека. Я имѣю въ виду пирры, на которые царь-ангелъ сзываетъ бѣдняковъ, причемъ необходимо является и царь нищій. Развязка можетъ быть совершенно случайная, т. е. случайно подобранная къ данному разсказу изъ многого множества возможныхъ сказочныхъ положеній. Зачѣмъ только напоминаетъ она намъ такъ близко рассказанную нами повѣсть Панчатантры о превращенномъ царѣ, гдѣ также сзывается на кормленіе странная братія, что даетъ поводъ узнать царя ²⁾? Ужь не было ли у пер-

¹⁾ А. Шыпинъ. Очеркъ литер. исторіи и т. д., стр. 183; стр. 185: «прикладъ о гордомъ цесарѣ Евинянѣ и о его испаденіи» и т. д. Другую литературную передѣлку того же сказанія (встрѣчающуюся въ ркпс. XVII и XVIII вв.) представляетъ «повѣсть о царѣ Аггеѣ и како пострада гордостію» у Аванасьева. Нар. Русс. Лег., стр. 84—87.

²⁾ См. ту же черту въ 1001 ночи, пер. Weil'я. II, 311.

ваго русскаго разскащика какой-нибудь особой редакціи Gesta Romanorum, гдѣ эта повѣсть могла быть передана съ отиѣнами, приближающими её къ восточнымъ подлинникамъ? Можетъ быть также, что о Gesta Romanorum не слѣдуетъ говорить въ данномъ случаѣ, и слѣдуетъ говорить о какомъ-нибудь другомъ источникѣ южно-русской сказки. Но тогда о мусульманской гипотезѣ не можетъ быть и рѣчи.

III. Бесѣды Викрамидити съ загадочнымъ существомъ, исполненнымъ мудрости. Въ болѣе опредѣленныхъ чертахъ невозможно резюмировать этотъ эпизодъ, стоящій въ легендѣ Викрамидити какъ-то отдѣльно отъ цѣлаго. Невозможно потому въ особенности, что самый эпизодъ сохранился лишь въ двухъ пересказахъ, монгольскомъ и индустанскомъ ¹⁾, и притомъ въ столь разнообразныхъ рецензіяхъ, что общее между ними поневолѣ ограничивается лишь самыми широкими очертаніями. Въ Арджи-Борджи такимъ загадочнымъ существомъ является Дакини (Dakini), въ индустанскомъ разскзѣ—царь Бахубаль. Тамъ и здѣсь роль посредника, открывающаго Викрамидитѣ существованіе Дакини или Бахубала, играетъ провинившійся передъ Викрамидитѣею министръ; тамъ и здѣсь свиданіе послѣдняго съ таинственнымъ совопросникомъ кончается къ общему удовольствію обоихъ.—Еслибы мы хотѣли теперѣ же воспользоваться тѣми пересказами, которыми отразился этотъ эпизодъ легенды въ преданіяхъ евреевъ, египтянъ, мусульманъ и позднѣе въ литературахъ европейскихъ народовъ, мы могли бы наполнить болѣе существенными подробностями тощую канву, къ которой свелся для насъ разбираемый эпизодъ легенды, и, можетъ быть, возстановить его первоначальное содержаніе. Но для этого необходимо было бы принять за доказанную, связь между индѣйскими легендами о Викрамидитѣ и тѣми многочисленными разсказами другихъ литературъ, которые, воспроизводя тоже содержаніе, прикрылись другими именами и обставлены иными историческими отношеніями. Это доказательство я и думаю представить въ слѣдующихъ главахъ. Я оставляю прежде всего на сказаніяхъ о Соломонѣ, на котораго,

¹⁾ Я говорю лишь объ извѣстныхъ мнѣ редакціяхъ Викрамачаритры; переводы на языки бенгальскій, telougu и mahrat мнѣ недоступны.

какъ замѣчено мною выше, перенесено множество чертъ изъ легендарной исторіи Викрамадити. Ходъ изслѣдованія удобно опредѣлится тремя эпизодами, въ которыхъ резюмировалась для меня эта исторія: 1) дѣтство Викрамадити и его суды; 2) борьба съ демономъ и что отъ этого произошло; 3) бесѣда съ мудрымъ со-
вопросникомъ. — Главные пути историческаго перехода легенды съ востока на западъ опредѣлены заранѣе самымъ именемъ Соломона: главная посредствующая редакція предполагаетъ вліяніе библіи. Болѣе мелкія историческія отношенія выяснятся, насколько это возможно, въ самомъ ходѣ изслѣдованія.

II.

Дѣтство Соломона въ русскихъ сказаніяхъ. Его суды въ легендахъ востока и запада.

Въ одной русской повѣсти о дѣтствѣ Соломона разсказывается слѣдующимъ образомъ¹⁾: Соломонъ сынъ Давида и Вирсави, самой любимой изъ 30 женъ царя²⁾. «И какъ будетъ Соломонъ девяти недѣль, и нача глаголати отцу своему, царю Давиду отъ своей мудрости: «Великій государь мой батюшка, царь Давидъ Іе-сіевичь! что есть сіе гаданіе мое? Въ нѣкоемъ градѣ бысть царь велими славенъ зѣло, и бысть у него въ полатѣ 30 птицъ павлиновъ златоперыхъ: изъ тѣхъ павлиновъ по одной брагъ и съ ними потѣшался у себя въ полатѣ своей; изъ тѣхъ птицъ одина

¹⁾ Повѣсти о царѣ Соломонѣ у Тихонравова въ Лѣтописяхъ русск. лѣт. и древн., т. IV; я имѣю въ виду въ особенности вторую повѣсть (стр. 121 — 147), напеч. по рукоп. начала XVIII в., съ картинами, принадлежащей И. Е. Забѣлину. Я могъ также пользоваться копіей съ тойже ркп., обязательно сообщенной мнѣ А. Н. Пыпинимъ.

²⁾ (Соломонъ) «по древнему закону имѣлъ женъ много, 30 царицъ, 70 наложницъ двѣицъ красныхъ». Тихонр. ів., стр. 121. Кн. Царствъ III, 11, 3: «и быша ему женъ начальныхъ семь сотъ и подложницъ триста». Сл. Лавр. лѣт. (П. С. Лѣт. I, 34): «бѣ-бо, рече, у Соломона женъ 700, а наложницъ 300» и Оболенскаго предисловіе къ Лѣтописцу Переяслава Суздальскаго (Временникъ за 1851 г., кн. 9), примѣч. 6-е, съ выдержкой изъ лѣтописца: «и бысть ему женъ веденицъ 7 сотъ, а хотей 300». Сл. тоже преданіе у мусульманъ. Hammer, Rosenöl I, 154.

птица зѣло царю подубилась и мила, и та птица златоперая павла не восхотѣ съ павлиномъ совокупитися и потопталася съ невѣжливую мякиною птицею з гусемъ». Давидъ не понимаетъ этихъ загадочныхъ словъ, значеніе которыхъ раскрывается изъ слѣдующаго эпизода: «И во едино время бысть дѣтищу Соломону въ полатѣ, спящу ему въ колыбели, и ту ночь приде къ матери его, Вирсавіи царицѣ, посацкой человекъ, еврейнъ, и нача ея целовати, глаголюще: «Госпоже, благородная царица Вирсавія! вельми ты миѣ любя и мила, токмо боюся сего царевича Соломона: не престаесть онъ миѣ видѣться во' (сиѣ)». И рече ему царица Вирсавія: «Господине мой любезный! аще ты сего отрока сына моего боюща и не хоцещи со мною любовь творити, и азъ его сегоже часу погублю, дамъ ему отраву смертнѹю». И какъ царица нача блудное дѣло съ тѣмъ мужикомъ творити, и царевичъ Соломонъ изъ колыбели выскочилъ вонъ и закричалъ великимъ гласомъ: «О несытый посацкій мужикъ! не по себѣ еси ты виноградъ щиплешь и садъ батюшкинъ царской крадешь и чужю ниву орешь и на краденой кобылѣ ѣдишь». Сказавъ это, онъ побѣжалъ къ своему «сбережтому боярину» Ачкилу¹⁾, которому отданъ былъ на воспитаніе, легъ около него и неутѣшно плакалъ. «И вставъ царевичъ Соломонъ и поиде ко отцу своему царю Давиду и поклонися ему и рече: «Отче мой, государь царь Давиде! что сіе бысть тому винограду, зѣло цвѣтущу всякими цвѣти различными? всѣ дерева цвѣтоша винограда того, а плода отъ нихъ никогда не было; въ томъ же садѣ бысть древо вельми украшенно паче всѣхъ тѣхъ виноградныхъ дровъ, и берегъ его царь вельми; и то древо принесе ему плодъ — едино червленно яблоко, и царь положи его на златое блюдо и зрѣть на него и тѣмъ себя утѣшалъ. И единымъ днемъ царь тѣшился самъ яблокомъ и положи въ златый ларець до утра; и во едино время учинися въ виноградѣ томъ и, стражемъ винограда того уснув-

¹⁾ Въ другихъ редакціяхъ той же повѣсти: Чкаль (Лѣтоп. русск. лит. ів. I. Повѣсть царя Давида и сына его Соломона премудраго), Ичкаль (Памятники старинной русск. литер. III: Повѣсть царя Давида и сына его Соломона и о ихъ премудрости); Ичкикъ, Ичкиль, Ичкило по ркпс. Барсова, о которой см. ниже.

шимъ, и внезапно вскочи въ виноградъ той смердящій скоть козель и погрызе у винограда любимое древо и оскверни его сланами вонучими?» И рече царь Давидъ сыну своему Соломону: «Мудра вельми твоя рѣчь, сыне мой Соломоне: вся ея разумѣе, токмо древа сего единого не могу разумѣти». И рече царевичъ Соломонъ: «Государь мой батюшка Давидъ! се моя премудрость (рече), буду тебѣ толковати въ предъидущія лѣта возраста моего». И бысть Соломонъ возраста своего трехъ лѣтъ: играющу ему со отроки, боярскими дѣтьми, и нача изъ древа вѣски дѣлати и положи во единъ вѣсокъ на блюдѣ серебряномъ злато, а на другой вѣсокъ на блюдѣ калъ песій....., и перетянудъ калъ тремя златники тяжеже злата. И спросила его мати его: «Почто, сыне мой Соломоне, тако твориши?» И рече ей царевичъ Соломонъ: «Азъ есть сіе тако творю: что на блюдѣ злато, то есть всякія жены разумъ таковъ легокъ, что худше и песія калу; у всякія жены власъ долгъ, а умъ коротокъ». И мати ему противъ тѣхъ рѣчей ничего не отповѣдала, только аки звѣрь лютой спрыхнула зубы своими и поиде ко царю въ полату».

Она рѣшилась извести сына: поручила одному ближнему боярину разыскать подъ рукой мальчика, который бы видомъ походилъ на Соломона; имъ она думаетъ подмѣнить царевича, а дядкѣ Соломона, Ачкилу, велитъ отвести ребенка къ теплому морю, тамъ заколотъ его на берегу и тѣло броситъ въ море, а сердце испечь и принестъ ей. Только послѣ страшныхъ угрозъ со стороны царицы соглашается Ачкило исполнить порученіе; со слезами на глазахъ сообщаетъ онъ о немъ Соломону, который успокоиваетъ его. Вмѣстѣ они идутъ къ теплому морю; на пути Соломонъ указываетъ Ачкилу, какъ выйти изъ бѣды: пусть заколетъ пса и сердце его принесетъ матери — она и съѣстъ его, будто сыновнее; самъ же онъ пойдетъ, куда глаза глядятъ, «въ дальныя незнаемыя грады, веси, питатися Бога ради». Ачкило все исполнидъ, какъ сказано ¹⁾; между тѣмъ, найденъ и маль-

¹⁾ Въ калмыцкой повѣсть Goh-Tschikitu супруга хана, женскій демонъ, принявшій образъ красивой дѣвушки, хочетъ извести дѣтей хана отъ первой жены: сына Goh-Tschikitu и дочь Aerdāni Zāzāk. Сказавшись больною, она говоритъ, что только сердце и легкія дѣтей могутъ излѣчить её. Отецъ соглашается; но дѣти два раза спа

чикъ, точь въ точь похожій на Соломона, сынъ градскаго кузнеца Флиады; его-то Вирсавія и выдаетъ за своего сына; но такъ-какъ онъ не былъ такъ мудръ, какъ Соломонъ, и Давиду это могло показаться за диво, царица велитъ сказать ему, что сынъ его милый «немоществуетъ зѣло люто нѣчто во умѣ своемъ мудрою, иступи ума и бысть безгласенъ».

А царевичъ Соломонъ, шествуя по берегу теплаго моря, пришелъ въ нѣкую весъ, гдѣ нашелъ старика крестьянина, молотившаго на гумнѣ съ своими тремя сыновьями. Здѣсь онъ поселился и тотчасъ же выказываетъ свою мудрость, творить свой первый судъ. Крестьянинъ думаетъ раздѣлить свое имѣніе между сыновьями. «Чада моя возлюбленная! азъ есть старъ, и мати ваша при смерти лежаше; и азъ житіе свое вамъ хочу раздѣлити, чтобы по смерти моей межъ вами злобы не было... Послушайте мене и моихъ словесъ. Аще кто повѣдаетъ мнѣ злату и серебру цѣну, отъ чего сотворено и чимъ сіе взято, тому злато и серебро; а который мнѣ отвѣщаетъ о конехъ, который конь всѣхъ честиѣе и которая скотина человѣка богатѣе и еще скажить мнѣ: съ которою скотиною человѣкъ говоритъ и въ которой скотинѣ человѣкъ опочиваетъ: — тому и скотина вся; и еще кто отвѣдаетъ мнѣ: сколько въ которомъ хлѣбѣ зеренъ, тому и хлѣбъ весь». — Когда дѣти не могутъ отвѣтить на вопросы

сены отъ смерти служителями, которые обманываютъ мачиху, принося ей сердце и легкія собаки. Впослѣдствіи Goh-Tschikitu возвращается изъ изгнанія и убиваетъ демона. См. В. Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken*, 4-г Theil: Goh-Tschikitu, eine Religionsurkunde etc.; особенно стр. 58 и 64.— Въ соломоновой сагѣ это употребленіе въ пищу части-какого-нибудь животнаго — несомнѣнно древняя черта. Въ латинскомъ діалогѣ Соломона и Маркольфа она также встрѣчается, только въ другомъ примѣненіи. Соломонъ спрашиваетъ Маркольфа: «Unde tibi versutia haec venit? Marc. respondit: Tempore David patris tui, cum essem infantulus medici patris tui, quodam die pro agendis medicinis unum vulturem acceperunt: et cum singula membra necessitatibus expendissent, Betsabea mater tua cor illius accepit, et super crustam ponens, in igne assavit, ac tibi comedere dedit, mihi que qui tunc in coquina eram, crustam post caput projecit. Ego vero crustam (corde) vulturis perfusam comedi: et inde, ut spero, versutia mea venit, sicut et tibi pro cordis comestione sapientia». См. также Benfey, *Pantschatantra I*, §-175.

отца, Соломонъ помогаетъ имъ, подь условіемъ, чтобъ они назвали его старшимъ братомъ. Онъ велитъ прежде всего кинуть жребій, по которому большому сыну достался хлѣбъ, среднему — золото и серебро, меньшему — кони и скотина. Затѣмъ онъ толкуетъ поряду загадки старика. «Злато сотворено отъ царскихъ очей: всему богатству царь злато украшеніе, всякаго человѣка честь; а серебро отъ неправды и мзда есть: одинаго человѣка богатитъ, а другаго разоряетъ; сія есть, — разбой и татьбу подымаетъ, тѣло веселитъ, а душу его во адъ сводитъ, въ муку вѣчную». — «Человѣкъ говоритъ со скотомъ съ конемъ, онъ какъ ржежъ; возникъ всякое число работаетъ на немъ или ино что творитъ, а покарятся кони коню ослятѣ, что онъ всѣмъ конемъ глава. А въ скотину человѣкъ живъ входитъ и наки исходитъ, то есть скоть овець; сего людіе всякого заколаютъ, а мясо снѣдаютъ, а въ кожу весь облачается и главу, и руцѣ и нозѣ; потомъ человѣкъ въ нея входитъ и наки исходитъ, когда на опочивъ разоблачится; потомъ человѣкъ опочиваетъ на скотинѣ: крылатыхъ гусей человѣцы убиваютъ, мясо снѣдаютъ, а перія употребляютъ, — перины дѣлаютъ и на нихъ опочиваютъ». — «Счетъ хлѣбу твоему у человѣка зубы во ртѣ: сколько человѣкъ зубами откусить хлѣба, — сколько было зеренъ въ кускѣ, по стольку и пожуешь: много укусить, много и жуешь, только безъ хлѣба ниже».

Пораженный мудростью мальчика, крестьянинъ «падъ на ногу Соломону царевичу и съ женою своею и съ дѣтьми, и вопроса его о имени. И рече Соломонъ: «Имя мое — Разумникъ нарицаюся». И нарече его крестьянинъ въ дому своемъ быти наставникомъ, и бысть радость велія въ дому крестьянскомъ о царевичѣ Соломонѣ....»

«И началъ царевичъ Соломонъ суды творити: собравъ крестьянскихъ дѣтей множество отроковъ, а самъ царемъ у нихъ бысть; а иныхъ дѣтей воеводами поставяюще, а иныхъ въ суди; а иныхъ служивыми людьми постави и службники. И потомъ возгради себѣ градъ въ древесѣхъ плетеныхъ весьма мудро; и посылаше тоя вси жители многія и начальники и помѣстники; и узрѣвше людіе Соломонову мудрость... и начаша къ нему приводити дѣтей своихъ въ наученіе витежскому дѣлу, и собрашася къ нему всякихъ дѣтей многое множество».

Когда умеръ старикъ крестьянинъ, онъ заказалъ своимъ дѣтямъ держать Соломона въ чести, какъ наставника и учителя. Черной работы онъ не зналъ, а работать ему хотѣлось; онъ и предложилъ братьямъ: «стану азъ вамъ скотину вашу и кони пасти... Взя скотину и кони и погна въ поле. И бысть вещь предивная, яко кони и скотину пасти день, а въ вечеру суды судить войску своему и со отроки крестьянскими игры творяще».

Между тѣмъ Давидъ начинаетъ подозрѣвать, что мальчикъ, котораго выдаютъ ему за Соломона, не сынъ его, и застраченный имъ Ачкило раскрываетъ ему все дѣло. Тогда онъ посылаетъ Ачкилу отыскать царевича, «и съ нимъ златую корету, отъ самаго царя, искуснаго злата. И рече ему: «Аще который человекъ пастухъ въ замори, и сей да сядетъ въ сію мою корету и прїѣдетъ ко мнѣ; аще ли не сыщется сего, то скорою смертію умрешя». — Долго искалъ Ачкило; однажды прилучилось ему ѣхать мимо той самой веси, гдѣ жилъ царевичъ Соломонъ. «И видѣ посолъ пастуха млада, пасуща и невѣжливо творяща противъ посла: самъ хлѣбъ ясть, и сяде къ пущати, испустивши к...», начавши бити. Ему же послу зрящу на него, и не позна его. Царевичъ же Соломонъ узна боярина своего Ачкилу и смутися сердцемъ своимъ зѣло; и рече посолъ къ царевичу Соломону: «Почто ты, пастухъ, невѣжливо творишь, увидя насъ, такихъ честныхъ людей?» И рече ему царевичъ Соломонъ: «Не тотъ невѣжа, кто тако творить; тотъ невѣжа, кто насъ тако осуждаетъ... Не азъ сіе сотворилъ, но Богъ создалъ тако перваго человека Адама, и по Адамѣ мы такожь творимъ; то есть, и азъ творю не худое, но доброе: новаго прибавилъ, а старины изъ себя убавилъ. А съ недруги своими управляюся». И тутъ посолъ подивися мудрому его отвѣту и показа ему посолъ корету златокованную; вопросы о царствѣ коретѣ: «что цѣна ей?» Онъ же, вынявъ изъ пазухи хлѣбъ, и рече имъ: «Господа мои, царскія бояра! Скажите царю своему Давиду: коретѣ его цѣны нѣсть, потому что корета сія не искусна; а сему укругу хлѣба всего паче тысящъ злата и сребра: аще въ его царствѣ злата и сребра не будетъ, да хлѣба много будетъ, живы будете во вѣки: аще сего хлѣба не будетъ, то живъ человекъ не будетъ».

Ачкило удаляется, не признавъ Соломона. Царю онъ говорить, что царевича ему не удалось найти: «токмо въ нѣкоей вѣси младое дѣтище пасеть кони и скотину и сказа намъ таия мудрыя словеса». Онъ передаетъ ихъ Давиду. «И радостень бысть царь Давидъ вельми: «во истинну сынъ мой есть царевичъ Соломонъ! почто вы его не взяли»? И онъ снова снаряжаетъ тѣхъ-же пословъ, чтобы они привели къ нему, во что-бы то ни стало, пастуха Соломона.

«И какъ прѣйхавши въ ту вѣсь, ко царевичу Соломону, а ему пасущу кони и скотину. И сотворшу царевичу Соломону въ лозіяхъ сплетенъ градъ, башни сдѣланы и поставлены пушки во вратѣхъ древяны, и по стѣнамъ также пушки древяныя и бердыши древяныя и копія все древяное; и самъ сидитъ во градѣ, аки царь. И бысть у него судебный престолъ, и сяде на него и взя жезлъ въ руку свою. Послы же подъѣхаша тайно подъ градъ, восхотѣша мудрости его Соломоновой видѣти».

Они присутствуютъ на его второмъ судѣ, о которомъ разсказывается слѣдующее: «И бысть божиимъ повелѣніемъ, учинися въ то же время во стадѣ его: восхотѣ конь поняти себѣ кобылицу и понялся съ нею и приживе жребя; и еще кобылицѣ носящей во чревѣ жребя, и прискочи иный жеребецъ и отня у того жеребца кобылицу и нача съ нею жити. И прискочи той жеребецъ во градъ къ царевичу Соломону, который прежде съ кобылицею понялся, и паде предъ царевичемъ Соломонъ на колѣни своя, вельми ржуца. Царевичъ Соломонъ, аки человекъа его вопрошая, и жеребецъ ему со слезами отвѣща. Возставъ царевичъ Соломонъ и нача коней кликать по имени и жеребца сильнаго, и кобылицу. И прискакаша кони вси во градъ и стояша вси со страхомъ предъ нимъ. Царевичъ же Соломонъ сяде на престолъ своемъ и нача судити ихъ, вопрошая ихъ аки человекъа праведно и разумно. И прежде жеребецъ противу его проржаху единъ по еднему, и кобылица паде на ногу свою, умильно ржуце, и потомъ вси кони громко закричаша и падоша вси предъ нимъ на колѣни своя. И царевичъ Соломонъ возста, взя узду и нача жеребца сильнаго вознудати; онъ же, аки немощень, главу свою повѣсилъ и яко человекъкъ повинуюся судиі своему. И привяза его къ столбу, во градъ на то учиненному, и сяде на престолъ сво-

емъ, взя жезлъ свой, аки судія истинный. И посломъ-же зрящимъ тайно и ужасающимся, а немогущимъ терпѣти царевича Соломона, и рече царевичъ Соломонъ конемъ: «Послушайте, кони, суда божія. Блуднику и прелюбодѣю судить Богъ: аще кто у жива мужа жену отъиметь, и тотъ достоинъ суда, а по суду казни градскія». И повелѣ двумъ жеребцамъ съ одну сторону стати и еще двоимъ жеребцамъ съ другую сторону, и повелѣ бити немилостивно конямъ задними ногами. И начаша кони бити жеребца немилостивно задними ногами и прибиша его, что насилу дышуща, и потомъ простиша его. Жеребець-же едва возста отъ земли и падоша ему на колѣни своя вси кони и побѣгоша въ поле».

Слѣдующій судъ—третій, которому послы были свидѣтелями, сходенъ по содержанию съ предъидущимъ: «Тогда прииде корова ревуща збѣло ко царевичу Соломону, рыча: во стадѣ быкъ збѣло великъ и силенъ и совокупися съ нею и зачала отъ него теленка, и пришедъ той же быкъ восхотѣ съ нею еще пребыти; она же отбиваяся отъ него и не восхотѣ съ нимъ во вторый; и тотъ быкъ, ударя корову во бокъ, и вышибъ теля изъ коровы недоношеное время». И его положено также наказать, какъ жеребеца на прошломъ судѣ.

Послы не надивятся мудрымъ рѣшеніямъ, Ачкило даже «прискочи къ царевичу Соломону во градъ и поклонися ему до земли; и рече ему царевичъ: «Брате посолъ! Не гораздо дѣлаешь, не посольски творишь: не вѣжливо во градъ входишь, аки къ деревенскому мужику въ пустую избу. А у меня здѣсь градъ, а во градѣ сидитъ судія воевода, а за то невѣжество несмысленные люди въ борзѣ погибають. Аще бы ты посолъ отъ царя своего пришелъ ко граду, и ты бы гонца предъ себя прислалъ: подобаетъ послу, не доѣзжа за три поприща, гонца во градъ прислать, чтобъ царь града того на стрѣтеніе къ послу чиномъ воинскихъ людей изготавилъ. Азъ есмь младъ во градѣ единъ, токмо божіе повелѣніе створю и царскій чинъ исполняю». И посолъ бояринъ Ачкило поклонися ему до земли: «Прости мя, господине! Виновенъ есть предъ тобою». И онъ подаеть ему грамоту отъ царя Давида: царь писалъ ему, какъ своему возлюбленному сыну, котораго онъ потерялъ грѣхъ своихъ великихъ ради; такъ отырылъ ему гласъ божій; если онъ дѣйствительно сынъ его —

пусть проявитъ свою мудрость. Давидъ посылаетъ ему загадку: «что есть въ моемъ государствѣ, среди моего града Іерусалима, стоитъ древо златолиственное; на томъ дрѣвѣ было яблоко, златомъ украшенно; а верхъ у того древа аки солнце сіяетъ; а по сучьямъ цвѣты и каменіе самоцвѣтное; кругомъ древа выросла пшеница бѣлая, а кругъ того града Іерусалима выросла рожь въ полѣ сильна? И ты о той моей повѣсти съ посломъ моимъ дай отвѣтъ». И рече царевичъ Соломонъ царевымъ посламъ: «Послушайте, послы, и скажите отвѣтъ мой царю Давиду. Во градѣ Іерусалимѣ стоитъ древо златолиственное: то есть, отъ града Іерусалима; а верхъ у него сіяетъ паче солнца,—то есть, самъ царь праведнымъ судомъ сіяетъ; а что у того древа подъ сучьямъ каменіе самоцвѣтное, то есть его бояра вѣрныя; а что у коренія пшеница бѣлая, то есть градскіе жители; а что есть кругомъ града зернами посѣяна рожь сильна,—то есть православное христіанство. И скажите царю Давиду сію рѣчь отъ меня: что сынъ твой Соломонъ въ третіе лѣто будетъ предъ тобою и явится тебѣ въ тайнѣ; а сегодня азъ не ѣду къ нему».

Соломонъ дѣйствительно возвращается къ отцу лишь позже, послѣ приключеній, которыя открываютъ новый поворотъ въ легендѣ, и потому должны быть рассмотрѣны особо. На одинъ эпизодъ будетъ, впрочемъ, указано въ концѣ этой главы. Позднѣе легенда рассказываетъ еще о двухъ судахъ Соломона, рѣшенныхъ имъ, когда онъ былъ уже дома; одинъ изъ нихъ (четвертый)—извѣстный изъ библіи судъ о двухъ матеряхъ и ребенкѣ; другой (пятый) о женщинѣ, корабельщикахъ и вѣтрѣ. Мы разберемъ подробно содержаніе судовъ, которые приписываются Соломону; но прежде отладимъ себѣ отчетъ въ общемъ ходѣ той части легенды, съ которой читатель только что познакомился. Она рассказываетъ о дѣтствѣ Соломона, и почти тоже, что мы слышали о дѣтствѣ Викрамидити. Тотъ и другой покинуты своими родителями вскорѣ послѣ рожденія; одинъ по подозрѣнію отца, другой матери. Оба обречены на смерть и оба спасены тѣмъ, что Ачмло и министры въ монгольской Викрамачаритрѣ отказываются исполнить порученную имъ казнь. Очутившись въ измѣнной долѣ оба проявляютъ свою мудрость: Соломонъ-пастухъ собираетъ вокругъ себя мальчиковъ, среди которыхъ играетъ роль царя,

творить суды и расправу, на которой незамѣтно присутствуют посланные отца. Но тоже самое рассказывается въ Арджи-Борджи и въ индустанской хроникѣ Mri Cheri Ali Afsos'a о мальчикѣ-царѣ, на котораго, какъ я замѣтилъ, перенесена тамъ и здѣсь роль Викрамадитьи. Какъ послѣдній признанъ отцемъ и возвращается къ нему, послѣ того, какъ объяснилъ загадочное пророчество, которое мотивировало его изгнаніе—такъ и пастуху-Соломону отецъ предлагаетъ загадку, отъ разрѣшенія которой зависить раскрытіе—сынъ онъ его или нѣтъ. Разница представляется въ томъ, что Викрамадитью велитъ забросить и убить его отецъ, запуганный темнымъ предсказаніемъ, тогда какъ Соломона преслѣдуетъ мать, нарисованная вообще очень темными красками. Послѣднее обстоятельство объясняется тѣмъ исключительнымъ мѣстомъ, которое легенды о Соломонѣ заняли въ древнерусской и въ западныхъ литературахъ: онѣ сразу попадаютъ тамъ въ ту литературную струю, лучшимъ выраженіемъ которой были притчи о злыхъ женахъ. Это направленіе отразилось, какъ мы увидимъ дальше, на всемъ циклѣ Соломона и Морольфа, а у насъ создало типъ Вирсави и еще болѣе типъ похотливой жены Соломона. Этимъ-же позднимъ литературнымъ приуроченіемъ на новой почвѣ объясняется большое развитіе въ нашихъ и западныхъ легендахъ о Соломонѣ элемента загадки, препирательства мудростью, хотя и здѣсь основные мотивы слѣдуетъ искать въ восточныхъ первообразахъ. Укажу покаместъ на то загадочное предсказаніе, которое такъ просто разрѣшилъ Викрамадитья монгольскаго пересказа.

Обратимся теперь къ судамъ Соломона. Русская легенда рассказываетъ о пяти судахъ; я присоединяю къ нимъ другіе, извѣстные мнѣ изъ другихъ источниковъ русскихъ и западныхъ, равно какъ изъ мусульманскихъ легендъ о Соломонѣ.

1. Судъ о золотѣ, скотѣ и хлѣбѣ. Рассказъ легенды очевидно очень поздній; забыть первоначальный смыслъ суда, который получилъ форму какого-то пренія — загадками. Къ счастью сохранилась болѣе древняя редакція суда въ хронографѣ ¹⁾ и нѣ-

¹⁾ Напечатана у А. Попова, Хронографы 1, b, 173 seqq. Нач.: «Бысть нѣкто мужъ, имѣя у себя три сына».

сколькихъ спискахъ толковой Палеи, между прочимъ въ спискѣ 1494 года ¹⁾. Я не буду останавливаться на характеристикѣ литературнаго сборника, самое названіе котораго *Παλαία*—обличаетъ его византийское происхожденіе. Содержаніе его могло проникать къ намъ очень рано, въ самомъ началѣ нашей письменности, вмѣстѣ съ южно-славянскими переводами, принесшими намъ такое богатство отреченной поэзіи и болгарскія басни, которыми такъ долго было суждено пробавляться поэтическому творчеству русскаго народа. Востокъ, Византія, отреченная литература болгарскихъ богомиловъ—мы можемъ теперь же установить общіе пути, по которымъ приходили къ намъ, вмѣстѣ со многими другими, и сказанія о Соломонѣ. Вотъ рассказъ Палеи о первомъ судѣ Соломона: «Въ дни еврейскаго царя Соломона бысть мужъ имѣя 3 сыны. Внегдаже оумираа мужъ оный и призва къ себѣ сыны свои и рече имъ: имамъ скровище въ земли въ томъ мѣсте—имя рекъ—, три споуды (въ хронграфѣ: три ковчега, лунна), стоущи друугъ на друузѣ горѣ; а по смерти моеи вамъ сіе: возми старѣйшей врхнее, а середней среднее, а исподнее меньшій. По оумертвиі же отца ихъ отъры скровище оно предъ людьми, и бысть врхнее полно злата, а среднее полно костей, а исподнее полно пръсти. Бысть же бо межъ ими сваръ и брань, и оны ркоущи: ты ли еси единъ оу отца смнѣ, еже злато возмеша, а мы сице не сынове? И идоша на прю къ царю Соломону и сказаше емоу яже о себѣ. Царь же Соломонъ разоудивъ ихъ: иже зъ златомъ—то старѣйшему, а иже что съ скотомъ или челядью, то среднему по разоуму кости; а иже что вино-

¹⁾ По этому списку напечатаны «Соудове Соломона» у Пыпина, въ Пам. Стар. Русск. Лит. III, стр. 56—57; по списку толковой Палеи XVI в., принадлежавшей Царскому, нынѣ библиотеки Уварова № 85—у Тихонравова Памяти. отреченной русск. литер. I, стр. 259—268. Кроме того я пользовался ркпс. погодинской Палеи XVI вѣка, № 1435 (нынѣ Публ. Библ.). Нашъ судъ стоитъ вездѣ первымъ (Погод. Палея, л. 341 об.). Я слѣдую тексту Тихонравова (сл. тотъ же текстъ у Буслаева, Христом. для средн. учебн. заведеній, стр. 158). Ср. Горскаго и Невоструева, Описаніе IV, № 326, стр. 682. О другихъ ркпс. судовъ см. Пыпина, Очеркъ литер. исторіи и т. д., стр. 117—118.

грады и нивами и животомъ—то меньшему. ¹⁾ И рече имъ: «отецъ вашъ былъ моужъ моудръ и раздѣли вы и за живота».

Никто не усумнится признать въ этомъ судѣ—мудрое рѣшеніе, которое въ санскритской Викрамачаритрѣ произноситъ Саливахана. Оно передается не о Викрамидитѣ, ²⁾ но помѣстилось въ его легендѣ; обстоятельства и подробности одни и тѣже. Въ судѣ Саливаханы Бенфей склоненъ усмотрѣть прототипъ тѣхъ многочисленныхъ рассказовъ о ларцахъ съ загадочнымъ, иногда неизвѣстнымъ содержаніемъ, которое необходимо истолковать, а иногда и угадать, какъ напр. въ легендѣ о Варлаамѣ и Иосафатѣ, христіанской передѣлкѣ буддистскаго оригинала: здѣсь дѣло идетъ о четырехъ ковчезцахъ, изъ которыхъ два позолоченныхъ, съ золотыми замками, и два деревянныхъ, вымазанныхъ дегтемъ и связанныхъ веревками; первые наполнены гнилыми костями, вторые—драгоценными камнями и мастиами—и это надо угадать. Это не мѣшаетъ отнести къ одному и тому же кругу какъ этотъ рассказъ, такъ и судъ Саливаханы; кто знакомъ съ физиологіей сказокъ и странствующихъ повѣстей, знаетъ, что дифференціація сказочныхъ мотивовъ обыкновенно не останавливается на такихъ мелочныхъ разностяхъ и заходитъ далѣе. Такъ напр. въ русской легендѣ о дѣтствѣ Соломона, вызвавшей этотъ разборъ, забыты самые ковчезцы, несомнѣнно присутствовавшіе въ болѣе древнемъ пересказѣ, и дѣло ограничено мудрствованіемъ Соломона по поводу предложенныхъ ему вопросовъ. Самые вопросы мотивированы какъ-то неловко, замѣтна неискusstная спайка, гдѣ первоначальная редакція представляла очень картинный эпизодъ.

Легенда или судъ о ларцахъ былъ популяренъ на Востокѣ, откуда проникъ и въ западную литературу. Пересказы представляются разнообразныя, узнаваемые порой лишь по общимъ семейнымъ чертамъ. Такова редакція тамульскаго сказочнаго сборника *Cathamanchari*, редакція вѣроятно довольно древняя, потому что ея первая половина встрѣчается уже въ *Çukasartati*. Рассказывается объ одномъ царѣ Пандіевъ (*Pāndya*), къ которому жена

¹⁾ Въ Хронографѣ яснѣе: «а что кости—то скотъ и челядь - всё среднему; а что земля—то земля и осла и винограды—меньшему».

²⁾ Сл. впрочемъ стр. 35, прим. ¹⁾.

приставала съ вопросомъ: почему онъ такъ щедръ къ своему министру, который помогаетъ ему только словомъ, и, на оборотъ, такъ мало получаетъ работникъ, трудящійся день и ночь. Царь готовъ объяснить ей это на примѣрѣ: беретъ двѣ коробочки, куда вкладеть нѣсколько волосъ и пепла, закрываетъ ихъ и одну отдаетъ министру, другую—солдату: пусть отнесутъ ихъ такому-то и такому. Министръ исполняетъ свое порученіе; когда царь, къ которому адресована была посылка, раскрылъ коробочку, онъ пришелъ въ недоумѣніе. «Это что значить?» спросилъ онъ гнѣвно. Министръ тотчасъ-же нашелся, хотя тутъ же впервые познакомился съ содержаніемъ послыши: «Ваше величество, сказалъ онъ, мой повелитель недавно приносилъ жертву; тогда ему явился духъ, который далъ ему нѣсколько пепла и волосъ изъ своей косы; царь посылаетъ вамъ частицу: это подарокъ спасительный; берегите его». Услышавъ это объясненіе, царь отдалъ министру и его повелителю послалъ драгоцѣнности. Такое-же точно порученіе дано потомъ и солдату: но когда содержаніе коробочки обнаружилось внезапно и онъ услышалъ грозный вопросъ, онъ смутился и не нашелъ отвѣта. Его побили и прогнали со стыдомъ. Кто изъ обоихъ заслуживаетъ большаго жалованья? спрашиваетъ подъ конецъ царь.

Въ разсказѣ 52-й ночи *Çukasartatî* говорится только объ одномъ ларцѣ съ пепломъ и о находчивости посланнаго ¹⁾. Оно напоминаетъ Бенфею изворотливаго *frate Cipolla* въ новеллѣ Боккаччо (*Dec. Giorn. IV пов. 10*); онъ обѣщаетъ благочестивымъ людямъ показать перо архангела Гавриила, которое хранилъ въ коробѣ; пересмѣшники выкрали перо и на его мѣсто насыпали углей. *Cipolla* открываетъ подлогъ, когда его уже нельзя было поправить и народъ собрался смотрѣть на святыню; но монахъ тотчасъ спохватился и объявляетъ во всеуслышаніе, что это частица отъ тѣхъ углей, на которыхъ жарили Св. Лаврентія.

Это, впрочемъ, лишь разрозненная черта изъ суда надъ таинственными ларцами, распространеніе котораго въ европейской по-

¹⁾ О восточныхъ пересказахъ нашего суда см. Benfey, *Pantschantra. I*, стр. 407—410.

вѣсти и фавлю прослѣдилъ Сирокъ ¹⁾. Намъ онъ всего болѣе из вѣстенъ изъ того эпизода венеціанскаго купца, для котораго Шекспиръ воспользовался любимымъ мотивомъ легенды. Помните, отъ чего поставлена въ зависимость рука Порціи? Претенденты на нее должны угадать, въ какомъ изъ трехъ ларцовъ заключенъ ея портретъ — тому она и достанется; въ другомъ они найдутъ голый черепъ, въ третьемъ — шутовскую рожу. Вѣшній видъ ящичковъ заставляеть претендентовъ ошибаться и они, кромѣ Бассаніо, заключаютъ о ихъ содержаніи не такъ, какъ бы слѣдовало. Первый ящикъ.

Изъ золота; написано на немъ:

«Кто выбереть меня, тотъ все добудеть.

«Чего желаетъ множество людей».

Второй—изъ серебра: на этомъ надпись:

«Кто выбереть меня—приобрѣтетъ

«Всѣ то, чего заслуживаетъ онъ».

Послѣдній—весь свинцовый, и на немъ

Тяжелая, какъ самый ящикъ, надпись:

«Кто выбереть меня—все долженъ дать

«И всѣмъ рискнуть, что только онъ имѣетъ» ²⁾.

Въ послѣднемъ и находится роковой портретъ. Непосредственнымъ источникомъ шекспировскаго эпизода считается рассказъ англійскихъ *Gesta Romanorum* № 99. Императоръ Ансельмъ пытается дочь короля Апуліи—достоивали ли она быть женою его сына; онъ велитъ поставить передъ нею три ларца. Одинъ золотой, украшенъ драгоценными камнями—и наполненъ иставшими костюмами; надпись: «кто меня выбереть, получить по заслугамъ.» Другой серебряный и также украшенъ; онъ наполненъ землею и носить надпись: «кто меня изберетъ, тому достанется, чего тре-

¹⁾ К. Simrock, *Die Quellen des Shakspeare* 2-e. Aufl. т. I, въ комментаріяхъ къ Венеціанскому купцу, стр. 205 — 212 и 244 — 254. Сл. Landau, *Die Quellen des Decamerone* 66, 73, 105, и Dunlop-Liebrecht, стр. 250 b—251 a.

²⁾ Пареводъ Вейнберга, стр. 361 (Шекспиръ въ переводѣ русск. писателей, томъ III).

буеть природа. > Третій—свинцовый, содержаъ золото и драгоценныя камни, и на немъ читалось слѣдующее: «Кто меня избереть, обрѣтетъ, что назначено самимъ Богомъ». Царевна его и выбираетъ.

Въ латинскихъ *Gesta Romanorum*, сар. 109, выборъ иначе мотивированъ и рассказъ другой. Скупой кузнецъ накопилъ денегъ, которыя держитъ въ выдолбленномъ стволѣ. Однажды разлилось море, на берегу котораго онъ жилъ, и унесло стволъ. Перенялъ его одинъ добрый человекъ, жившій далеко оттуда и содержащій гостинницу; принимаясь колоть дерево, онъ находитъ деньги, которыя откладываетъ въ сторону—авось отыщется владѣлецъ. Кузнецъ въ самомъ дѣлѣ является и рассказываетъ о своемъ несчастіи. Тогда у хозяина гостинницы является мысль—испытать, въ томъ-ли божья воля, чтобъ онъ возвратилъ деньги ихъ владѣльцу. Онъ велитъ сдѣлать три пирога: въ одинъ запекаетъ землю, въ другой—кости мертвыхъ, въ третій найденныя деньги. Кузнецу онъ говоритъ, что это пироги съ мясомъ; пусть возьметъ себѣ, какой хочетъ. Кузнецъ выбираетъ чтѣ потяжелѣе—а онъ былъ съ землей; коли этого ему не хватитъ, онъ возьметъ и другой—и онъ указываетъ на тотъ, чтѣ съ костями. Хозяинъ гостинницы видитъ въ этомъ персть Божій, вскрываетъ всѣ три пирога и къ великому ужасу кузнеца раздаетъ его деньги нищимъ. Совершенно такой же рассказъ встрѣчается въ еврейскихъ сказкахъ ¹⁾; эпизодъ о деньгахъ, таинственнымъ образомъ возвращающихся къ ихъ владѣльцу, принадлежитъ къ лучшимъ новелламъ *Anvâg-i-Suhailî*; но выбора между ящиками или сосудами неизвѣстнаго содержанія—нѣтъ ²⁾.

Близокъ къ редакціи латинскихъ *Gesta*, 65 рассказъ въ *Centio novelle antiche*. Во время войны французскаго короля съ графомъ фландрскимъ двое нищихъ спорятъ у королевскаго дворца: одинъ говоритъ, что побѣдитъ король, другой—что тотъ, кому Богъ велитъ. Король приказываетъ своему сенешалу изготовить два бѣлыхъ хлѣба: въ одинъ запечены десять золотыхъ, другой пустой; пер-

¹⁾ Tendlau, *Fellmeiers Abende*, № XXXIII: Wer es haben soll, der bekommt's.

²⁾ Benfey, *Pantschatantra*. I, pp. 604—605.

вый отданъ нищему, который сулилъ побѣду его величеству, другой—другому. Тотъ, кому достался пустой хлѣбъ, въ тотъ-же вечеръ поужиналъ имъ съ своей женою и такъ разлакомился, что на слѣдующее утро послалъ жену къ товарищу купить у него его коровай, въ случаѣ если онъ еще не съѣлъ его. А тотъ, какъ нарочно, поберегъ его для продажи и уступаетъ за четыре парижскихъ гроша — а вмѣстѣ съ нимъ и десять золотыхъ, о существованіи которыхъ онъ не зналъ. Оно и вышло, что надо всѣмъ и во всемъ божья воля. Пфейфферъ (*Altdeutsches Uebungsbuch zum Gebrauch der Hochschulen*, Wien 1866) сообщаетъ два нѣмецкихъ пересказа этой повѣсти, въ которыхъ можно присоединить еще Pauli, Schimpf und Ernst (cap. 326 изд. Oesterlei); здѣсь даже сохраненъ первоначальный смыслъ суда, въ ближайшемъ соотвѣтствіи съ латинскими *Gesta*, и если въ одномъ короваѣ запечено золото, то въ другомъ кости мертвыхъ. Симрокъ сближаетъ съ этой редакціей извѣстный эпизодъ съ хлѣбами въ латинскомъ Рудлибѣ.

Мнѣ еще остается сказать нѣсколько словъ о новеллѣ Боккаччо (Dec. X, 1), которую долго считали, хотя безъ большаго основанія, источникомъ приведенной сцены изъ Венеціанскаго купца. Испанскій король Альфонсъ даритъ и награждаетъ не по заслугамъ; такъ рыцаря Руджери, совершившаго для него славные подвиги, онъ отпущаетъ отъ себя, подаривъ ему всего одного мула. Сдѣлалъ онъ это не потому, чтобъ не признавалъ достоинствъ Руджери, а такова ужъ доля рыцаря, что ему не получать болѣе цѣннаго подарка. Король беретъ доказать на опытѣ этотъ приговоръ судьбы: онъ ведетъ Руджери въ залу, гдѣ стоятъ два запертыхъ ящика; въ одномъ изъ нихъ находится царскій вѣнецъ, скипетръ и держава, множество драгоценностей, коколь, поясовъ и т. п.; другой наполненъ землею. Пусть выберетъ между ними и онъ увидитъ, кого ему слѣдуетъ обвинять въ неблагодарности: короля-ли, или свою собственную судьбу. Руджери въ самомъ дѣлѣ выбираетъ ящикъ съ землею. Тотъ же рассказъ встрѣчается, по замѣчанію Денлопа, съ обстоятельствами боккаччевескй новеллы въ *Speculum Historiale* (l. XIV, f. 196 Ven. 1591) и въ *Confessio Amantis Gower'a* (l. 5), который называетъ своимъ источникомъ какую-то хронику, *сronikil*. См. также *Li dis dou roi*

et des hiermittes, Jean'a de Condé, въ извлеченіи Тоблера (Le dit du Magnificat von Jean de Condé въ Jahrb. f. rom. u. engl. Literatur II, 1, стр. 85—86) и въ изданіи Scheler'a: Dits et contes de Baudouin de Condé et de son fils Jean de Condé.

2 и 3 суды: О двухъ жеребцахъ и кобылицѣ; о двухъ быкахъ и коровѣ. — Восточныхъ пересказовъ этихъ судовъ я не знаю; очень можетъ быть, что создались они уже на почвѣ талмудическихъ повѣрій о властвованіи Соломона надъ звѣрьми ¹⁾— повѣрій, принятыхъ въ мусульманскія легенды, и съ другой стороны вошедшихъ въ составъ тѣхъ христіанскихъ апокрифовъ, византийскихъ и латинскихъ, которые подъ именемъ Соломона познакомили западъ и славянскій міръ съ старымъ сказаніемъ о Викрамидитѣ. — Въ русской сказкѣ о царѣ Соломонѣ ²⁾, очевидно книжного происхожденія, приемышь кузнеца, пастухъ Соломонъ, также играетъ съ ребятами въ царя и повелѣваетъ лягушками. «Что мы стережемъ,» говоритъ онъ ребятамъ. «Давайте, кто у насъ будетъ царь?». Они согласились. «Какъ же это сдѣлать?— Вотъ тамъ въ рѣкѣ лягушки квачуть; у кого перестанутъ квакать, тотъ будетъ царемъ!»— Ребята по одному подходятъ, говорятъ: «Молчать, проклятая тварь, я вамъ пришелъ царь!» А лягушки всё квачуть. Вотъ до него (до кузнецова сына) дѣло дошло. Онъ пришелъ, говоритъ: «Молчать, проклятая тварь, я вамъ пришелъ царь.» Онѣ и замолчали; это имъ такъ пришлось замолчать—то! Они (мальчики) въ другой разъ также сдѣлали; опять до него дошло; какъ онъ сказалъ, онѣ опять замолчали. И въ третій разъ тоже ³⁾. Онъ и сталъ царь и прозвался Соломонъ».

4 судъ: О двухъ матеряхъ и мертвомъ ребенкѣ. Извѣстный библейскій судъ, рассказанный въ 3-й книгѣ Царей I, 16—28.

¹⁾ Еврейская сказка у Tendlau, Fellmeiers Abende etc. Der Alte und die Schlange (стр. 77—81) передаетъ содержаніе извѣстной эзоповой басни о крестьянинѣ и змѣѣ, причѣмъ судьей является мальчикъ Соломонъ. Замѣтимъ къ Benfey, Panchatantra I, § 36, стр. 113 и слѣд., что форма еврейской басни приближается къ восточнымъ пересказамъ этого мотива, собраннымъ у Бенфея.

²⁾ Худякова, Великорусскія сказки. I, № 80.

³⁾ Варіантъ: во второй разъ мальчики закричали лягушкамъ: квакайте; тѣ послушали только кузнецова сына.

Наша повѣсть измѣнила его только въ томъ смыслѣ, что о заспанномъ младенцѣ нѣтъ рѣчи, и дѣло разсказывается такъ: «Бысть у нѣкоего евреяна народися дѣтище въ дому, и прилучися сосѣдовой женѣ въ томъ дому быти; чадѣ у нея не бысть. И быша рожденію младенцову, уснувшѣ матери и всѣмъ въ домѣ, и прибѣжа ноцію сосѣдова жена и украде дѣтище и принесе въ домъ свой» и т. д. ¹⁾. И этотъ судъ помѣщенъ въ Палеѣ, слѣдующей здѣсь ближе библейскому тексту ²⁾.

Въ Викрамачаритрѣ этого суда намъ не встрѣтилось; но онъ несомнѣнно индѣйскаго происхожденія и могъ передаваться о Викрамадितѣѣ, какъ и о другомъ лицѣ. Въ Винаѣ, второмъ отдѣлѣ священныхъ писаній буддистовъ, помѣщены два относящихся сюда разсказа. Въ одномъ мѣстѣ говорится о человѣкѣ, оставившемъ на берегу обувь, которая украдена у него, пока онъ купался. Чтобы узнать, кто воръ и который настоящій владѣлецъ, мудрая Висака велитъ въ присутствіи обоихъ разрѣзать одинъ башмакъ и каждому отдать по половинѣ. Настоящій владѣлецъ обнаружилъ себя тотчасъ, закричавъ: зачѣмъ разрѣзали вы мой башмакъ?—Но вотъ и настоящій судъ Соломона: у одного человѣка не было отъ жены дѣтей, онъ и взялъ себѣ еще одну жену. Послѣдняя родитъ ему сына, котораго уступаетъ первой—изъ боязни навлечь на себя ея ненависть. Между тѣмъ умираетъ мужъ и обѣ жены начинаютъ спорить о ребенкѣ, потому что только на мать переходило право владѣть всѣмъ домомъ. Висака хочетъ убѣдиться, которая изъ двухъ женщинъ—мать, и велитъ обѣмъ тянуть къ себѣ ребенка изо всей силы. Она разсчитала, что настоящая мать будетъ тянуть осторожноѣе, чтобы дитя не пострадало ³⁾. Слѣдующая жатака, изъ собранія легендъ о пе-

¹⁾ Тихонравовъ, Лѣтописи т. IV-й: повѣсти о царѣ Соломонѣ, № II, стр. 142.

²⁾ Тихонравовъ, Памятники I, стр. 267—8. Онъ стоитъ здѣсь въ числѣ прочихъ судовъ, между испытаніемъ женской мысли (нашъ № 9-й) и притчей о Даріѣ (нашъ № 10-й). Въ погодинской Палеѣ онъ отдѣленъ отъ прочихъ судовъ (начинающихся съ л. 341 об.) и помѣщенъ тамъ же, гдѣ и въ каноническомъ текстѣ библии (л. 331 ab).

³⁾ Тотъ же споръ двухъ женщинъ въ Дзанглунѣ (ed. Schmidt), ар. 39, р. 344—345, и слѣдующій за тѣмъ споръ двухъ человѣкъ о

перожденіяхъ Будды, представляетъ какъ бы посредствующую редакцію между двумя разсказами Винаи. Разсказывается, что одна женщина, купаясь въ водѣ, оставила на берегу ребенка. Уакинпи (женскій демонъ), принявъ образъ женщины, просить мать дозволить ей помянуть ребенка, въ расчетѣ пожрать его. Мать соглашается, а уакинпи, помянувъ немного дитя, убѣгаетъ съ нимъ, преслѣдуемая матерью. Обѣ приходятъ къ жилищу пандита (Будды); уакинпи выдаетъ себя за мать ребенка, и пандитъ рѣшаетъ ихъ споръ: начертилъ на полу линію и, положивъ на нее дитя, велитъ уакинпи взять его за руки, матери за ноги, и каждой тянуть. Кто перетянетъ, той и ребенокъ. Мать потянула съ начала, но потомъ оставила и принялась плакать. Рѣшеніе извѣстное ¹⁾.

Бенфей приводитъ еще въ сравненіе эпизодъ изъ Дзанглуна (стр. 94), гдѣ за дочь царя Лишивача сватаются шесть князей, и отцу, который не знаетъ, кому ее отдать, кто-то совѣтуетъ разрубить ее на части и каждому жениху дать по одной. Бенфей не сомнѣвается, что судъ буддистской Винаи и библейскій судъ тождественны по своему происхожденію, что произошли они въ одной какой нибудь изъ двухъ странъ, гдѣ разсказываются, и только перенесены въ другую. Но какая это была страна — рѣшить трудно, или скорѣе невозможно, по причинѣ большой древности разсказа. «Я не рѣшаюсь отвѣтить на это положительно, говоритъ Бенфей; но дѣтски-наивный колоритъ индѣйской редакціи, аналогія предшествующаго суда и указанная черта изъ Дзанглуна—все это говоритъ въ пользу Индіи, гдѣ много разсказывалось о мудрыхъ рѣшеніяхъ. Во всякомъ случаѣ—это одинъ изъ тѣхъ вымысловъ, которые могли быстро распространяться путемъ устной передачи. Если мѣсто происхожденія Индія — естественно предположить, что судъ давно существовалъ въ устахъ народа, прежде, чѣмъ былъ закрѣпленъ письменно въ книгѣ Царей и Винаѣ» ²⁾.

куска бумажной ткани, который разрѣшенъ, какъ и предъидущій (ib. p. 345).

¹⁾ Thomas Steele, An eastern love-story, Kusa-Yâtakaya, a bud-dhistic legend etc. London, Trübner 1871, стр. 218—19 и 248—49.

²⁾ Benfey, Die kluge Dirne, въ Ausland 1859 г., стр. 487 — 8 и его же Panchatantra II, стр. 544 (прибавленіе къ I, § 166).

5 судъ: «Жена вѣвая шла путемъ, несла въ рукахъ своихъ чашку муки, и разнесе у нея вѣтеръ муку, и приде она жена къ царю Соломону; и пришла ко царю Соломону, бьетъ челомъ на вѣтеръ. И царь Соломонъ повелѣ призвати кораблениковъ гостей, и вкорѣ придоша къ нему, и рече имъ Соломонъ: «Просили вы у Бога о вѣтрѣ въ той часъ, когда жена сія шла путемъ?» Они же рекоша: «просили, чтобъ намъ Богъ далъ погоду ѣхати кораблями». И рече Соломонъ: «заплатите сей женѣ за муку, потому что у нея вѣтеръ разнесъ по вашему прошенію муку; вы просили о погодѣ». Тогда-же они наметали ей полную чашу злата, и жена она поклонилась царю Соломону до земли и отъиде въ домъ свой въ радости ¹⁾.

Слѣдующіе суды заимствованы уже не изъ той повѣсти о Соломонѣ, первую половину которой мы разобрали, а изъ другихъ легендарныхъ источниковъ, которые я всякій разъ указываю.

6-й судъ. О похищенной драгоценности (деньги, чресы съ золотомъ). Это первый судъ Викраматити объ утаенномъ драгоценномъ камнѣ, какъ онъ рассказывается въ Арджи-Борджи; одинъ изъ тѣхъ судовъ, который чаще всего повторяется съ именемъ Соломона, оставаясь однимъ и тѣмъ же по содержанию, но видоизмѣняясь подробностями, смотря по тому напр., какая употреблялась уловка для отысканія вора и т. п. Знакомство съ различными редакціями этого суда раскроетъ намъ природу того процесса, которымъ дифференцировалось одно и тоже сказаніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣкоторыя болѣе тонкія связи между легендами Востока и Запада.

Мы помнимъ, какое остроумное средство привело въ Арджи-Борджи къ раскрытію вора. Въ рассказѣ русскаго хронографа ²⁾ о соломоновомъ судѣ дѣло обходится проще. «И паки приде къ нему два мужа тяжущеса о нѣкоей вещи, и не обрѣте чѣмъ обрѣсти виннаго, и повелѣ ихъ ввести въ палату свою, и посади ихъ за запоною, и повелѣ имъ изути ноги своя и высунути къ себѣ на другую сторону запоны, и рече мечнику своему: отсѣци сему винному ногу. Онъ-же дрогнувъ и ногу свою вдернувъ къ себѣ, правый-же усѣде крѣпко. И абие обрѣтеса той винный мужъ, занеже убояся отсѣченія ноги своея».

¹⁾ Тихонравовъ, Лѣтописи, ib., стр. 147.

²⁾ А. Поповъ. Хронографы 1, в. 173 seqq.

Что тутъ дѣло идетъ о похищенной вещи—это впрочемъ мое предположеніе. На другую редакцію этого суда указалъ Буславъ, возводя къ одному источнику псковское преданіе и одинъ эпизодъ изъ Донъ-Бихота ¹⁾. «Псковское преданіе касается горы Судомы, въ Порховскомъ уѣздѣ. Надъ этой горою будто бы висѣла съ неба цѣпь. Въ случаѣ спора или бездоказательнаго обвиненія, истецъ и отвѣтчикъ приходили къ Судому, и каждый въ доказательство своей невинности долженъ былъ рукою взяться за цѣпь: цѣпь же давалась въ руку только тому, кто въ тяжбѣ былъ дѣйствительно правъ. Однажды сосѣдъ у сосѣда укралъ деньги и, будучи заподозрѣнъ въ покражѣ, спряталъ воровскія деньги въ налку, внутри выдолбленную. Оба пошли на Судому искать правды, воръ съ своей воровской дубинкой, наполненной деньгами. Сперва цѣпь достала обокраденный, обвиняя въ покражѣ своего сосѣда. Потомъ воръ, отдавъ свою дубинку поддержать обвиняющему, смѣло взялся за цѣпь, примолвивъ: «Твоихъ денегъ у меня нѣтъ; онѣ у тебя». Съ тѣхъ самыхъ поръ эта цѣпь, свидѣтельствующая правду, но не всегда открывающая преступника, неизвѣстно какъ и куда дѣлась». Такую же тяжбу приходится разбирать Санчо-Пансѣ, когда онъ произведенъ былъ въ правителя острова. Въ судилище явились два старика, одинъ съ тростниковой палкой; и тотъ, что безъ палки, сталъ обвинять другого, что онъ взялъ у него въ займы десять скудій чистоганомъ, и теперь отъ всего отрекается: и знать не знаю, вѣдать не вѣдаю, а коли и бралъ когда, такъ заплатилъ.—«Ну, теперь, что скажешь на это ты, старичекъ съ тростью?» произнесъ Санчо. Старикъ отвѣчалъ ему: «Я признаюсь, милостивецъ, что онъ точно давалъ мнѣ въ займы деньги; а преклони свой жезлъ, и я по его желанію присягну въ томъ, что я заплатилъ ему долгъ».—Правитель преклонилъ жезлъ и старикъ, что съ тростью, далъ поддержать еѣ другому старикъ на то время, покажѣсть будетъ присягать, чтобы она не мѣшала ему; потомъ возложилъ руку на крестъ жезла, утверждая, что ему дѣйствительно этотъ старикъ

¹⁾ Буславъ, Замѣчательное сходство псковскаго преданія о горѣ Судомѣ съ однимъ эпизодомъ Сервантесова Донъ-Бихота, въ Историч. Очеркахъ, томъ 1-й.

давалъ въ займы десять скудій, но что онъ, присягающій, возвратилъ ихъ изъ рукъ въ руки. Видя это, великій правитель спросилъ кредитора, что онъ скажетъ на клятву своего противника, и присовокупилъ, что, безъ всякаго сомнѣнiя, должникъ, какъ человекъ честный и христiанинъ, сказалъ правду, а что кредиторъ вѣрно забылъ, какъ и когда получилъ долгъ, и потому впредь не смѣетъ его требовать. Должникъ взялъ свою палку и, преклонивъ голову, вышелъ изъ суда. Видя, какъ этотъ пошелъ, будто ни въ чемъ не бывало, а замѣтивъ также и терпѣнiе истца, Санчо опустилъ голову на грудь и, приложивъ указательный палецъ правой руки къ бровямъ и носу, оставался нѣсколько минутъ въ задумчивости; потомъ вдругъ поднялъ голову и приказалъ тотчасъ-же позвать къ себѣ старика съ тростью, который только что вышелъ. Старика воротили, и Санчо, увидѣвъ его, сказалъ: «Дай-ка мнѣ, старичокъ, твою палку». — «Съ нашимъ удовольствiемъ», отвѣчалъ тотъ, и подалъ трость. А Санчо, отдавая её другому старику, примолвилъ: «теперь ступай съ Богомъ, долгъ тебѣ уплаченъ». — «Да какъ-же это, милостивецъ?» перебилъ тотъ: «развѣ эта тростишка стоитъ десять скудій чистымъ золотомъ?» — «Стоитъ» — отвѣтствовала правитель: «если же нѣтъ, то я величайшій глупецъ въ мiрѣ. Ну-ка посмотримъ теперь, хватить-ли у меня толку управиться и съ цѣлымъ королевствомъ?» и приказалъ тотчасъ-же передъ всеми присутствующими переломить палку и посмотреть, что въ ней. исполнили приказанiе и въ сердцевинѣ трости нашли десять скудій золотомъ. Всѣ пришли въ изумленiе и называли своего правителя самымъ мудрымъ судьей».

Буслаевъ находитъ общiй источникъ псковскаго и испанскаго преданья въ вымышленныхъ повѣстьяхъ, «которыя въ среднiе вѣка присовокуплялись во множествѣ къ Ветхо-Завѣтнымъ сказаньямъ, какъ на Западѣ, такъ и у насъ». Онъ разумѣетъ апокрифы; въ данномъ случаѣ «знаменитые суды Соломона». Правда, въ отреченныхъ книгахъ христiанской Европы мы не встрѣтили этого суда именно въ этой редакцiи; онъ находится въ библейскихъ легендахъ мусульманъ, гдѣ приписанъ Давиду; отсюда мы можемъ предположить, что находился онъ и въ ветхозавѣтныхъ апокрифахъ христiанъ, такъ какъ и они, и мусульманскiя легенды чер-

нами изъ однихъ источниковъ: Вотъ какъ рассказываютъ мусульмане о судѣ Давида. Однажды архангелъ Гавріилъ принесъ Давиду длинную желѣзную трубу и колоколъ, и сказала ему: «Господь благоволитъ къ тебѣ за твое смиреніе и въ знаменіе того посылаетъ тебѣ эту трубу и колоколъ; посредствомъ ихъ ты всегда будешь судить въ Израилѣ по правдѣ и никогда не согрѣшишь неправеднымъ судомъ. Протяни трубу въ твоемъ судилищѣ, а колоколъ повѣсь посреди ея. По одну сторону трубы ставь истца, а по другую отвѣтника, и всегда изрекай судъ въ пользу того, кто, прикоснувшись къ трубѣ, извлечетъ изъ колокола звонъ». Давидъ былъ очень радъ такому дару, помощью котораго справедливый всегда одерживалъ побѣду, такъ что никто уже изъ народа не приходилъ съ неправымъ дѣломъ, зная впередъ, что будетъ обличенъ. Однако разъ приходятъ на судъ два человѣка. Одинъ жаловался, что другой взялъ у него жемчужину и до сихъ поръ не возвращаетъ. Но отвѣтникъ утверждалъ, что онъ уже её отдалъ. Давидъ повелѣлъ по обычаю каждому прикоснуться къ трубѣ, но колоколъ молчалъ, такъ что нельзя было дознаться, кто изъ двухъ правъ и кто виноватъ. Когда по нѣскольку разъ истецъ и отвѣтникъ прикасались къ трубѣ, Давидъ наконецъ замѣтилъ, что отвѣтникъ отдавалъ свою трость истцу всякій разъ, какъ прикасался къ трубѣ. Послѣ того Давидъ еще разъ велѣлъ истцу прикоснуться, а трость самъ взялъ въ руки—и колоколъ тотчасъ-же зазвонилъ. Давидъ велѣлъ изслѣдовать трость: она была пустая, а внутри заключалась жемчужина, о которой происходила тяжба ¹⁾).

¹⁾ Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner* 1845, стр. 213—14; Булаевъ, *ib.*, стр. 468.— Въ Талмудѣ эта легенда встрѣтилась намъ не въ формѣ суда и безъ имени Соломона, и дѣло разрѣшается тѣмъ, что истецъ, которому отвѣтникъ отдалъ поддержать трость, пока клялся въ своей невинности, приходитъ въ гнѣвъ отъ его кощунства и нѣсколько разъ ударяетъ палкой о землю, отчего она разваливается, и выходятъ наружу спрятанныя въ ней деньги. См. Levi, *Parabole, leggende e pensieri, raccolti dai libri talmudici*, стр. 212—213. Относительно палки или трости, скрывающей драгоценность (деньги, золото, жемчужину), см. рассказъ латинскихъ *Gesta*, приведенный въ объясненіе перваго Суда, и палки, налитыя золотомъ, въ легендѣ о Гамлетѣ: Saxo Gramm. *Hist. Dan. lib. III.*

Санчо говорить, что слышалъ онъ подобное этому дѣло отъ своего сельскаго попа. Если же уже считается съ этимъ указаніемъ, то авторитетъ, на который указываетъ Санчо, прямо отсылаетъ насъ къ кругу христіанскихъ апокрифовъ. Буслаевъ полагаетъ, наоборотъ, что «новѣсть эта дошла къ испанскому священнику согласно съ мѣстными и историческими условіями испанской цивилизаціи — изъ устъ мусульманскаго населенія страны». Чтобы говорить такъ аподиктически, надо было имѣть въ виду одну мусульманскую легенду и позабыть собственное сближеніе съ пековскимъ сказаньемъ, которое очевидно не могло имѣть мусульманскаго источника. Я нисколько не думаю умалить этимъ влияние, какое арабы и евреи оказали на литературы южно-европейскихъ новеллъ, куда они внесли сказочные мотивы Востока. Это фактъ слишкомъ хорошо доказанный. *Disciplina Clericalis*, сборникъ, принадлежащій испанскому еврею Petrus Alphonsus, полонъ такого восточнаго матеріала. Тамъ разсказанъ между прочимъ (сар. 18) и судъ по поводу покражи или скорѣе обмана, нѣсколько иначе формулированный, чѣмъ въ сообщенныхъ редакціяхъ Соломонова суда, и безъ его имени ¹⁾. Судятся у одного философа богачъ и бѣднякъ; первый потерялъ кошель, гдѣ были деньги и золотая змѣйка, какъ показалъ онъ вначалѣ; когда бѣднякъ нашелъ кошель и отдалъ ему, онъ начинаетъ утверждать, что въ немъ была не одна, а двѣ змѣйки, что, стало-быть одна утаена, и нашедшій уже успѣлъ вознаградить себя самъ. Философъ провидитъ обманъ и кошель присуждаетъ отдать бѣдняку; кушцу онъ не можетъ принадлежать, такъ какъ онъ говоритъ о двухъ змѣйкахъ. В. Шмидтъ и Денлопъ ²⁾ указываютъ на литературу европейскихъ пересказовъ этого суда; но онъ былъ извѣстенъ и у монголовъ, гдѣ такое-же рѣшеніе приписывалось Октай-Хану ³⁾.

¹⁾ Интересно впрочемъ, что непосредственно за этимъ судомъ слѣдуетъ указаніе на судъ Соломона о двухъ женщинахъ: *Apparet hoc esse ingenium philosophi. Hoc exemplo non est mirum de duabus mulieribus quos Salomon judicavit*

²⁾ Val. Schmidt, *Petri Alphonsi Disciplina clericalis*, сар. XVIII и примѣч.; Dunlop-Liebrecht, 280, b. Ср. Oesterlei Joh. Pauli's Schimpf und Ernst с. 115 и примѣч. на стр. 485.

³⁾ Visdelou et Galland, прибавленія къ d'Herbelot, p. 225 b. и слѣд.

Всего интереснѣе, что и въ этой формѣ судъ объ утаеніи привязался къ имени Соломона; видно, что литературная традиція была разнѣ на всегда опредѣлена, и мотивы только видоизмѣнялись отъ смѣшенія съ смежными кругами сказаній. Старая англійская баллада ¹⁾ рассказываетъ, что царю Соломону жалуются купецъ на бѣдняка, будто онъ воротилъ ему потерянный кошель всего со 100 фунтами, тогда какъ немъ было 120; что когда онъ шелъ на судъ, трескъ отъ лопнувшихъ на немъ кожаныхъ брюкъ испугалъ лошадь, отчего упала сидѣвшая на ней дама и лишилась глаза; что бросившись съ отчаянія въ море, бѣднякъ упалъ на рыбака и убилъ его. Соломонъ поручаетъ судъ Маркольфу (Mark the foole), который рѣшаетъ какъ слѣдуетъ: кошель присудить бѣдному чловѣку, такъ какъ это не можетъ быть кошель купца, гдѣ фунтовъ было 120, а не сто; рыцарю, мужу изувѣченной дамы, предоставить помѣняться женами съ виновнымъ, чего рыцарь не желаетъ и даже даетъ 100 фунтовъ отступнаго; брату рыбака предлагать броситься съ берега въ море, причеиъ мѣсто убитаго долженъ занять бѣднякъ; но и на это истецъ не согласенъ и откупается 20-ю марками.

Какъ видно, эта (третья) редакція разбираемаго нами соломона суда вставлена эпизодомъ въ канву извѣстной судной повѣсти, которую Бенфей думаетъ возвести къ восточнымъ, специально буддистскимъ основаиъ, находя его русскую форму въ нашемъ Шемякинѣ судѣ ²⁾. Такое же смѣшеніе легендарныхъ цикловъ представляетъ слѣдующая редакція суда (четвертая), къ которой мы теперь переходимъ. Я разумѣю пересказъ Палеи и замѣчательно сходныя съ нимъ повѣсти Тути-наиъ и Сорока визирей.

Вотъ рассказъ Палеи ³⁾: «Въ тожь время паки йдоша ³⁾ мюуши еврѣйстии на поуть свой имоуще на себѣ чресы съ златомъ.

¹⁾ Bishop Percy's Folio Manuscript III, 127, и отчетъ Либрехта въ G. G. A. 1868. St. 48, S. 1908. Сл. R. Köhler, Italienische Novellen (въ Jahrb. f. roman. u. engl. Literatur XII, 3) къ четвертой новеллѣ Sercambi (по изданію Aless. d'Ancona), стр. 349—50.

²⁾ Benfey, Panchatantra I, 393—404.

³⁾ Тихонравовъ, *ib.*, стр. 260 - 1; Пыпинъ, *ib.*, стр. 57. Погод. Палея, л. 341 в.—342 а. Предлагаемъ текстъ сводный, въ основаніи

Ставшиже соуботствовати въ поустыни, створиша съвѣтъ и рѣша: съхранимъ злато вкупѣ,—аще наидуть на ны разбойници, да оубѣжимъ, а то боудеть съхранена. Ископавшиже ровъ и положиша: триє чресы своа вкупѣ. И бысть въ полоунощи, яко оуснуста два друга, а единъ имѣа мысль злоу, вѣставъ прехорони чресы на иное мѣсто (И яко ѿсоуботствоваше, идоша на мѣсто взять чресы своа), идѣже положиша и раскопавши не ѿбрѣтоша ничтоже. Завопиша вси единою; онъ-же съ лоукаво бѣ завопи вельми болѣ ѿбою. И бысть прѣ межъ ими, и возвратишася (вси домовъ) и рѣша къ собѣ: пойдѣмъ къ царю Соломоноу, скажемъ пагубоу нашу. И егдаже приидоша къ Соломоноу и сказаше емоу яже ѿ себѣ и рѣша: «не вѣмы, царю, звѣръ ли взялъ или птица, или ангелъ, (или человекъ), повѣжъ намъ!»—Царь же рече (имъ мудростью своею зрацю емоу на нихъ): «ѿбращоу вы заутра, понеже поутници есте. Въспрошу васъ, повѣжете ми се: бысть ѿтрокъ ѿбручивъ дѣвицю красною, и вдасть ей прѣстень вѣрный¹⁾ безъ вѣданія ѿтца и матерна; ѿтрокъ же онъ иде въ землю иноу и ѿжениса тамъ. Отець же тоа дѣвицю дасть ю за мужъ. И яко въсхотѣ женихъ съвокоупитеся съ нею, она же рече емоу: пожди, господине мой, и понеже въ стыдѣнии своемъ не повѣдала есми ѿтцю своему: азъ-бо есми ѿбрученица ѿнсего; и оубоиса бога, поиди съ мною къ ѿбрученикоу моемоу на въспрѣсь, по повелѣнїюжъ его да боуду тебѣ жена. Слышавъ же сиа ѿтрокъ, въскроүтиса имѣнїемъ многымъ и съ дѣвицею иде къ ѿтрокоу, емоуже бѣ ѿбручена прежде. И егдаже приидоша и вопроси его, аще есть емоу ѿбрученица. Онъ же рече емоу: Паки еси помлѣ? — онъ-же рече: ѿтець ю далъ за ма. ѿтрокъ же рече: сию дѣвицю ѿбручихъ азъ прежде безъ оувидѣнїа ѿтца, нынѣ-же боуди тобѣ сиа жена.—ѿтрокъ-же рече къ ней: возвратимся въсплать и створимъ бракъ, и положю тѣ на постели своей. Идоущимаже поутемъ своимъ въсплать, и стрѣте ихъ насильникъ единъ съ ѿтроки своими, и яша ѿтрока съ дѣвицею и съ имѣнїемъ. Хотѣ-же насилїе створити разбойникъ онъ, дѣвица же

котораго легла редакція Тихонравова, такъ какъ текстъ, напечатанный Пыпинимъ (по Рум. Палеѣ 1494 г.), сильно попорченъ.

¹⁾ Въ Рум. Палеѣ у Пыпина: жуковину верную.

возни́и къ разбойнику, яко не бысть ей съвокупленіа съ ѿтрокомъ, но ходила есмь на въспросъ къ ѿбрученикоу. Разбойникъ же не растли дѣвства ея и рече мужевн ея: пойми женоу свою а з добытвомъ. И иде въ поуть свой.

Рече же царь имъ: Сію сказахъ притчу; повѣйте ми вы, три мужи изгоубивше чресы свои—кто есты лоучши, ѿтрокъ-ли, или дѣвица, или разбойникъ?—ѿтвѣща единъ и рече: добра дѣвица иже не оутая ѿбрученіа своего. И друугий рече: добръ ѿтрокъ, иже трѣлѣ до повелѣніа. Третьей же рече: разбойникъ добръ, лоутче ѿбою, иже возвратилъ дѣвицю, а самого поустыгъ—а добытка было не дати. — Тогда ѿтвѣща царь Соломонъ: друуже, ѿхвочь еси на чюжей добытокъ, ты еси взалъ чресы свои. ѿнъ же рече царю: господине, въ истинноу такъ есть, не потаю тебѣ.

Привожу для сравненія соотвѣтствующій рассказъ изъ турецкаго Тутти-намэ; собственно говоря, два рассказа, составляющіе содержаніе 14-й ночи восточнаго сборника¹⁾, изъ котораго одинъ вставленъ въ другой, потому что, какъ и въ приведенномъ судѣ Соломона, открытіе вора связано съ тѣмъ обстоятельствомъ, что истцу и ѿвѣтчикамъ рассказывается повѣсть и, въ испытаніе ихъ честности, въ концѣ имъ предлагается вопросъ: кто изъ дѣйствующихъ лицъ поступилъ честно. Тамъ и здѣсь ѿвѣтъ вора выдаетъ его; да и вставная повѣсть въ обоихъ случаяхъ одна и таже, какъ можно судить по слѣдующему изложенію. Однажды, рассказывается въ Тутти-намэ, крестьянинъ, пахая поле, нашелъ драгоцѣнный камень; друзья убѣждаютъ его отнести его въ подарокъ султану Рума. На дорогѣ къ нему присосѣживаются три путника, которые похищаютъ у него сокровище, пока онъ отдыхалъ. Онъ тотчасъ же замѣтилъ похищеніе, но опасаясь, чтобы

¹⁾ Tutti-nameh, Das Paragaienbuch etc. übers. v. Rosen. 1-г Theil, pp. 243—258 (Wickerhauser, Paragaimärchen, p. 144). Первый рассказъ, служащій рамкой, ѿвѣчаетъ Сукасартати 51 (перев. Галаноса); вставной—Vetâlarancavinsati (Braj) IX. — Сл. Radloff, Proben III: Die drei Söhne, стр. 389—395. Вставочный рассказъ развитъ отдѣльно въ Filocolo Боккаччо, lib. IV, quest. IV, vol. II, p. 48 ed. Montier; и въ Декамеронѣ, g. X, n. 5; у Чосера въ Canterb. tales: Frankeleins tale.

спутники его не убили, если онъ проговорится, не показываетъ вида и спокойно странствуетъ съ ними далѣе, пока не прибылъ въ столицу царства Румъ. Здѣсь онъ подаетъ жалобу султану, котораго смущаетъ трудность дѣла; но мудрость дочери помогаетъ ему: она рассказываетъ обвиненнымъ «Приключеніи брачной ночи». «У одного дамасскаго купца была дочь красавица, по имени Dilefrâz. Однажды, гуляя въ саду, она пожелала достать приглянувшуюся ей розу. Она даетъ приказаніе своимъ служанкамъ, но напрасны ихъ старанія; до цвѣтка слишкомъ высоко, и онѣ понапрасну искололи себѣ руки. Тѣмъ сильнѣе прихоть дѣвушки: «кто достанетъ мнѣ цвѣтокъ,» сказала она вслухъ, «того желаніе я исполню, каково бы оно ни было». Слышалъ эти слова садовникъ и срываетъ для нея розу; его желаніе такое, что когда Dilefrâz будетъ невѣстой, въ брачную ночь, она пришла бы къ нему на свиданіе въ садъ, на это самое мѣсто! Dilefrâz общается; скорѣ она просватана и сѣйграна свадьба; передъ наступленіемъ брачной ночи дѣвушка объявляетъ жениху о своемъ опрометчивомъ общаніи. Женихъ настаиваетъ на томъ, что его необходимо исполнить; выйдя темною ночью, она сбивается съ дороги; волкъ и потомъ разбойникъ встрѣчаются ей, но первый не трогаетъ ее и второй оставляетъ въ покоѣ, когда она сообщила имъ о цѣли своего странствованія; точно также отпускаетъ ее и садовникъ: онъ только хотѣлъ испытать ее и никогда не питалъ къ ней грѣшныхъ намѣреній. Такъ, цѣла и невредима, возвращается она къ своему супругу».

«Что показалъ въ этомъ дѣлѣ болѣе благородства и великодушія?» спрашиваетъ у обвиненныхъ султанская дочь, когда конченъ рассказъ. Всѣ отвѣчаютъ розно, но въ одномъ направленіи: одинъ находитъ неразумнымъ волка, другой бранитъ глупость разбойника, третій неумѣлость садовника; но всѣ трое одинаково глумились надъ равнодушіемъ и тупостью жениха. — Изъ этихъ отвѣтовъ царевна заключаетъ къ нравственной несостоятельности заподозрѣнныхъ; она совѣтуетъ отцу прибѣгнуть къ мѣрамъ строгости, чтобы такимъ образомъ вынудить признаніе. Похищенный камень дѣйствительно у нихъ найденъ.

Тотъ же рассказъ помѣщенъ въ Bahar-Danush и въ Сорока визирыхъ, только что въ послѣднемъ сборникѣ его первая поло-

вина (о похищенномъ ящикѣ съ алмазами и младшемъ сынѣ султана) нѣсколько иначе обставлена ¹⁾).

Изъ восточныхъ сборниковъ эта новелла проникла и къ евреямъ, гдѣ подобные суды охотно примыкали къ именамъ Давида и Соломона ²⁾. Слѣдующій разсказъ ³⁾ не только воспроизводитъ редакцію Тутти-намэ и Сорока визирей, но и обставился нѣсколькими другими сказочными подробностями, восточное происхожденіе которыхъ несомнѣнно. При царѣ Соломонѣ одинъ человекъ, умирая, оставилъ тремъ сыновьямъ, помимо остальнаго имущества, ящикецъ съ золотомъ и деньгами. Они должны были хранить его поочередно, но такъ, чтобы ящикъ и ключъ къ нему никогда не находились въ однихъ и тѣхъ же рукахъ. Открыть его предоставлялось имъ лишь въ случаѣ крайней бѣдности и то лишь по общему согласію. Старшіе братья живутъ хорошо, но младшій скоро прожилъ свою часть наслѣдства, поддѣлалъ ключъ къ отцовскому ларцу и, когда онъ перешелъ къ нему на храненіе, вынулъ изъ него всѣ драгоценности и на ихъ мѣсто положилъ простыхъ камней. Впослѣдствіи, когда по его просьбѣ братья сообща вскрываютъ ларецъ, онъ ихъ же обвиняетъ въ похищеніи. Всѣ вмѣстѣ идутъ судиться къ Соломону. Вблизи Иерусалима съ ними повстрѣчался человекъ, спросившій ихъ, не видали ли они его лошади. «Не бѣлая ли лошадь?» спросилъ старшій братъ. «Да,» отвѣчалъ потерявшій. — «Она не крива ли?» спросилъ другой. — «Не было ли на ней двухъ бутылей, одной съ виномъ, другой съ олеемъ?» спросилъ третій. Прохожій отвѣчаетъ утвердительно. Тогда братья сказали ему, что она побѣжала вонъ въ тотъ лѣсъ, хотя сами ее въ глаза не видали. Не найдя ее въ указанномъ мѣстѣ, человекъ заключилъ, что люди, такъ хорошо описавшіе ему его лошадь, ее навѣрно украли и, вернувшись назадъ, идетъ вмѣстѣ съ ними въ

¹⁾ Die Vierzig Veziere, пер. Behrnauer'a, VIII-я ночь, разсказъ царицы, стр. 103—106; 1001 Nacht (Habicht u. v. d. Hagen, 15-e Nacht).

²⁾ Tendlauer, Fellmeiers Abende: Salomo und der Feldherr Benaja, стр. 84—88; Der Kaufmann und der Dieb, 82—84; Der Hirtenknabe David als Richter, 203—7; см. также № XVII, Der Scheinheilige; № XXXV, Wie sein Name heisset, so ist er; № XXXVIII: Die Wege der Vorsehung sind verhüllt, aber gerecht.

³⁾ Ib. стр. 88—100: Wer ist der Dieb?

Иерусалимъ, гдѣ жалуются на нихъ Соломону. Но тѣ отъ всего отнѣживаются: лошади они не видали, но старшій братъ замѣтилъ нѣсколько бѣлыхъ волосковъ на уздѣ, бывшей въ рукахъ у того человѣка, и заключилъ, что лошадь его была бѣлая; второй замѣтилъ, что по дорогѣ только по одной сторонѣ была объѣдена трава, а по другой нѣтъ, почему онъ заключилъ, что лошадь была кривая; наконецъ третій видѣлъ по пути слѣды двоякой жидкости, изъ которыхъ одна проникла въ землю, а другая оставалась поверхъ ея: то было вино, а вторая олей¹⁾. Видя передъ собой такихъ мудрыхъ людей, Соломонъ подумалъ, что жалобу, которую они принесли другъ на друга, рѣшить будетъ не такъ то легко, почему и прибѣгаетъ къ известному намъ аполлогу. Въ Египтѣ жили два старыхъ пріятеля, у одного былъ сынъ, у другого дочь, которыхъ они съизмолада помолвили другъ за друга. Между тѣмъ оба отца умерли, а юноша прожилъ все свое состояніе; когда наступилъ срокъ, назначенный для брака, и дѣвушка велѣла сказать суженому, что она готова за него выйти, тотъ отвѣчалъ, что не желаетъ подвергать ее такому же несчастью, въ какое ввергнулъ самъ себя, и просилъ считать себя свободной. Дѣвушка между тѣмъ полюбилъ другой юноша, и она готова стать его женой, но считаетъ необходимымъ спросить до трехъ разъ своего прежняго жениха, желаетъ ли онъ исполнить завѣтъ ихъ отцевъ. Юноша всякій разъ отвѣчаетъ отказомъ. Свадьба назначена на слѣдующій день; но въ самую ночь брака разбойничья шайка нападаетъ на поѣздъ и силой уводитъ молодыхъ, съ цѣлью ихъ ограбить. Дѣвушка такъ приглянулась ста-

¹⁾ Такие же мудрые отвѣты даютъ царевичи въ «христіанско-персидскомъ» романѣ: *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendippo*, восточное происхождение котораго доказано Венеемъ (Or. u. Oss. III. Ein alter christlich persischer Roman, стр. 264—68). Сл. эпизодъ изъ саги о Гамлетѣ у Saxo Gramm. Hist. Dan. lib. III. Въ сказкѣ у Radlof'a (Proben III: Die drei Söhne, p. 389—95) мудрые отвѣты братьевъ также примкнули къ суду о похищенномъ сокровищѣ, что заставляетъ предположить, что у киргизской сказки и еврейской легенды, перенесшей всѣ эти событія на Соломона, былъ одинъ и тотъ же восточный оригиналъ, или по крайней мѣрѣ ихъ обоюдные оригиналы не слишкомъ разнились другъ отъ друга.

рому атаману, что онъ хочетъ удержать ее для себя; тогда она начинаетъ умолять его: пусть позволитъ ей удалиться и окажетъ состраданіе. «Послушай, не заслуживаю ли я состраданія», говоритъ она ему, и рассказываетъ свою исторію. Разбойникъ смягчился и отпустилъ ее, возвративъ все отнятое и не принявъ даже выкупа. «Кто изъ трехъ лицъ заслуживаетъ наиболѣе похвалы: юноша, дѣвушка или разбойникъ?» спрашиваетъ Соломонъ. Старшій братъ говоритъ, что юноша, второй что дѣвушка; только третій находитъ, что всего удивительнѣе подвигъ разбойника: онъ не только освободилъ дѣвушку, но и поступилъ неразумно, отказавшись отъ выкупа и награбленного богатства. Такимъ образомъ воръ выдалъ самъ себя.

7-й и 8-й судъ я передалъ по тексту русской Палей¹⁾, гдѣ они слѣдуютъ другъ за другомъ. Я соединилъ ихъ во 1-хъ по сходству содержанія, такъ какъ въ томъ и другомъ идетъ споръ о наслѣдствѣ, и обстоятельства представляются сходныя; во 2-хъ потому, что оба суда соединены въ еврейской сказкѣ у Tendlau — обстоятельство знаменательное, позволяющее предположить, что и онѣ рассказывались когда-то о Соломонѣ и приурочение исчезло лишь позже. Восточныхъ пересказовъ я не знаю, хотя не прочь напомнить здѣсь второй судъ въ Арджи-Борджи, гдѣ мальчикъ царь долженъ рѣшить споръ между настоящимъ сыномъ и тѣмъ, кто выдаетъ себя за него.

а) «Въ дниже царя Соломона бысть мужъ богатъ въ Вавилонѣ и не имѣаше дѣтей. Оужившюже емоу половину дней своихъ, постави себѣ раба въ сына мѣсто, и въскроути его съ домыткомъ, и посла отъ Вавилона въ коуплю; онъ же припедѣ въ Иерусалимъ и ожрился тамъ, и бысть тоу въ боарехъ всѣдающихъ на обѣде оу царя Соломона. Въ тоже время родиса оу господина оу его сынъ; и бысть отрокъ 13 лѣтъ, и престависа отецъ его. И рече емоу мати его: сыноу слышахъ ѿ рабѣ отца твоего, яко ожрился естъ въ Иерусалимѣ. Иди въ жилище его.

¹⁾ Тихонравовъ, ib., стр. 261 — 64; у Пышина, I. с.; напечатанъ только одинъ судъ (стр. 56—7), отвѣчающій первому у Тихонравова. Погодинская Палей (л. 342, b—343, b) также ограничивается однимъ первымъ судомъ (Нач.: «Въ дни Соломона бысть мужъ богатъ въ Вавилонѣ»).

И прииде отрокъ въ Иерусалимъ и въспроси нѣкоего ѿ имени
моужа раба своего—и баше нарочить вельми. Повѣдаше ему яко
оу Соломона на обѣде. И видѣ отрокъ онъ въ полатоу царевою
и въспроси нѣкоего ѿтъ предстоущихъ: кто есть онъси боаринъ,
иже пребысть на обѣде оу царя Соломона? онѣже рѣша: той
есть, иже пришедъ ѿтъ Вавилона.—отрокъ же пристоупивъ и
оудари его по лицу и рече: рабъ еси мой, не боаринъ сида, но
поиди работати ми и вдай-же ми добытокъ, иже ти далъ отецъ
мой.—Разгнѣвадъжеса царь и бысть емоу жалъ моужа того; от-
вѣщавъ-же царю Соломону и рече: аще не боудеть, царю, сей
рабъ отца моего и мой, да (за) оударенее ми роукоу отѣщи.—
отвѣщавъ-же оудареный: азъ есми властелинъ, а сей паробокъ
отца моего и мой, имамъ-же послухи въ Вавилонѣ: — И рече:
Не имамъ вѣры яти послухомъ; послю посолъ свой въ Вавилонъ:
и тамо возметъ кость плечную ѿтъ гроба отца вашего, и та ми
повѣсть—ков боудеть сынъ, кое-ли рабъ. А вы пребоудите здѣ.—
И посла царь посолъ свой вѣрный въ Вавилонъ и повелѣ при-
нести кость плечную ѿтъ ихъ. Егдаже прииде изъ Вавилона, по
премудрости-же царь повелѣ измыти кость его того, да посади
боарина своего предъ собою, и вси боаре и книжници съ нимъ
бѣахоу; и повелѣ оумѣющему кровь поустити боарину; и
сѣтвори емоу тако. И повелѣ царь вложити кость въ теплоу
кровь ѿ раздрѣшеніе рѣчи повѣда боаромъ своимъ, и рече: Аще
боудеть сынъ его и прилетѣть кровь хъ кости отчи; аще ли не
прилетѣть, то рабъ.—И вынаша кость ѿтъ крови. И бѣ кость
бѣла якоже и прѣвие. И повелѣ царь поустити кровь отрочицу
во инъ сѣсоудъ, измывши кость вложити въ кровь отротати; и
насаче кость крови. И рече царь боаромъ своимъ: Видите очима
своима, яко повѣдаеть кость сия: сей есть сынъ, а онъ—рабъ.
И тако разоуди ихъ царь¹⁾.

Сравните слѣдующую сказку у Tendlau²⁾. Одинъ человекъ
отправился торговать за море, взявъ съ собою молодого раба, ко-

¹⁾ Сл. Горскаго и Невоструева, Описание IV, № 326, стр. 682.

²⁾ Tendlau, Fellmeiers Abende etc. № LI: Das ist Blut von mei-
nem Blute und Bein von meinem Beine, стр. 262—265. Съ этой пер-
вой половиной сказки сл. у того же Tendlau № XXXVII: Das kluge
Testament.

торому, умирая на чужой сторонѣ, поручилъ всѣ свои деньги, съ тѣмъ чтобъ онъ передалъ ихъ его женѣ. Рабъ позарился на богатство, и вмѣсто того, чтобъ вернуться домой, поселился на нѣтъ, выдавая себя за сына умершаго купца. Между тѣмъ жена купца, оставшись беременной, родила сына, и онъ уже успѣлъ вырасти, а мужа все нѣтъ. Тогда мать рассказываетъ сыну, что отецъ его пошелъ торговать, захвативъ съ собою большую часть своего достоянія, и, вѣроятно, на пути умеръ, а рабъ завладѣлъ его деньгами. Пусть попытается, не нападетъ ли на слѣдъ того, либо другаго. Сынъ отправляется на поиски: послѣ разныхъ усилій и напрасныхъ спросовъ, онъ узнаетъ въ одномъ городѣ за моремъ, что тамъ много лѣтъ тому назадъ умеръ чужой купецъ, и остался сынъ его, принадлежащій теперь къ именитымъ людямъ города. Это и есть тотъ самый рабъ, котораго надо было отыскать. Но какъ обличить его? Доказательствъ нѣтъ и настоящему сыну не только могутъ не повѣрить, но пожалуй его самого признаютъ обманщикомъ.—По совѣту одного мудраго старца, истецъ приноситъ жалобу царю, который поручаетъ рѣшить спорное дѣло тому же старцу. Призваны истецъ и отвѣтчикъ и обомъ пущена кровь въ разные сосуды; затѣмъ велѣли принести двѣ кости, одну отъ тѣла умершаго купца, другую отъ чужого покойника. Когда послѣднюю опустили въ тотъ и другой сосудъ, кровь къ ней не пристала; тоже было съ костью купца, когда ее положили въ сосудъ съ кровью раба; за то кровь сына она тотчасъ впитала въ себя и стала красной и свѣжей. Такимъ образомъ настоящій сынъ былъ найденъ.

Такъ поступилъ чудный старецъ. Другимъ образомъ поступилъ въ подобномъ случаѣ другой судья, продолжаетъ сказка, передавая въ своей второй половинѣ ¹⁾ слѣдующій затѣмъ судъ Палеи. Рассказывается также о человѣкѣ, который умеръ на чужбинѣ, оставивъ дома жену и сына. По долгомъ времени подростъ его сынъ и явился за наслѣдствомъ къ одному честному чловѣку, которому отецъ его отдалъ на храненіе свое имущество. Вмѣстѣ съ нимъ явились еще девять человѣкъ и всякій выдавалъ себя за сына. Чтобы рѣшить, кто изъ нихъ настоящій, такъ какъ

¹⁾ Tendlau, № LI, стр. 265 - 6.

другихъ доказательствъ не было, судья совѣтуетъ имъ отправиться ко гробу отца; пусть каждый изъ нихъ постучится и скажетъ: «Отецъ, ты видишь нужду твоего сына, потому выйди изъ твоего покоя и дай знаменіе, что я сынъ твой». — Всѣ отправились, какъ имъ было указано; не отправился только настоящій сынъ, потому что не хотѣлъ тревожить покоя своего отца. Рѣшеніе судьи такое же, какъ и въ слѣдующемъ судѣ Соломона.

б) Въ дниже царя Соломона бысть нѣкто мужъ имѣя 6 сыновъ, а седмое дщерь. Внегда же оумрети емоу и рече: дайте дщери моеи тысящу злата, а все имѣніе мое дайте старѣйшему моему сыну, а имѣнъ не давайте. Егдаже оумре, бысть-же прѣи сварь пяти братій съ шестымъ, и рѣша: «Дѣли имѣніе съ нами на помы»; онъ же рече: «имамъ послухи, иже ми отецъ далъ имѣніе единому, а васъ отриноулъ». — Идоша къ царю Соломону на прю; премудростію же царь хотѣ испытати ихъ и разоумъ отца ихъ, почто единому вдагъ имѣніе, а имѣхъ отриноулъ; и рече: не разоумѣю соудити васъ, дондеже идите къ гробу отца своего, изимите роукоу правую и принесите предъ мѣ, да разоумѣю, зрѣ на ню, соудити васъ. — И идоша они къ гробу отца своего, и пристави царь отроки свои къ нимъ; и хотѣши пять братій раскопати мрътвыхъ, братъ же ихъ старѣйшей имѣся за гробъ, вопиѣи и моляся: не дѣйте, братіе, гроба отца нашего, раздѣлю имѣніе на части. — И возвратишася отроки его къ Соломону и сказаше емоу, яко не вда старѣйшій братъ раскопати гроба отца. И рече имъ царь: Занежь хотѣсте отнати роуку отчю пять братіи, разоумѣю бо, яко не сынове его есте вы, но добывала васъ мати съ блудными мужи. И рече царь Соломонъ старѣйшему братоу: имѣніе отца своего дръжи оу себе по данію отчю, яко тебѣ вдагъ есть—ты бо еси сынъ правой. Хотѣ царь Соломонъ хитростію своею свршити до конца: призва матеръ ихъ къ себѣ и запрѣти ей рекъ: сего-ли отца сынове? И рече жена: право не сего».

Западныя литературы представляютъ нѣсколько пересказовъ этого спора о наслѣдствѣ, въ его второй формѣ, сохраненной Падеей¹⁾, только что испытаніе братьевъ обставлено довольно одно-

¹⁾ Третья редакція того же суда, сохраненная Падеей (по списку 1477 года у Тихонравова, ib. стр. 257—258; Пыпинъ, I. с., стр. 52

образно одной новой подробностью—стрѣльбы изъ лука. Это образіе позволяетъ заключить, что уже непосредственный источникъ всѣхъ западныхъ редакцій отличался отъ того, которому слѣдовала Палея, рано осложнившись новымъ эпизодомъ—гдѣ бы, впрочемъ, не произошло это осложненіе, въ восточномъ ли прототипѣ, или на почвѣ западнаго пересказа. Французскій *fabliau* XIII вѣка говоритъ о судномъ дѣлѣ двухъ братьевъ по поводу наслѣдства. Соломонъ велитъ принести тѣло ихъ отца и, привязавъ его къ столбу, приказываетъ обомъ стрѣлять въ него: кто метче попадетъ, тотъ выигралъ дѣло. Старшій стрѣляетъ; у младшаго не подымается рука: ему-то Соломонъ и присуждаетъ наслѣдство. — Этотъ судъ пересказывался много разъ: онъ не только попалъ въ *Gesta Romanorum* и тому подобныя сборники, но какъ прикладъ или апологъ, въ собраніе проповѣдей XIV вѣка, извѣстное подѣ знаменательнымъ названіемъ: *Dogmi secure*. Нужды нѣтъ, что вмѣсто Соломона является какой-то мудрецъ, къ которому три брата приходятъ судиться; дальнѣйшее развитіе аполога

—53) привязалась къ легендѣ о Китоврасѣ, мѣсто которой въ циклѣ соломоновскихъ сказаній будетъ рассмотрѣно далѣе. Удаляясь, Китоврасъ «вда Соломоноу мужа ω двоу главу». «И вда емоу царь женоу, и родистася оу него два сына: единъ ω двоу главою, а друугый ω (е)диной главѣ. И бысть оу отца ихъ имѣніе много. И ωумре отецъ имъ. И рече двоглавый братъ: дѣливъ имѣніе на главы. И рече меншій братъ: два есвъ, дѣливъ имѣніе на полы.—И идоста на прю къ царю. И рече единоголавый къ царю: два есвъ брата, дѣливъ имѣніе на полы; двоглавый же рече къ царю: двѣ главѣ имамъ, два жребіа хочу взяти. Царь же мудростію своею повелѣ взяти ѡчта и рече: аще будета две сии главѣ разна тѣломъ, да возлюю ѡчта на едину главою; аще не очютитъ друугая глава, и тако двѣ части возмеша на две главѣ; аще ли очютитъ друугая глава възліаніа ѡчта главы сіа, — единого тѣла обѣ и единъ жребій возмеша точію. Егдаже бысть възліаніе ѡчта на главу едину, и друугая въасерше; и рече царь: понеже едино тѣло есть и еданъ жребій взяти имаша. И тако расуди царь Соломонъ». — Рассказъ этотъ помѣщенъ въ Талмудѣ: «*Asmodaens produxit ab infra pavimentum hominem quendam bicipitem coram Solomone: atque ille duxit uxorem, et genuit filios sibi similes bicipites, et similes etiam uxori suae cum uno capite. Et cum ventum esset ad dividendum haereditatem, ille qui habuit duo capita postulavit duas portiones. Et allata est lis dijudicanda coram Solomone.*» Lightfoot, *Horae hebraicae*, p. 703.

такое-же: на мѣсто тѣла отца приносятъ его портретъ и каждому изъ трехъ сыновей велѣно метить въ сердце. Старшій попалъ близко къ цѣли, средній еще ближе; младшій бросаетъ лукъ и стрѣлы, объявляя, что онъ не станетъ стрѣлять въ того, кому онъ столькимъ обязанъ. За нимъ однимъ и признается владѣніе виноградникомъ, о которомъ велся споръ¹⁾).

9-й судъ. Испытаніе мужской и женской мысли. «По семь-же царь Соломонъ хотѣ испытати, что есть мысль мужска и женска, и призва нѣкоего отъ вельможъ своихъ, мужа именемъ Декира. И рече емоу наединѣ: милый мой Декире, аще хочещи всакой чести сподобитеса оу мене и сѣтвори волю мою, и еще възлюблю тѣ паче. И рече Декирь: елико велиши царю дръжава твоѣ, то сѣворю.—И рече ему царь: возьми мечъ мой и оусѣкни главоу женѣ своей; онъ же обѣтца емоу и медлаше. Имѣже Декирь дѣтища два, и паки рече емоу царь: аще сѣтвориши волю мою, дамъ за тѣ женоу отъ рода своего, дщерь свою лоутчшую и сѣворю въ дръжавѣ царства моего. Такоже оувѣща его царь по неколико дни. Декирь же хотѣ се сѣтворити и медлаше, и паки рече: сѣворю волю твою, царю. Царь-же дастъ емоу мечъ свой и рече: егда оуснетъ жена твоѣ, тогда оусѣкни ей главоу, да не обласкаетъ тебе языкомъ своимъ. Пришедъ-же Декирь, обрѣте женоу свою и съ нею два дѣтища; онъже видѣ дѣти свои сплща, помысливъ-себѣ и рече: какъ оударю въ подружіе свое мечемъ? Смысли на мнозѣ и рече: аще женоу сию оусѣкноу чести ради цареви и разквелю дѣти свои, и кто оуставитъ плачь младенцю семоу? или что отвѣщаю Госпоуду Богу моему?—И ничтоже зла сѣтворилъ ей. И рече Декирь: Господине царю, сегоже не могохъ

¹⁾ Méon, t. II, p. 440 — 442; Le Grand d'Aussy, t. II, p. 167; Imbert, Choix de fabliaux mis en vers, Paris 1789, 2 vv., t. 1-r, p. 70. — Gesta Romanorum, c. 45. — Latin Stories ed. by Thomas Wright, p. 22.—Alberti Patavini Conciones, туринск. изд. 1527, ol. 233. Отъ Melandri Joco-Seria, t. I, n. 256. См. Hist. litt. d. l. France, t. XXV, pp. 80 — 81 и XXIII, pp. 75—6: «il y a dans les prétendus Contes tartares un récit presque pareil sur quatre frères qui revendiquaient tous les quatre la succession d'un calife».—Сл. на-конецъ у Евстагія разсказъ о сыновьяхъ Белгероонта: тотъ изъ нихъ получить наслѣдство, кто попадетъ въ кольцо на груди ребенка, не ранивъ его.

сътворити, и нынѣ, господине, мечъ твой предъ тобою на главѣ моей.—Царь-же не понесе емоу ни въ чемъ же, и посла его посольствомъ на страну далечю. — И призва жену его къ себѣ и рече: ты еси жена красна по възрѣнію моему; онаже рече: Что есть, господине, повелѣніе твое — сътворю. — Царь-же рече: иже сътвориши волю мою, то боудеши царица всему моему царствоу. И похвали ю много и рече ей: Егда придетъ моужъ твой, и оуповши его виномъ, егдаже ти оуснетъ на постели, тогда оусѣкни главоу его, и дамъ ти мечъ остръ; онаже отвѣщавши: рада есмь, царю, сіе сътворити твое повелѣніе. Царь-же, разоумѣвъ мудростью прежде моужа ея, яко не хочеть оубити жены своея, дасть емоу мечъ остръ; послѣдиже, разоумѣвъ жену, яко хочеть оубити моужа своего, дасть ей мечъ прутань, видѣніемъ-же зрѣшеса, яко остръ есть. Рече ей: симъ мечемъ заколи моужа своего спѣща; онаже взявши мечъ царевъ хранѣше его оу себѣ. Егдаже придетъ моужъ ея отъ труда и еже отъ вина оусноувъ на постели своей, жена же съ дръзновеніемъ мысль свою въспріемши, вземши-же мечъ, иже далъ ей царь, наложи моужю своему на горло, мнѣще, и яко остръ есть, заколетъ его; и влача сѣмо и онамо хотѣше отрѣзати главоу, и не оуспѣ ничтоже; оцнотѣжеса моужъ ея, вставъ въ скорѣ, мнѣщи яко врази нѣкоторые, и, видѣвъ яко жена его дръжитъ мечъ обнаженъ, и рече ей Декире: почто оружіе сіе на мѣ? оубити мѣ хочещи? — отвѣщавши-же жена моужю своему: языкъ человѣческъ оболѣсти мѣ, яко оубити тѣ вѣла; онаже хотѣ людей съзвати и разумѣ, яко царь Соломона наоученіе и испытаніе. И вземъ оу ней мечъ и разоумѣ, яко проутань, видѣніемъ-же мнѣше яко остръ, и подивиса премудрости царя Соломона. Ничтоже зла не сътвори женѣ своей. Слышавъ-же сѣмъ царь Соломонъ и подивиса и сказаше вельможамъ своимъ о томъ, и бысть дивитиса всѣмъ слабости женской. Царь-же Соломонъ рече: обрѣтохъ въ тысящи моужа мудра, въ тѣхъ числомъ не обрѣтоша женѣ мудрой ни единой¹⁾.

¹⁾ Тихонравовъ, *ib.*, стр. 264 — 267; Пыпинъ, I. с., стр. 56 аб. Погод. Палея, л. 342 аб. Сл. также риторическій пересказъ этого суда въ Притчѣ о женской злобѣ, изданной Костомаровымъ въ Пам. Ст. Русск. Лит. II, стр. 469 — 70 (оригиналъ западный?). Имя мужа читается различно: Декирь и Даркирь.

Последнее изреченіе открываетъ намъ точку зрѣнія, особенно любезную средневѣковымъ грамотѣямъ, которые поспѣшили воспользоваться соломоновскою легендою для своихъ нравоучительныхъ выходовъ. На западѣ разговоры Соломона и Маркольфа послужили имъ удобной рамкой для рѣшенія женскаго вопроса въ указанномъ смыслѣ; у насъ типы матери и жены Соломона отвѣтили тому-же направленію, а судъ, который мы рассказали, попадаетъ цѣликомъ въ притчу о женской злобѣ. Существуетъ еще нѣсколько соломоновскихъ легендъ на ту же тему, которыя мы здѣсь присоединяемъ, хотя по содержанію онѣ и не сходны съ судомъ Палея. Въ одномъ французскомъ *fabliau*, открытомъ Муссафией ¹⁾, рассказывается, что Соломону (*qui fu roi de Surie*) пришла фантазія перевести въ своемъ царствѣ всѣхъ стариковъ. Это исполнено; одинъ только юноша сохранилъ тайно жизнь своему отцу, котораго совѣтами пользуется, когда судить и рядить въ присутствіи царя, тогда какъ его сверстники молчатъ. Это возбуждаетъ вниманіе Соломона и онъ хочетъ испытать, точно ли мудрость юноши отъ него самого. Онъ и приказываетъ ему явиться въ назначенный день и привести съ собою своего друга, раба, своего пажа и смертельнаго врага; не то грозить своей немилостью:

Vendredi amenez à la cour vostre ami
Vo serf, vo damoiseil, vo mortel anemi;
Se ainssinc ne le fetes, ne seres mon ami.

По совѣту отца сынъ беретъ съ собою своего осла (рабъ, слуга), собаку (друга), сына (пажъ, потѣшникъ) и жену, которая оказывается смертельнымъ врагомъ.—Муссафія различаетъ двѣ разновидности въ богатой литературѣ этой легенды, зашедшей въ разные сборники, большею частью безъ имени Соломона. Въ иныхъ рассказахъ сохранено тоже начало: убіеніе стариковъ и

¹⁾ *Mussafia, Ueber eine altfranzösische Handschrift der K. Universitätsbibliothek zu Pavia (Sitzungsberichte der kais. Ak. der Wiss. Phil. Hist. Cl. LXIV B. Heft III. Jahrg. 1870 März)*. Некоторыя указанія, что и въ другихъ новеллахъ цикла, разобраннаго Муссафией стрѣчалось имя Соломона, можно найти у *Kemble'a, Salomon and Saturnus*, стр. 109—110. См. также отчетъ *R. Köhler'a* въ *Gött. G. A.* за 1871 г. 4, гдѣ есть интересныя прибавленія къ литературѣ этого рассказа, собранной Муссафией.

спасение отца сыномъ, въ другихъ этого начала нѣтъ, и дѣло мотивируется такъ, что кто нибудь провинился и можетъ избѣжать наказанія лишь подѣ условіемъ—исполнить мудрыя задачи: привести съ собой своего лучшаго друга и недруга, слугу, придти ни пѣшкомъ, ни верхомъ и т. п. ¹⁾). Мужъ приводитъ обыкновенно своего недруга жену: онъ только что разсказалъ ей подѣ страхомъ тайны, что совершилъ убійство, которое на самомъ дѣлѣ не совершалъ; затѣмъ онъ оскорбляетъ ее при людяхъ, послѣ чего она въ гнѣвѣ объявляетъ всѣмъ небывалую тайну и такимъ образомъ оказывается недругомъ мужа. Собаку онъ также побилъ, но когда потомъ покликнулъ, она по прежнему подбѣжала къ нему, ласкаясь—это его другъ. Заключение отсюда опять-же къ женской злобѣ и къ тому еще, что женѣ не слѣдуетъ повѣрять тайны. Такъ рѣшаетъ царь, котораго за мудрость звали вторымъ Соломономъ, въ еврейской сказкѣ у Tendlau ²⁾), гдѣ трое братьевъ служили ему, и онъ отпускаетъ ихъ отъ себя: пусть говорятъ, кто хочетъ награды деньгами, а кто тремя правилами мудрости. Одинъ изъ братьевъ предпочитаетъ послѣднее, и въ числѣ совѣтовъ ему дается и этотъ: не повѣрять тайны женѣ. Жена поссорившись съ мужемъ, въ самомъ дѣлѣ, выдаетъ его, будто онъ убилъ своихъ братьевъ и служителей царя. Но недоразумѣніе выходитъ наружу. Укажу, наконецъ, на эпизодъ русской сказки ³⁾), на которую мы уже разъ ссылались: она возвращаетъ насъ во второму циклу Муссафин, и опять же къ имени Соломона. Царь сердитъ на кузнеца, у котораго скрывается мальчикъ Соломонъ. Онъ и призываетъ его къ себѣ. Говоритъ ему царь: придти ты ко мнѣ ни сытъ, ни голоденъ, ни обуть, ни одѣтъ; не придешь—голову долой! Соломонъ даетъ кузнецу совѣтъ наѣсться киселя—будешь не сытъ не голоденъ—и одѣтъ.

¹⁾ Литературу этой редакціи см. у Муссаѳин, ib. Въ испанской народной книгѣ de la reina Sebilla разсказывается, что римскій императоръ (De Ropta?) освободилъ изъ заключенія Мерлина подѣ условіемъ—привести ко двору своего врага, друга, потѣшника и слугу. Онъ приводитъ жену, друга, сына и осла.

²⁾ Fellmeiers Abende, Märchen u. Geschichten aus grauer Vorzeit Frankf. a. M. 1856, № XXXIV.

³⁾ Худякова, Великорусскія сказки. № 80.

ся въ бредень. Царь опять говоритъ ему: приди ты ко мнѣ завтра не конный, не пѣшій; стань ни на дворѣ, ни на улицѣ. Соломонъ и здѣсь помогаетъ совѣтомъ: кузнецъ долженъ сѣсть верхомъ на козла и въѣхать въ калитку такъ, чтобъ переднія ноги были на дворѣ, а заднія на улицѣ. Въ третій разъ царь наказываетъ, чтобы кузнецъ привелъ съ собою друга и недруга; Соломонъ велитъ ему взять съ собою нагайку, своего черного кобеля, кусокъ хлѣба и жену. Если скажетъ онъ: покажи мнѣ друга, то возьми нагайкой собаку вытяни. Онъ побѣжитъ, ты кликни: черный! сюда. Онъ и побѣжитъ. Ты ему дай кусокъ хлѣба, онъ будетъ ластиться. Потомъ царь спроситъ: покажи недруга! Ты возьми нагайку; ударь по женѣ; она тебя ругательски обругаетъ и всю правду расскажетъ.

Отъ суда по поводу женской злобы и неустойчивости легко было заключить къ вѣденію женскаго сердца вообще; и этотъ болѣе общій мотивъ также получилъ форму суда. Въ сербской сказкѣ у Караджича ¹⁾ очевидно истекшей изъ книжнаго источника, какъ и преведенная русская, одинъ человекъ вздумалъ жениться и не знаетъ, кого ему выбрать: дѣвушку, вдову или жену, разведенную съ мужемъ. Какой-то старикъ совѣтуетъ ему идти къ «премудрому». Придя на Соломоновъ дворъ, онъ увидѣлъ ребенка, разѣзжавшаго верхомъ на палочкѣ—это и былъ Соломонъ. На вопросы, которые ему предлагаются, онъ отвѣчаетъ загадочно: коли возмешь дѣвушку—ты знаешь, коли вдову—она знаетъ, а если жену разведенную съ мужемъ—то берегись моего коня. Съ этими словами онъ слегка ударилъ его по ногѣ. Объясненіе загадочныхъ словъ такое: если онъ женится на дѣвушкѣ, будетъ главой въ семействѣ, если на вдовѣ—жена будетъ управлять имъ; а возметъ разведенную жену, то долженъ опасаться, чтобы и съ нимъ она не сдѣлала того же, что съ первымъ мужемъ. Загадочное рѣшеніе этого суда напомнило Пыпина ²⁾ сходный мотивъ въ новеллѣ Боккаччо (Dec. Giorn. IX, п. 9): Melisso и Giosefo приходятъ къ Соломону, Giosefo за тѣмъ

¹⁾ В Караджичъ, Сербске Припов. № 41.

²⁾ А. Пыпинъ, Очеркъ лит. истор. стар. пов. и т. д., стр. 122.

чтобы спросить его, какъ ему быть съ своей сварливой женой, отъ которой житья нѣтъ, а Melisso хотѣлъ бы узнать, что ему сдѣлать, чтобы его ктонибудь полюбилъ. Соломонъ отвѣчаетъ темно и односложно: первому «ступай къ мосту <all'Oca> (ponte all'oca); второму «полюби». Оказывается въ самомъ дѣлѣ, что услужливость и щедрость Melisso опредѣлялись желаніемъ показать себя, а не расположеніемъ къ кому бы то ни было; ему надо полюбить, чтобы быть любимымъ. Что до Giosefo, то онъ еще по дорогѣ назадъ узнаетъ смыслъ загадочнаго рѣшенія: остановившись у моста, который и есть Ponte all'oca, онъ видитъ какъ по немъ проходитъ цѣлый караванъ вьючныхъ лошадей и муловъ; одинъ мулъ заартачился, ни взадъ ни впередъ, и перешелъ лишь тогда, когда погонщикъ всыпалъ ему порядочное количество ударовъ. Вернувшись домой Giosefo примѣняетъ это средство къ своей женѣ, и она становится шелковой. Такъ оправдался советъ Соломона ¹⁾.

Сл. № 40 у Рудченка, Народныя южнорусскія сказки: Стрелецъ и чортъ.

10-й судъ: пренія въ мудрости и состязаніе загадками. Рядомъ съ мотивомъ о женской злобѣ, мотивъ состязанія загадками занимаетъ видное мѣсто въ судахъ Соломона. Если развитіе перваго, какъ мы думаемъ, принадлежитъ Европѣ и опредѣлилось нравоучительными тенденціями средневѣковаго общества, то второй встрѣчался уже въ восточныхъ оригиналахъ, хотя выразился полнѣе лишь въ европейскихъ пересказахъ. Уже въ предыдущемъ судѣ нѣкоторыя редакціи представляютъ элементъ загадки значительно развитымъ; мы встрѣтимся съ нимъ снова въ слѣдующихъ эпизодахъ легендарной біографіи Соломона; здѣсь я думаю соединить лишь тѣ сказанія о преніяхъ въ мудрости, которыми мы не могли воспользоваться для этой біографіи, напередъ извиняясь, что соединили ихъ подъ категорію судовъ, которой онѣ отвѣчаютъ не совсѣмъ точно.

Такое преніе помѣщено между прочимъ въ Палеѣ. «Въ то же время Дарей царь перскій присла къ Соломону царю загадку, на-

¹⁾ Новелла Боккаччо дала сюжетъ одной пьесы Hans Sachs'a: Fasnachtspiel Mit vier Personen zu agiern. Von Joseph und Melisso, auch König Salomon.

писавъ: стоитъ щить, а на щитѣ заецъ, и прилетѣвъ соколъ
взялъ заецъ, ц тоу седѣ сова. И рече: снѣ отгонени, дамъ ти
три кади сребра. Соломонъ же прочте писаніе и съзва бѣсы, иже
ему слушаюу, и рече имъ: аще кто отгонеть сию загадку,
дамъ ему третину сребра, иже ми обѣща царь Дарей. И рече
бѣсъ обѣ одному оцѣ: щить—земля, а на щитѣ заецъ—правда,
а иже взя соколъ заецъ, то взялъ ангелъ правдоу на небо, и
тоу седѣ сова, сиречь кривда, правда же бысть взята на небо,
а на земли осталася кривда». И посла царь Соломонъ грамоту
къ Дарю, царю Пръскому, а въ ней загадка истолкована, и ре-
че: пришли сребро, иже ми еси обѣщаль. Не по мнозѣ же вре-
мени привезоша отъ Дария царя три кади сребра къ царю Соло-
мону. И рече царь бѣсоцъ: дѣлите сребро. И насыпаша царю двѣ
кади. И повелѣ царь обратити кадь врьхоу дномъ, и повелѣ насы-
пати бѣсу верхъ. И рече бѣсъ царю: Чему криво дѣлаешъ, а
правды не держишь? И рече царь: кривый бѣсе, самъ себе осу-
дилъ еси: правда взята бысть на небо, а здѣ осталася кривда»¹⁾.

¹⁾ Тихонравовъ, ib. 269. Загадка Дарія стоитъ въ текстѣ Палей послѣ разсказа о гордости царя Дарія (Тихонр., ib. 269—9) или Даріана, А даріана (у Пыпина, ib., стр. 68; Погод. Палей, л. 343 b), повелѣвавшего боярамъ своимъ звать его богомъ. Палей влагаетъ этотъ разсказъ въ уста Соломона; онъ встрѣчается и отдѣльно, иногда съ именемъ Соломона (сл. Пыпинъ, Очеркъ, стр. 147—8), иногда безъ имени (сл. Повѣсть дивно о царѣ Даріане, зѣло полезно, въ Памятн. стар. русск. литер. II, стр. 343—44). Сл. у Горскаго и Невоструева, Описаніе IV, № 326, стр. 685. Это ничто иное, какъ старо-еврейская легенда объ императорѣ Адрианѣ, которая разсказывается также объ Александрѣ Македонскомъ. Покинувъ большую часть свѣта, онъ возмечталъ о себѣ и повелѣлъ звать себя богомъ. Когда разумнѣйшіе изъ его служителей сказали ему, что онъ не всемогущъ и еще не все ему подвластно, что еще не покоренъ Иерусалимъ—онъ завоевалъ и этотъ городъ и отъ жителей потребовалъ такого же поклоненія. Тогда одинъ изъ Иерусалимскихъ мудрецовъ сказалъ ему: «Какъ можешь ты возставать противъ своего господина въ его же домѣ? Выйди сначала изъ его дома, и я назову тебя богомъ. А домъ его—небо и земля—и ты въ немъ обрѣтаешься. Какъ же называть тебя богомъ, пока ты находишься въ домѣ твоего собственнаго господина?» Второй мудрецъ отвѣчалъ коротко: «Ты не богъ! Богъ сотворилъ небо и землю и тебя—а ты ничто!» Наконецъ заговорилъ и третій: «Я тотчасъ воздамъ тебѣ поклоненіе,

Полукижняя, полународная побывальщина, записанная у Рыбникова ¹⁾, перенесла ту легенду Палея на Иоанна Грозного (Соломонъ) и какого-то чудного старца (кривой бѣсъ): тоже требованіе разрѣшить загадки (хотя другія) и обманъ съ кадью золота. Дальнѣйшее искаженіе литературнаго мотива принадлежитъ уже народной средѣ и совершалось оно здѣсь по двумъ направленіямъ. Вспомнимъ съ одной стороны наши сказки о правдѣ и кривдѣ, развившія исключительно нравственныя задачи своей темы ²⁾ съ

обояди только, пока я сдѣлаю одно необходимое для меня дѣло». Оказывается, что у него на морѣ корабль, близкій къ крушенію; ему надо помочь. Александръ предлагаетъ тотчасъ же послать къ нему одинъ изъ своихъ кораблей; но мудрецъ отвѣчаетъ, что пока онъ прибудетъ, его судно успеетъ потонуть,—пусть лучше пошлетъ ему хоть немного вѣтра, чтобы скорѣе перенести его черезъ опасное мѣсто.—«Гдѣ же мнѣ взять вѣтеръ?» спрашиваетъ Александръ, и мудрецъ отказываетъ ему въ поклоненіи, потому что о Богѣ сказано, что вѣтры его послы и слуги — молніи огненные.—Тогда царь обращается къ своей женѣ и проситъ ее, чтобы она, по крайней мѣрѣ, признала его богомъ.—«Охотно, отвѣчаетъ она, но прежде возврати залогъ, тебѣ врученный, который легко могутъ потребовать у тебя противъ твоей воли—твою душу».—«Что же я стану дѣлать безъ нея?» спрашиваетъ царь.—«Какъ же ты хочешь зваться богомъ, когда не властенъ даже надъ своей душой?»—См. Tendlau, *Fellmeiers Abende* 1856, p. 218—220: Alexander der ein Gott sein wollte, и прим. къ стр. 218. Сл. Wendunmuth u. Hans W. Kirchhoff (hrsg. v. Osterley вѣ Biblioth. d. litterar. Vereins in Stuttgart) IV Bsch, №№ 23 и 24.—Въ мусульманскихъ легендахъ о Соломонѣ, онъ женится на Djağada'а, дочери царя Nubaga велѣвшаго звать себя богомъ. Этой женитьбой мотивируется паденіе Соломона и его дальнѣйшія несчастія. Не можетъ ли это обстоятельство объяснить введенія царя Адарьяна въ русскую легенду о Соломонѣ?

¹⁾ Рыбникова, Пѣсни, II, 232—236 (Отчего на Руси завелась измѣна).

²⁾ См. Аванасьева. Нар. русск. сказки. I, 10, V, 13, IV, 15 и у него же указанія на сходныя сказки: сербскую, валахскую и норвежскую. Сл. Grimm, *Kinder und Hausm.*, № 107 и примѣчанія. Какъ въ одной русской редакціи Правда и Кривда являются собственными именами (въ норвежской: *Treu* и *Untreu*), такъ въ 19-мъ разсказѣ 1-й книги Панчатантры (Benfey, *Pantsch.* II, 114—118), относящемся къ легендамъ объ утаеніи однимъ товарищемъ доли другаго, оба они носятъ знаменательныя названія: Dharmabuddhi (*gerechten Sinn habend*)

другой-рядъ другихъ сказокъ о неравномъ дѣлѣжѣ, гдѣ, наоборотъ, идея правды и кривды заслонена совершенно. Такъ напр. въ сказкахъ у Аванасьева I, 1, е, (стр. 9) и II (стр. 110—111) лиса и медвѣдь сговорились воздѣлать и засеять поле, и жатву раздѣлить. Лиса напередъ выбрала себѣ верхушки, а медвѣдь корни; засеяли жито, и когда оно поспѣло, то оказался одѣленнымъ медвѣдь. На другой разъ онъ хочетъ быть осторожнѣе и выговариваетъ верхушки себѣ; но поспѣяна рѣпа, и выгода опять на сторонѣ лисы. Рассказъ этотъ проникъ въ одну *branche* средневѣковаго *Roman du Renard*, сохранившуюся впрочемъ лишь въ итальянской редакціи, недавно открытой Тедзой¹⁾. Какъ здѣсь роль одѣленной играетъ коза, такъ въ тирольской сказкѣ у Шнеллера²⁾ весь споръ перенесенъ изъ міра животныхъ на лица христіанской мѣологии, и спорящими о жатвѣ являются дьяволъ и св. Іоаннъ. Ближе всего къ разсказу Палеи—26-ая повѣсть въ *Conte Lusanois*³⁾, потому что въ ней мотивъ неравнаго дѣлежа снова соединенъ съ идеями правды и кривды; *motif* въ концѣ и вся развязка, очевидно, внушены учительными цѣлями собирателя. Рассказывается, что Правда и Кривда посадили вмѣстѣ дерево, чтобы вмѣстѣ владѣть имъ, когда оно вырастетъ. Кривда и убѣдила Правду взять на свою долю корни

и *Parabuddhi* (*schlechten Sinn habend*). Соответствующая повѣсть у Сомадевы замѣняетъ последнее имя синонимомъ: *Duschtabuddhi*; въ сходномъ разсказѣ *Çukasaptati*: *Subuddhi* и *Kubuddhi*. Benfey, *Pantsch*. I, § 96.

¹⁾ Rainardo e Lesengrino per cura di E. Teza. Pisa, Nistri 1869, ст. 402—457 и предисловіе, стр. 6, прим. 3. О томъ, что этотъ эпизодъ существовалъ и во франц. *Roman du Renard*, можно заключить изъ того обстоятельства, что онъ проникъ и во франц. хронику. См. *Extrait d'une chronique en prose* у Bartsch, *Chrestomathie de l'ancien français*, pp. 322—3.

²⁾ Schneller, *Märchen u. Sagen aus Wälsch-Tirol*, № 2; Рудченко Нар. южнорусск. сказки. I, № 29: Чортъ и баба; сф. *ib.*, № 30.

³⁾ *Sl. Libro de Patronio* въ изд. Gayangos'a (Biblioteca de aut. esp. томъ 51-й: *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*), № XXVI: *De lo que aconteció al arbol de la Mentira*. Срав. также *enxemplo LXIII: De lo que conteseió al bien et al mal et al cnerdo con el loco*.

как самую важную и вѣрную часть; сама она готова удовольствоваться вѣтвями, хотя онѣ всего болѣе подвержены опасности со стороны людей и животныхъ, жара и холода. Правда наивно повѣрила ложнымъ словамъ и пріютилась въ землѣ подъ корнями, Кривда же поселилась въ вѣтвяхъ, и когда дерево выросло и люди стали собираться подъ его тѣнь, она гостепрѣмно ихъ встрѣчала, ласкала ихъ, нашептывала хитрые совѣты, учила разнымъ уловкамъ. Всѣ полюбили ее, и всѣмъ жилось хорошо, и кто болѣе отъ нея научился, тотъ пользовался большимъ почетомъ. А Правда лежала себѣ въ землѣ и никто о ней не вѣдалъ, но такъ какъ ей нечего было ѣсть, она грызла постоянно корни, пока дереву нечѣмъ было болѣе держаться, и оно рухнуло отъ порыва вѣтра. Оттого погибла Кривда и ея клеветы, а Правда вышла наружу.—Какимъ образомъ и когда привязался этотъ судъ къ имени Соломона, сказать теперь трудно. Повѣсть въ *Conte Lusanois*, можетъ быть, восходить къ восточному оригиналу, какъ многое въ этомъ сборникѣ; съ другой стороны и Палея могла найти разсказъ уже готовымъ въ источникѣ, которымъ непосредственно пользовалась. Есть подробности, позволяющія въ общихъ чертахъ опредѣлить теперь же характеръ этого источника. Дѣлежъ между Правдой и Кривдой, между добрымъ и злымъ началомъ, подѣлившимся между собою небо и землю, напоминаетъ дуалистическое ученіе ново-манихейскихъ сектъ, представителями которыхъ въ средніе вѣка были Патары и Богомилы. Еще не поставленъ вопросъ, какую богатую сказочную струю принесли они съ Востока на Западъ; апокрифы дуалистическаго характера и многія легенды, народный складъ которыхъ удалялъ всякое предположеніе о возможности подобнаго источника, должны быть отнесены на счетъ ихъ посредствующаго вліянія. Относительно апокрифовъ о Соломонѣ—это раскроется ближе въ теченіи нашего труда.

Здѣсь замѣтимъ, что пренія Соломона о мудрости находятся и въ библейскихъ сказаніяхъ мусульманъ. Члены великаго суда, въ которомъ предсѣдательствовалъ царь Давидъ, недовольны вмѣшательствомъ въ ихъ дѣла царевича Соломона, хотя и принуждены сознаться, что его рѣшеніе всегда самое мудрое. Давидъ позволяетъ имъ испытать его всенародно, при чемъ они надѣются смутить его

загадочными вопросами. Но они ошиблись въ разчетѣ. Соломонъ не только отвѣчаетъ на все, но и самъ переходитъ къ вопросамъ; пусть объяснятъ ему: что такое все и что такое ничто? (Богъ и созданный имъ міръ), что всего слаще и горше, что всего краше и всего некрасивѣе? и т. п. Такъ какъ всѣ молчатъ, Соломонъ самъ принимается толковать смыслъ загадочныхъ вопросовъ. Слаще всего напр. обладаніе добродѣтельной женою, умными дѣтми и приличнымъ состояніемъ; и, наоборотъ, нѣтъ ничего горше порочной жены, негодныхъ дѣтей и бѣдности ¹⁾.—Такого рода загадки легко встрѣтить въ любомъ сказачномъ сборникѣ, какъ, наоборотъ, изъ сказки могли проникнуть въ библейскую легенду и тамъ привязаться къ имени Соломона — загадки чисто народного стиля. Такъ читается въ одной старой рукописи, принадлежащей г. Забѣлину ²⁾, о двухъ мужахъ, пришедшихъ «ко царю Давыду тягаться». «И рече одинъ мужъ предъ царемъ Давыдомъ ко другому мужу: «занялъ еси ты у мене шесть яиць вареныхъ, и тому уже минуло шесть лѣтъ, и азъ-бы въ то время развелъ много курятъ». И отвѣща вторы мужу къ первому: «виновать, господине, въ шести яицахъ вареныхъ тебѣ». И рече царь Давыдъ къ мужу тому, которой занялъ: «плати ему и курятъ по расчету за всѣ лѣта». И розочте царь Давыдъ много велми. Слышавъ же царя Давыда судъ сынъ царь Соломонъ, и научи мужа того премудрости своей и рече ему: «взори ниву близъ пути, гдѣ ѣздятъ, сѣяти горохъ вареной изъ котла своего». И учини мужъ тако по наученію царя Соломона: и приде и вскопа на мѣстѣ близъ пути ниву, гдѣ ѣздитъ царь Давыдъ, и вскопавши, начать сѣяти предъ царемъ горохъ вареной на ископанной нивѣ изъ котла. И виде то царь Давыдъ, мужа того при пути сѣюща горохъ вареной изъ котла, и призва мужа того къ себѣ и нача ему глаголати: «почто сѣеши горохъ вареной при пути, понеже той не можетъ возрасти?» — Тогда отвѣща мужъ той царю Да-

¹⁾ G. Weil, *Biblische Legenden d. Muselmänner*, p. 217—220. Сл. Rosenöl, I, p. 166—167.

²⁾ Нап. Пыпинимъ въ *Памят. стар. русск. литер.* III, стр. 58—9. О третьей притчѣ царя Соломона, и о премудрости его, и каковы бысть судъ отца его, царя Давыда, судима дву мужей. Сл. Горскаго и Невоструева, *Описание IV*, № 326, стр. 682.

виду и рече: «почто ты мене, царю Давыде, осудилъ несправедно и за что продаши мя въ яицахъ вареныхъ? Се ты, царю, узналъ еси, что вареной горохъ не можетъ возрасти, тако же де и отъ яицъ вареныхъ како можетъ приплодъ быти, о немъ же ты меня осудилъ еси напрасно?» — На вопросъ царя Давида, кто научилъ его этой мудрости, обвиненный отвѣчаетъ, что Соломонъ. — Препирательство мудреными загадками пристроилось здѣсь, какъ видно, въ формѣ суда ¹⁾.

11-й и 12-й суды заимствованы нами изъ мусульманскихъ сказаній о Соломонѣ ²⁾. Соломону было всего 13 лѣтъ, когда къ отцу его пришли два челоуѣка судиться. Истецъ купилъ у отвѣтчика землю, въ которой, копая погребъ, нашелъ кладъ; онъ требовалъ, чтобъ отвѣтчикъ взялъ себѣ этотъ кладъ, такъ какъ онъ покупалъ у него только землю; а тотъ отбивался, говоря, что не имѣетъ на это права. Давидъ рѣшилъ, чтобъ каждый взялъ себѣ половину найденнаго; но Соломонъ вздумалъ иначе: онъ велитъ женить сына истца на дочери отвѣтчика и кладъ отдать имъ ³⁾. — Въ другой разъ явился крестьянинъ съ жалобой на пастуха, на то, что его стадо потравило его ниву, уже налившуюся колосошъ. Давидъ присуждаетъ крестьянину часть стада; но Соломонъ съ такимъ рѣшеніемъ не согласенъ: пастухъ долженъ уступить крестьянину пользованье своимъ стадомъ, шерстью, молокомъ и приплодомъ, до тѣхъ норъ, пока нива снова не очутится въ томъ положеніи, къ какому была, когда совершилась поправа; а затѣмъ стадо должно быть возвращено его владѣльцу.

Я остановился довольно долго на содержаніи соломоновскихъ судовъ, какіе мнѣ извѣстны, отыскивая, гдѣ можно, ихъ источ-

¹⁾ Литературу этого рода загадочныхъ вопросовъ и отвѣтовъ см. въ моей статьѣ: Новые отношенія Муромской легенды о Петрѣ и Ферроніи и сага о Рагнарѣ Лодброкѣ, въ Ж. М. Н. П. за 1870 г.

²⁾ G. Weil, *Biblische Legenden d. Muselmänner*, стр. 215 -- 217. Первый изъ нихъ рассказанъ въ Талмудѣ (*Talmud Tamid*, р. 32) въ легендѣ объ Александрѣ Македонскомъ, и его рѣшаетъ въ его присутствіи африканскій царь. См. Levi, *Parabole leggende e pensieri, raccolti dai libri talmudici*. Firenze, Le Monnier, pp. 221--2.

³⁾ См. въ Турецкомъ Тути-намѣ (ed. Rosen, II, 283) вставной рассказъ о продавцѣ и покупателѣ, того же содержанія.

ники, собирая аналогии. Въ соломоновскихъ судахъ мы открыли всѣ суды Викрамидити; иные, которые нельзя было привязать къ этому источнику, нашлись въ другихъ восточныхъ пересказахъ; третьи, наконецъ, могутъ быть отнесены на счетъ позднѣйшаго, можетъ быть, уже европейскаго развитія этого цикла и представляются намъ самостоятельнымъ обогащеніемъ популярнаго мотива.—Вмѣстѣ съ тѣмъ мы удалились отъ біографической нити, къ которой возвращаемся, подъ руководствомъ той-же русской повѣсти: Соломонъ, мы слышали, не хочетъ тотчасъ-же вернуться къ отцу: «сегодня азъ не ѣду къ нему», говоритъ онъ Ачкилу. Онъ дѣйствительно снаряжается въ «Индію богатую» къ царю, который въ этой редакціи носитъ имя Пора. Здѣсь онъ «творитъ любовь» съ царицей, которая даетъ ему золотой перстень мужа. Этимъ оскорбленіемъ мотивируется, въ другой редакціи той-же повѣсти ¹⁾, почему царь Поръ увозитъ позднѣе жену самого Соломона. Это должно было представляться актомъ мщенія; такъ представлялъ себѣ дѣло позднѣйшій рассказчикъ; болѣе древняя редакція ничего о томъ не знаетъ. Но къ этому эпизоду легендарной біографіи Соломона мы перейдемъ въ слѣдующихъ главахъ.—Погостивъ у Пора, Соломонъ снаряжается домой: царица дала ему серебра и золота и дорогихъ парчей, и «три камня царскія самоцвѣтныя: въ нощи аки свѣщи горять, въ дни аки отъ солнца сіяютъ». Онъ пріѣзжаетъ къ Іерусалиму на кораблѣ и становится подъ городомъ; Давиду онъ выдаетъ себя за «дѣтище индійскія веси богатыя, а имя мое Разумникъ нарицаюся, прибрелъ въ твою царскую державу товары свои продати, а здѣшнія товары заку-

¹⁾ У Тихонравова (Лѣтоп. русск. лит. и древн. IV: Повѣсти о царѣ Соломонѣ, I. Повѣсть царя Давида и сына его, царя Соломона премудраго) и Пыпина (Памят. стар. русск. лит. III: Повѣсть царя Давида и сына его Соломона и о ихъ премудрости). Женившись Соломонъ «посла посланіе ко царству ко царю Пору и отписалъ тако: «Въ прошлое лѣто былъ есмь я въ твоемъ царствѣ и со царицею твоею пребылъ ночь и снялъ съ правыя руки перстень златой». И послалъ Соломонъ тотъ перстень златой ко царю Пору въ дарѣхъ. И царь Поръ сталъ печаленъ» и т. д. Также въ ркпс. повѣсти у Барсова, первая половина которой (дѣтство Соломона) отвѣчаетъ № 2 у Тихонравова, тогда какъ вторая воспроизводитъ, съ незначительными отличіями, соответствующій отрывокъ № 1.

лти». И царь Давидъ повелѣлъ ему въ своей державѣ торговати и велѣлъ ему царь быти въ полату къ царю». Царица Вирсавія посылаетъ «къ нему на корабль своихъ сѣнныхъ боярынь выбирать, товаровъ драгихъ смотрѣти, и царевичъ Соломонъ поклаза боярынямъ сѣннымъ три камня самоцвѣтныхъ, и дивишася». Услышавъ объ этомъ царица велитъ «гостя онаго предъ себя по-ставити», думаетъ, какъ-бы достать тѣ камни. Соломонъ говоритъ ей: «Есть, государыня, благородная царица, у меня три каменія: одинъ камень поднести царю Давиду, а други камень отдать за нимъ въ приданья, а третій камень про себя держать въ кораблѣ для свѣту». И рече ему царица Вирсавія: «Гость заморянинъ! продай мнѣ одинъ камень». И рече царевичъ Соломонъ: «Аще кто со мною переспитъ ночь сію, тому и камень отдамъ». И положи предъ царицею одинъ камень, и той камень освѣти всю полату царицину, и немощно на него человѣку зрѣти. И царица рече Соломону: «Гость заморянинъ! ляжь ты со мною въ ночь сію». Соломонъ успѣваетъ признаться во время: «Во истину ты мати моя, родившая, мя; и напредъ глаголахъ тебѣ: «у всякія жены волосы долги, да умъ коротокъ». Слѣдуетъ затѣмъ взаимное признаніе Давида и Соломона.

Такъ въ передачѣ повѣсти, которой мы слѣдовали до сихъ поръ. Интересно, какъ воспользовалась мотивомъ возврата другая редакція русской легенды, напечатанная Пыпинымъ и Тихонравовымъ¹⁾. Мы познакоимся съ хорошимъ образчикомъ дифференцированія одного и того-же сказочнаго содержанія. Въ началѣ обѣ повѣсти сходны: тотъ-же рассказъ о рожденіи Соломона и нелюбовь къ нему матери; она также пытается извести его, и въ обоихъ случаяхъ онъ спасенъ отъ смерти одной и той-же уловкой. Но затѣмъ вторая, позднѣйшая редакція расходится съ первой: Соломонъ прямо попадаетъ къ гостямъ корабельщикамъ, у которыхъ служить кашеваромъ, и съ ними приѣзжаетъ въ Іерусалимъ. Эпизодъ у врестьянина, равно какъ и суды мальчика-царя, опущены, но часть содержанія перенесена на эпизодъ съ корабельщиками, который получилъ большее развитіе. Загадки, которыми въ предъидущей редакціи пыталъ Давидъ пастуха-Соломона, пред-

НАРОДНА БИБЛИОТЕКА

¹⁾ См. предъидущее примѣчаніе.

лагаются теперь гостямъ-заморянамъ. Вели хотять они торговать въ его царствѣ безданно, безошлинно, пусть отгадають цѣну золотой колымаги и истолкуютъ знакомую намъ загадку объ аллегорическомъ деревѣ. То и другое исполняетъ за своихъ хозяевъ Соломонъ, говорящій о себѣ, что онъ «изъ заморья дѣтище». И еще въ третій разъ онъ удивляетъ царя своей мудростью: «И пошелъ (Соломонъ) ко царю на дворъ, и царь Давыдъ за столомъ сидитъ и рече: «Гости заморяна! Есть-ли у васъ такая потѣха и такое узорочье? предъ царемъ котъ свѣтитъ: стоячи, держитъ свѣчу и съ виномъ скляницу держитъ предъ царемъ?» И Соломонъ рече: «Государь царь Давыдъ! дай сроку: буде не отгадаю загадки, вели мнѣ голову снять острымъ мечемъ по могучія плеча». И царь далъ сроку въ таковъ день принти. И приде Соломонъ ко царю Давыду и принесъ вещь. Царь Давидъ рече гостямъ: «Гости заморяна! есть-ли у васъ такая потѣха и такое узорочье?» И Соломонъ пустилъ изъ рукава мышъ: по столу пробѣжала, котъ свѣчу погасилъ и потѣху цареву учинилъ, скляницу котъ съ виномъ разбилъ»¹⁾. — Смыслъ загадки, исчезнувшій въ изложеніи русской повѣсти, становится ясенъ при сравненіи съ соответствующимъ эпизодомъ нѣмецкой поэмы о Соломонѣ и Морольфѣ. Соломонъ требуетъ отъ послѣдняго—доказать ему на примѣрѣ истину, которую онъ какъ-то высказалъ: что природа сильнѣе привычки (*Die Natur ge vor Gewonheit*). Морольфъ соглашается. Была у царя кошка, и приучена она была держать свѣчу за вечернимъ столомъ. Морольфъ зналъ это и принасааетъ трехъ мышей. Выпустилъ одну, кошка обнаружила беспокойство; выпустилъ другую—она чуть не сорвалась съ мѣста, а за третьей погналась, забывъ свою выучку²⁾. — Эта басня на тему, что природа сильнѣе привычки, очевидно восточнаго происхожденія; жаль, что Бенфей упустилъ изъ виду именно эту разновидность, говоря о кругѣ родственныхъ сказаній³⁾. Въ индѣйской легендѣ (у Polier, *Mythologie des Indes* II, 571) мышъ, спасаясь отъ преслѣдованія двухъ кошекъ, падаетъ полумертвая у ногъ одного

¹⁾ У Тихонравова, I. с., стр. 115 — 116.

²⁾ См. втораго Морольфа у v. d. Hagen'a, *Deutsche Gedichte des Mittelalters*. I, стр. 54—55, ст. 873—905.

³⁾ Benfey, *Pantschatantra*, I, 374—6.

риши. Не находя достойнымъ просить верховное существо о сохраненіи жизни столь ничтожной твари, онъ молитъ Брахму обратиться въ человѣка. Мышь становится дѣвухой; когда она выросла, и воспитатель хочетъ выдать ее замужъ, она изъявляетъ желаніе, чтобы въ супруги ей выбрали какого-нибудь бога, который превышалъ-бы всѣхъ своей красотой, могуществомъ и силой. Риши предлагаетъ ей поочередно мѣсяць, солнце, облако, гору; она всѣхъ отвергаетъ и выбираетъ себѣ — мышъ. Тогда риши сознается, что онъ плохо сдѣлалъ, поступивъ противъ опредѣленія судьбы, и снова возвращаетъ дѣвуху въ ея прежній образъ.—Разсказъ этотъ довольно рано проникъ на западъ: онъ встрѣчается уже у Страттиса (400 лѣтъ до Р. Х.), перешелъ въ греческую басню о кошкѣ, влюбленной въ человѣка, которую Афродита превращаетъ въ дѣвуху и снова дѣлаетъ кошкой, когда, не смотря на свою метаморфозу, она продолжаетъ, при видѣ мыши, выказывать вожделѣнія расы. Отсюда разсказъ проникъ въ басенные сборники, которыхъ такъ много появилось въ средніе вѣка ¹⁾).

Дальнѣйшій ходъ повѣсти въ ея второй редакціи не отличается отъ изложенія первой: та же сцена съ Вирсавіей, узнаніе сына отцомъ и т. п.

Этимъ кончается русское сказаніе о дѣтствѣ и юности Соломона. Изъ народной книги, оно перешло въ русскую сказку ²⁾, которую мы не разъ цитовали. О нелюбви матери, о ея намѣреніи извести сына здѣсь разсказывается тоже, что и въ книгѣ; тотъ-же эпизодъ съ собакой. Соломонъ попадаетъ затѣмъ на кузницу, водится съ мальчиками, избранъ ими царемъ и судить ихъ ³⁾. Отецъ посылаетъ его разспрашивать унтеръ-офицера, ко-

¹⁾ См. Wendunmuth von Hans W. Kirchhof (ed. Oesterley въ Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart), Buch VII, № 140 (Natur mehr, denn Gewonheit) и Buch IV, № 168.—Kurz, Esopus von Burkhard Waldis, II Buch, XXII Fabel: Vom Kōnig und den Affen (съ ссылкой на Маркольфа и Соломона). Издатели собрали въ примѣчаніяхъ любопытный матеріалъ для исторіи этой басни въ ея восточныхъ и западныхъ пересказахъ.

²⁾ У Худякова, Великорусскія сказки, № 80: Царь Содомонъ.

³⁾ Судъ о лягушкахъ разсказанъ нами выше.

торый замѣнилъ боярина Ачкилу. Загадочные отвѣты мальчика и его мудрыя рѣшенія обнаруживаютъ вліяніе народнаго стиля; впрочемъ сохраненъ извѣстный изъ книжной повѣсти вопросъ о томъ, что стоитъ царская карета. Другія разновидности сказки представляетъ собраніе Рыбникова: такъ № 54 II тома ¹⁾ и въ особенности № 55, гдѣ нелюбовь матери къ Соломону объясняется своеобразнымъ мотивомъ.

Во градѣ Іерусалимѣ стоялъ садъ купца темнаго (слѣпаго).

Пришелъ въ тотъ садъ купецъ темный

Со своею женою законною,

Говорила жена ему возлюбленна:

«Ты ей же, мужъ мой возлюбленный!

«Въ нашемъ саду во прекрасномъ

«Теперь новости объявились:

«Выростали на древи у насъ яблоки».

Подавала съ кармана ему яблоко.

Какъ съѣлъ купецъ тую яблоку,

Самъ говорилъ таково слово:

—Ты гдѣ, жена, взяла эти яблоки?—

Говорила жена ему возлюбленна,

Что «Есть еще этихъ яблоковъ,

«Только висятъ онѣ высоко есть.

«Захватись-ко за дубъ ты руками, де,

«А я выстану въ дубъ тотъ высокій,

«Достану тебѣ эти яблоки».

У самой въ дубу была люлька тамъ,

Въ этой люлечки былъ полюбовничокъ.

Ложилась она къ ему въ люлечку.

Во тую пору во то время

Царь Давыдъ случился на (балкони) быть

Со своей прекрасной царицею;

Увидали слѣпаго—за дубъ держится,

Говорилъ царь Давыдъ со царицею:

««Еслибы на сей часъ слѣпому Богъ прозрѣніе далъ,

««Что бы онъ могъ сдѣлать со своей женой?»»

³⁾ См. продолженіе побывальщины въ III т., стр. 295—6.

Говорить царица прекрасная :

— На то бы были у моей сестры отверточки.—

А сынъ во чревѣ заговорилъ: «Баба по бабѣ и судъ судить!»

Мать говоритъ, что—Я чего нибудь вышью

—И тебя во чревѣ употреблю.—

А сынъ сказалъ, что «Я выложю боку, —

«Ребро проломлю и тутъ вонъ выду!»

«То сотворилъ Богъ слѣпому глаза, то увидѣлъ онъ жену свою съ любовникомъ въ люлькѣ, и закричалъ: — Ахъ ты, жена, эдакая дура! какъ ты могла надъ моей главой сотворить блудъ?— То сказала ему жена: «Допусти меня только до зени, то я вся твоя; хоть ты меня бей, хоть ломи, только выслушай, что я тебѣ скажу: я ночесъ спала и видѣла во снѣ сонъ: еслибы мнѣ надъ твоею главою сотворить блудъ, то бы тебѣ Богъ далъ бы глаза.» То взялъ свой мужъ свою жену за правую руку, поцѣловалъ и пошли домой. — Сказалъ на то царь: «Что сей мужъ ничего со своей женой не сдѣлалъ? такъ не что ему и съ глазами дѣлать!». Два раза ступилъ—и больше не видитъ.»

Разсказъ, объясняющій гнѣвъ матери на сына, восточнаго происхожденія ¹⁾, онъ довольно рано проникъ въ Европу, потому что встрѣчается въ старыхъ латинскихъ пересказахъ въ прозѣ и въ стихахъ ²⁾; у Боккаччо ³⁾ и Чосера ⁴⁾.

Ни въ западныхъ, ни въ восточныхъ легендахъ всего этого эпизода о дѣтствѣ Соломона мы не встрѣтили; если намъ удалось привести его въ связь съ легендарнымъ жизнеописаніемъ Викрамадити, то тѣмъ больше ощущается невозможность указать на его непосредственный источникъ, въ библейскомъ харак-

¹⁾ Сл. Die Vierzig Veziere ed. Behrnauer 31 Tag, Erz. d. 31 Veziere; Bahar Danush c. XII, v. 2, p. 64 ed. Scott.

²⁾ Th. Wright, Latin Stories from mss. of the XIII and XIV centuries, p. 78 и 174, и Comoedia Lidie Matthieu Вандомскаго (Hist. litter. de la France, t. XXII, стр. 62—64; Edélestand Duméril, Poésies inédites du moyen âge, стр. 353—373).

³⁾ Decam. VII, 9.

⁴⁾ The Merchandes tale. Сл. также v. d. Hagen, Gesammt Ab. II, № 38, стр. 261, и Marie de France: dou vilains v. II, p. 206.

теръ котораго не позволяет сомнѣваться имя Соломона, Давида и т. п. Для послѣдующихъ эпизодовъ соломоновской легенды мы въ состояніи будемъ указать на такой источникъ, который въ свою очередь поведетъ насъ къ прототипу Викрамачаритры. Такимъ образомъ и для легенды о дѣтствѣ и для послѣдующихъ эпизодовъ изъ сказочной жизни Соломона далекимъ источникомъ представляются сказанія о Викрамадितъѣ; если во второмъ случаѣ посредство редакціи библейскаго характера несомнѣнно, то ее слѣдуетъ предположить и для перваго, хотя она и не найдена. — Нѣкоторыя общія соображенія, которыя будутъ поняты теперь же, подтверждать это еще болѣе. Въ русской повѣсти о дѣтствѣ Соломона помѣщенъ рассказъ о его судахъ; иные изъ нихъ, напр. первый о трехъ сосудахъ внушены не каноническимъ текстомъ Библии, а какимъ-то отреченнымъ библейскимъ преданіемъ, которыми, мы видѣли, пользовалась и Палея. Съ другой стороны повѣсть о дѣтствѣ, въ обѣихъ редакціяхъ, переходитъ безъ перерыва въ рассказъ объ увозѣ жены Соломона враждебнымъ ему царемъ, который названъ Поромъ. Палея о такомъ увозѣ ничего не знаетъ, и Пира называетъ Китоврасомъ; но въ библейской легендѣ, которой она пользовалась, есть указанія на подобныя отношенія насильника къ женамъ изгнаннаго царя. Трудно сказать, были ли они развиты въ какой-нибудь, теперь утраченной редакціи Палеи, но въ одной русской повѣсти ¹⁾, гдѣ рассказывается объ увозѣ Соломоновой жены, противникомъ Соломона является не Поръ, а Китоврасъ.

Указанныя отношенія русскихъ повѣстей о дѣтствѣ Соломона къ легендамъ Палеи позволяютъ сдѣлать заключеніе, что у тѣхъ и другихъ былъ сходный источникъ. Это приводитъ насъ на первый разъ къ разсмотрѣнію библейскихъ сказаній о Соломонѣ.

¹⁾ Притча царя Соломана о цари Китоврасъ у Пыпина, Пам. Ст. Русск. Лит. III, стр. 59—61.

III.

Талмудическія сказанія о Соломонѣ и ихъ происхожденіе. Борьба съ демономъ и побѣда. Отношенія къ Викрамачаритрѣ: Асмодей-Мара. Посредство парсизма: Асмодей—Aëshma-daêva.

Талмудическія сказанія о Соломонѣ ¹⁾ привязываются къ задуманной имъ постройкѣ іерусалимскаго храма, при которой должны были употребляться только камни недѣланные, нетесанные, т. е. такіе, до которыхъ не коснулось желѣзо. Такъ понято было, на основаніи Исход. 20, 25, Второзак. 27, 5—6 и Ис. Нав. 8, 31, общее указаніе въ книгѣ Царей III 5, 17, и особенно 6, 7: «И храму зиждему суццу каменіемъ краесѣкомымъ, нетесанымъ создася: млатъ же и теслица и всякое орудіе желѣзно не слы-

¹⁾ См. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Königsberg 1711, vol. I, стр. 350—61; Bartolocci, Bibliotheca magna rabbinica I, 332, 490—2; III 501—503 (книги Тайлера: Targum prius et posterius in Estheram, London 1655, указанной мнѣ г. Хвольсономъ, я не могъ достать). Sippurim, eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken etc. hrsg. v. Wolf Pascheles, Prag—Leipzig 1853. 1-e Sammlung, стр. 12—21; 2-e Sammlung, стр. 246—252. Levi, Parabole, leggende e pensieri, raccolti dai libri talmudici, стр. 94—102. Paulus Cassel, Schamir.—Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie etc. § 21—23. A. Tendlau, Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit (2-e Aufl. Stuttgart, Cast, 1815), стр. 195—217.

паша въ храмѣ, егда созидатися ему»¹⁾. Но какимъ образомъ приготовить безъ помощи металла камни для сооруженія? Раввины отвѣчаютъ на спросъ Соломона, что для этого необходимо достать червяка шамиръ, котораго еще Моисей употреблялъ для обдѣлки драгоценныхъ камней, украшающихъ нагрудникъ первосвященника. Какъ его добыть — они не знаютъ; пусть призоветъ двухъ демоновъ мужскаго и женскаго пола и спросить ихъ. Соломонъ такъ и дѣлаетъ. Спрошенные, они говорятъ, что не знаютъ, знаетъ, можетъ быть, Асмодей (Asmodai, Asmedai, Aschmedai, Aeschmadai, Ασμοδαίος книги Товата), царь демоновъ: найти его можно на такой-то горѣ, гдѣ онъ вырылъ себѣ колодецъ и, наполнивъ его водою, прикрылъ камнемъ и запечаталъ своею печатью. Каждый день онъ возносится на небо и учится тамъ въ высокой школѣ неба, а затѣмъ спускается на землю и здѣсь учится въ высокой школѣ земли. Потомъ онъ приходитъ и, осмотрѣвъ печать колодца, открываетъ его и пьетъ и удаляется, запечатавъ снова. Соломонъ посылаетъ Бенаю (Benaja) поймать его; онъ даетъ ему съ собою цѣпь и кольцо, съ вырѣзаннымъ на нихъ именемъ Божиимъ (Schem hamphorasch), грузъ шерсти и нѣсколько мѣховъ съ виномъ.

Дойдя до колодца, Беная -конаетъ ниже его другую яму, въ которую спускаетъ воду, а отверстіе затыкаетъ шерстью; выше колодца онъ дѣлаетъ другое углубленіе, чрезъ которое выливается въ колодецъ вино, а отверстіе снова запираетъ такимъ же образомъ. Совершивъ все сказанное, онъ влѣзъ на дерево и ожидаетъ прихода демона. Асмодей явился и осмотрѣлъ печать; она была въ цѣлости; но когда въ колодцѣ оказалась вино, онъ сказалъ: «Въ писаніи (Притчи 20, 1) сказано: «Невинно вино, укориженно же пїянство: и всякъ пребывая въ немъ, не будетъ премудръ». И еще въ писаніи сказано (Осія 4, 11): «блудъ и вино и пїянство прїять сердце людей моихъ». И онъ не хотѣлъ нить; но, томимый жаждою, рѣшился отвѣдать и напился.

¹⁾ Сл. переводъ LXX толковниковъ: ὁ δίκος..... λίθους ἀκροτόμοις ἀρτίαις ἀκροτόμοις. Jos. Flavii Arch. 8, 3. 2; Theodoretii Quaestiones lib. III. Reg. opp. Colon. 1. 761; Hieronymus Epist. ad Ephes. cap. 2, Opp. ed. Mar. Victor. 6. 382.

Когда Беная увидѣлъ его заснувшимъ, онъ спустился съ дерева и наложилъ на него цѣпь, которую и замкнулъ. Проснувшись, Асмодей вошелъ въ бѣшенство и хотѣлъ было сбросить цѣпь, но Беная сказалъ ему: «имя Господне на тебѣ». Оно дѣйствительно вырѣзано было на цѣпи. И онъ повелъ его связаннымъ къ Соломону. По дорогѣ Асмодей потерялся о финиковую пальму и сломилъ ее; точно также своротилъ онъ домъ. Когда проходили они мимо хижины одной вдовы, она вышла попросить его, чтобы онъ пощадилъ ее домикъ; посторонившись по ея просьбѣ, онъ повредилъ себѣ ребро и сказалъ: говорится въ писаніи (Притчи 25, 15): «языкъ же мягокъ сокрушаетъ кости». Далѣе встрѣтили они слѣпаго, который забрелъ въ терновникъ; Асмодей взялъ его за руку и вывелъ на дорогу. Потомъ попался имъ пьяница, шатавшійся по окраинѣ дороги у глубокаго рва; и его онъ вывелъ на средину дороги. Когда они шли по городу, то услышали, что какой-то человѣкъ говорилъ другому: «Сдѣлай мнѣ, другъ, сапоги на семь лѣтъ». Асмодей засмѣялся. Встрѣтили они свадебный поѣздъ съ цимбалами и литаврами, и заплакалъ Асмодей. Увидали они гадателя, который сидѣлъ на большомъ камнѣ и предсказывалъ народу будущее, и царь бѣсовъ засмѣялся. Когда Беная спросилъ Асмодея о причинахъ его страннаго поведенія, онъ сказалъ: только царю твоему, мудрому и могущественному Соломону, объясню я непонятное для тебя. Онъ дѣйствительно объясняетъ это, но поздно. «Слѣпой былъ благочестивый и честный человѣкъ, и на небесахъ слышалъ я голосъ: того ожидаетъ великая награда, кто окажетъ ему какую-нибудь услугу. Пьяница—злодѣй и человѣкъ безчестный; но для того, чтобы по смерти онъ преданъ былъ вполне наказанію, не нужно наказывать его на землѣ, и сказано было съ неба: великая награда ожидаетъ каждаго, кто окажетъ ему добро». — А зачѣмъ засмѣялся ты, когда кто-то спрашивалъ сапогъ на семь лѣтъ? продолжаетъ пытать Соломонъ. «Глупецъ!» сказалъ Асмодей: «сапогъ спрашивалъ на семь лѣтъ, а не зналъ, проживетъ ли онъ и семь дней!» — А зачѣмъ плакалъ ты, увидавъ свадебный поѣздъ? — «Великій царь Израиля! Теперь, въ ту минуту, какъ мы бесѣдуемъ съ тобой, жадный червь точитъ послѣдніе остатки тѣла того жениха. Онъ умеръ черезъ пять дней послѣ свадьбы — я это предвидѣлъ и плакалъ». — Отчего жъ за-

смѣялся ты, увидѣвши гадателя? — «Глупецъ, предсказывая будущее, не зналъ, что подъ камнемъ, на которомъ онъ сидѣлъ, лежало царское сокровище».

Асмодей, впрочемъ, не тотчасъ же представленъ Соломону: онъ долженъ ждать три дня. Въ первый день онъ спрашиваетъ служителей, почему царь не позоветъ его. На ихъ отвѣтъ, что онъ слишкомъ выниль, Асмодей взялъ кирпичъ и положилъ его поверхъ другого. Когда доложили объ этомъ Соломону, онъ истолковалъ это такъ, что Асмодей совѣтуетъ ему опохмѣлиться. На слѣдующій день царь опять не принялъ Асмодея: говорятъ, обѣлся. Асмодей снимаетъ кирпичъ, что былъ сверху, и кладетъ его на землю; это значитъ, царю бы Соломону давали поменьше ѣсть. На третій разъ, когда его привели передъ царя, онъ взялъ трость, отмѣрилъ ею четырехъ-аршинное пространство и затѣмъ бросилъ ее подъ ноги Соломона. «Когда ты умрешь, сказалъ, онъ ему, у тебя останутся всего четыре аршина земли (т. е. могила); а теперь, недовольный тѣмъ, что покоришь весь свѣтъ, ты вздумалъ овладѣть и мною». — Я ничего не хочу отъ тебя, отвѣчалъ Соломонъ; мнѣ надо строить храмъ, а для того необходимо достать шамиръ. «Онъ не въ моей власти, говоритъ Асмодей, а владѣетъ имъ морской царь, и никому не даетъ его, только удду, ¹⁾ который обязался клятвою хранить его какъ зѣницу ока». — На что же онъ ему надобенъ? — «Онъ беретъ его съ собою въ горы, гдѣ самъ живетъ, пустынные и необитаемые и безо всякой растительности; тамъ онъ прикасается шамиромъ къ утесамъ, отчего они дробятся; тогда онъ бросаетъ туда древесныя сѣмена—вырастаютъ деревья, является зелень и вѣсть съ тѣмъ возможность осядлости. Оттого и зовется эта птица камнетесомъ, Nagartuga.

¹⁾ Или глухарю (Auerhahn, gallo selvatico?). Текстъ LXX толковниковъ передаетъ словомъ *ѣоф-уддѣ* названіе одной птицы въ библии, которое Targumim толкуютъ названіемъ птицы въ приведенной талмудической легендѣ. Въ библейско-мусульманскомъ разсказѣ о Соломонѣ также является *hudhud-уддѣ*, хотя роль хранителя шамира предоставлена, почему-то, ворону. Въ другомъ мѣстѣ Талмуда говорится, что шамиръ былъ доставленъ Соломону орломъ.

Соломонъ рѣшается достать этотъ шамиръ. Талмудическія представленія о немъ сбивчивы: позднѣйшіе толкователи представляютъ его себѣ червякомъ, въ трактатѣ *Sota* онъ просто названъ существомъ, величиной съ ячменное зерно, созданнымъ, вѣсть съ нѣкоторыми другими, вечеромъ шестаго дня творенія. Передъ нимъ не устоитъ никакая твердая вещь, и сохранять его слѣдуетъ въ комкѣ шерсти, въ свинцовомъ ящикѣ, наполненномъ ячменными отрубями. И на этотъ разъ Соломонъ отправляетъ на поиски Бенаю. На верху высокой горы Беная находитъ гнѣздо удода, и въ немъ птенцовъ, которыхъ накрываетъ колпакомъ изъ толстаго стекла, а самъ прячется, ожидая прилета птицы. Та вскорѣ является и напрасно ищетъ проникнуть къ дѣтямъ; тогда она хочетъ испытать разрѣшающую силу шамира; но Беная издаетъ пронзительный крикъ, отчего сокровище выпадаетъ изъ клюва встревоженной птицы. Такъ достался шамиръ царю Соломону. Героя о томъ, что не соблюлъ своей клятвы морскому царю, удода убиваетъ себя.

А легенда продолжаетъ рассказывать далѣе объ отношеніяхъ Соломона къ Асмодею, который оставался у него, пока при пособіи шамира строился храмъ—что длилось семь лѣтъ. Мудрый царь хотѣлъ чему нибудь научиться у демона, но не было ни времени, ни случая. Когда же былъ созданъ храмъ Господень, Соломонъ началъ бесѣдовать съ Асмодеемъ и тутъ онъ выпросилъ его, почему онъ такъ странно велъ себя на пути въ Иерусалимъ. Однажды, когда они были одни, царь обратился къ нему съ такими словами: «въ писаніи сказано: сила его какъ сила единорога ¹⁾. Подъ силой разумѣются служебные духи, подъ единорогомъ— дьяволы. Въ чемъ же вы сильнѣ насъ?»—«Сними съ меня цѣпь и дай твой перстень, и я покажу тебѣ мое могущество и возвеличу надо всѣми людьми». Только что Соломонъ это сдѣлалъ, какъ Асмодей выросъ исполиномъ, одно крыло (или нога) упирается въ небо, другое въ землю. Онъ проглотилъ Соломона и извергнулъ за 400 парсаговъ отъ себя: тамъ Соломонъ осужденъ нищенствовать три года, никѣмъ не узанный, въ наказа-

¹⁾ Числ. гл. 23 ст. 22: «Якоже слава единорога въ немъ»; у LXX оловниковъ: «*ὡς δὲ καὶ μονοκράτος ἄνθρωπος*».

ніе за гордость и роскошь и нарушение трехъ обѣтовъ, ибо сказано: «да не умножить себѣ коней... и да не умножить себѣ женъ, да не превратится сердце его: и сребра и злата да не умножить себѣ зѣло» (Второз. 17 ст. 16, 17). Между тѣмъ Асмодей въ образѣ Соломона сѣлъ на престолъ, и всѣ его принимаютъ за царя; а Соломонъ побирается по домамъ и куда ни придетъ, говоритъ о себѣ, что онъ былъ царемъ въ Израилѣ. Тоже самое повторяетъ онъ и передъ синедриономъ. Чтобы это значило? говорятъ раввины: безумный никогда не остается при однѣхъ и тѣхъ же рѣчахъ. И они спрашиваютъ Бенаю: призываетъ ли его царь къ себѣ. Нѣтъ, отвѣчаетъ Беная. И женъ Соломона они велютъ спросить, приходитъ-ли къ нимъ царь, и коли приходитъ, то пусть обратятъ вниманіе на его ноги; а извѣстно, что у дьявола ноги, что у пѣтуха. Тѣ отвѣчаютъ, что царь посѣщаетъ ихъ, но всегда является обутой; что онъ сожителствуетъ съ ними въ неурочное время и даже готовъ былъ посягнуть на мать свою, Вирсавію. Тогда раввины разыскали нищенствовавшего Соломона, отдали ему его перстень и цѣпь, тайно похищенные у Асмодея, и привели въ палату, гдѣ демонъ сидѣлъ на тронѣ. Какъ увидѣлъ его Асмодей, такъ и улетѣлъ; а Соломона долго потомъ не покидалъ страхъ. Оттого и написано: «Се одръ Соломонъ, шестьдесятъ сильныхъ окрестъ его отъ сильныхъ Израилевыхъ, вси имуще оружія, научени на брань: мужъ, оружіе его на бедрѣ его, отъ ужаса въ ношехъ» (Пѣсня пѣсней 3 ст. 7, 8).

Есть другая редакція того же талмудическаго расказа, гдѣ вставленъ особый эпизодъ о томъ, какимъ образомъ Соломонъ снова добился утраченнаго перстня. Асмодей забросилъ его далеко въ землю язычниковъ; тамъ Соломонъ нищенствуетъ у дверей, называя себя царемъ Иерусалима, и всѣ надсмѣхаются надъ нимъ. По прошествіи трехъ лѣтъ, Господь смилостивился надъ нимъ ради отца его Давида и для того, чтобы отъ Наамы, дочери царя Аммонитовъ, могъ родиться Мессія. Онъ направилъ его въ столицу аммонитскаго царства, гдѣ старшій царскій поварь, встрѣтивъ его на улицѣ, заставилъ его насильно нести провизію. Соломонъ предлагаетъ ему служить у него на кухнѣ, лишь-бы онъ кормилъ его. Нѣсколько дней спустя онъ говоритъ повару,

что самъ изготовить царю кушанье по своему вкусу; а готовить онъ былъ большой мастеръ. Царю такъ понравились эти кушанья, что онъ сдѣлалъ Соломона своимъ главнымъ поваромъ, а прежняго отставилъ. Между тѣмъ увидѣла Соломона царевна, дочь аммонитскаго царя, по имени Наама, и влюбилась въ него. Матери она говоритъ, что хочетъ выйти замужъ за повара; какъ та не разубѣждала ее, она стояла на своемъ. Царица принуждена была обо всемъ рассказать мужу, который пришелъ въ страшный гнѣвъ и сначала хотѣлъ было извести любовниковъ, но потомъ рѣшилъ тѣмъ, что поручилъ одному служителю отвести ихъ въ пустыню: пусть умираютъ тамъ съ голода. Покинутые такимъ образомъ, Наама и Соломонъ идутъ себѣ и пришли въ городъ у моря; отправившись добывать себѣ пищи, Соломонъ купилъ у рыбаковъ рыбу, которую принесъ женѣ. Начала она ее чистить, а кольцо-то Соломона въ ней: Асмодей забросилъ его въ море, гдѣ его проглотила рыба. Соломонъ тотчасъ призналъ свой перстень, надѣлъ на палецъ, и прежняя сила къ нему вернулась. За тѣмъ онъ отправляется въ Иерусалимъ и изгоняетъ Асмодея.

Оставивъ въ сторонѣ этотъ романтическій эпизодъ, очевидно введенный позднѣе, и чисто внѣшнее мотивированіе всего разсказа — необходимостью достать шамиръ для построения храма, постараемся резюмировать главное содержаніе разсказанной легенды.

а) Борьба Соломона съ демономъ, съ княземъ демоновъ, которыми онъ овладѣваетъ. — Въ Викрамачаритрѣ этому отвѣчаетъ борьба Викрамадитьи съ Мâрой-Шиннусъ; даже способъ укрощенія одинъ и тотъ-же: сосуды съ водкой и колодець съ виномъ. Пренія въ мудрости Соломона съ Асмодеемъ напоминаютъ такіе-же отношенія Викрамадитьи къ Саливаханѣ.

б) Побѣда Асмодея, который принимаетъ образъ Соломона и вступаетъ въ его права. Тоже разсказывается о Самудрапалѣ (≡ Мâра) и Викрамадитѣ.

в) Соломонъ изгоняетъ демона, занявшаго насиліемъ царскій престолъ. Этому отвѣчаетъ эпизодъ о томъ, какъ Викрамадитья побѣждаетъ Vetâla'у (≡ Мâра), овладѣвшаго трономъ (либо цѣлую стаю демоновъ, убивающихъ всякаго, кого ни изберутъ царемъ) и самъ провозглашенъ повелителемъ. — Я уже прежде указалъ,

что въ нынѣшнихъ редакціяхъ Викрамачаритры этотъ эпизодъ приведенъ не у мѣста.

Я очень хорошо знаю, что если такимъ образомъ отвлекать всё подробности и мѣстные черты, оставляя одинъ лишь остовъ разсказа, легко можно доказать его сходство съ любымъ другимъ остовомъ. Но я и не давалъ бы цѣны такому частному сближенію, еслибы легендарныя біографіи Викрамадитьи и Соломона не отвѣчали другъ другу на всемъ своемъ протяженіи. Это объявится лишь въ концѣ книги; пока замѣчу, что я не думалъ привязывать какія-бы то ни было повѣсти о Соломонѣ къ тѣмъ именно пересказамъ, въ которыхъ Викрамачаритра случайно дошла до насъ. Пересказы, послужившіе соломоновскимъ легендамъ, могли быть полнѣе, и какъ не все содержаніе разсказовъ о Викрамадитѣ перешло въ библейскую легенду, такъ, наоборотъ, послѣдняя могла сохранить черты, которыхъ нѣтъ въ сохранившихся редакціяхъ Викрамачаритры, хотя существованіе ихъ въ индѣйскихъ оригиналахъ несомнѣнно. Такъ напр. загадочный смѣхъ и плачь Асмодея встрѣчаются въ 5-ой новеллѣ Сукасаптати; интересно, хотя быть можетъ, случайно, что и эта новелла примкнула къ имени Викрамадитьи, отъ котораго столь много чертъ перешло въ легендарный образъ Соломона. Разсказывается, что въ городѣ Ужжанини жилъ царь Викрамадитья и очень любилъ жену свою Камалилу; однажды, когда они завтракали вмѣстѣ, она отказалась ѣсть жаренныя рыбы, потому что онѣ были мужскаго пола. Только что она это сказала, какъ рыбы подняли такой смѣхъ, что всѣмъ жителямъ города было слышно. Царь требуетъ объясненія отъ перваго брахмана, Пурохиты, который проситъ отсрочки на 5 дней и возвращается домой озабоченный. Его дочь, Балапандита, выводитъ его изъ затрудненія. На пятый день она соглашается открыть дарю, до чего самъ онъ не въ силахъ былъ додуматься. «Зачѣмъ твой первый министръ Пушпахаса заключенъ невинно?» спрашиваетъ она его? — Въ прежнее время, отвѣчалъ Викрамадитья, когда этотъ Пушпахаса смѣялся (has = смѣяться) въ мое совѣтъ, множество цвѣтовъ (pushpa = цвѣтокъ) выпадало изъ его усть; вѣсть о томъ разнеслась, и многіе цари прислали мудрыхъ мужей посмотрѣть на диво. Но на этотъ разъ Пушпахаса не смѣялся — оттого онъ и посаженъ въ темницу. — Балапандита

совѣтуетъ царю освободить Пушпахасу, который и откроетъ ему, почему онъ самъ не смѣялся, а смѣялись рыбы. Выпущенный изъ тюрьмы, онъ поясняетъ, что не смѣялся онъ съ горя, потому что въ то самое время до него дошли вѣсти, что жена его попустила обольстить себя мужчинѣ. Услышавъ это, Викрамадитья ударилъ жену цвѣткомъ и сказалъ ей шутливо: слышишь ли? А она представилась, будто отъ удара упала въ обморокъ. Тутъ Пушпахаса разсмѣялся, и цвѣты посыпались у него изо рта. Царь гнѣвно требуетъ у него отчета, почему онъ смѣялся въ его горѣ. На это Пушпахаса отвѣчаетъ: «вчера, ночью, царица не упала въ обморокъ, хотя любовникъ не одинъ разъ ее ударилъ, играя; а сегодня съ ней случилось такое отъ удара цвѣткомъ. Оттого и засмѣялся я». Царицу раздѣли и дѣйствительно нашли знаки ударовъ. Теперь и прежній смѣхъ рыбъ объясняется притворнымъ цѣломудріемъ царицы. — Этотъ рассказъ перешелъ изъ Сукасантати въ персидскій и турецкій Тути-намэ; онъ встрѣтится намъ и въ Европѣ, въ формѣ всего ближе подходящей къ индѣйской, а именно въ кругу сказаній, развившихся въ непосредственной связи съ соломоновскимъ цикломъ ¹⁾).

Я не сомнѣваюсь, что болѣе подробное знакомство, съ повѣствовательной литературой Индіи помогло бы намъ привязать къ ней и другія особенности талмудическаго рассказа, въ которыхъ онъ расходится съ легендой о Викрамадитѣ. Иныя изъ этихъ особенностей придется, впрочемъ, объяснить иначе—вліяніемъ той среды, чрезъ которую индѣйскія сказанія могли проникать къ евреямъ. Я разумѣю легенды Ирана и ученія парсизма.

Мы открываемъ новую степень въ исторіи перехода нашего сказочнаго цикла на западъ. Наша задача усложняется; нить рассказовъ, которые мы передавали одинъ за другимъ, предполагая а priori ихъ взаимную связь, привела насъ именно къ тому историческому узлу, отъ разрѣшенія котораго будетъ зависетьъ, чтобъ эта связь раскрылась намъ вполне. Недостаточно предположить возможность взаимодѣйствія или вліянія, чтобъ объяснить сходство, бросившееся въ глаза; необходимо доказать эту возмож-

¹⁾ См. въ Orient u. Occident I, 2 статья Либрехта: Merlin; и тамъ же Бенсен: Nachtrag zu Merlin.

ность, раскрыть, по какимъ путямъ протягивались вліянія и гдѣ они скрещивались, чтобы снова разойтись въ разные стороны, разнося съ собой тѣже сказанія, но уже дифференцированныя, обогащенныя обоюднымъ обмѣномъ. Мы стоимъ теперь у такого перекрестка:

Оставляя въ сторонѣ гипотезу объ очень древнемъ (отъ X до VIII в. до Р. X.) общеніи иранцевъ и семитовъ, отразившемся на космогоническихъ представленіяхъ тѣхъ и другихъ¹⁾, я останавлиюсь лишь на томъ, болѣе позднемъ общеніи, которое дѣйствительно можетъ быть доказано и отозвалось въ сторону іудеевъ цѣлымъ рядомъ осязательныхъ фактовъ. Такъ называемое семидесятилѣтнее плѣненіе (отъ 606 до 536 г. до Р. X.) привело ихъ въ соприкосновеніе съ Персіей. По книгѣ Эсэиръ 3, 8 они жили во всѣхъ ея сатрапіяхъ; Иосифъ Флавій (*Antiquit.* 9, 15) говоритъ, что уже Навуходоносоръ переселилъ ихъ въ Медію и Персію, ихъ много тамъ было еще въ его время: потому что когда Киръ далъ плѣннымъ іудеямъ позволеніе вернуться на родину, только два колѣна воспользовались этимъ предложеніемъ, другія предпочли остаться. Они-то и составили зерно многочисленныхъ іудейскихъ колоній, разсѣянныхъ по берегамъ Тигра и въ городахъ западной части Персіи.

Время іудейскаго плѣненія было вмѣстѣ съ тѣмъ временемъ процвѣтанія зендскаго культа. Долгое сожительство не могло не отразиться извѣстною долею вліяній, которыя іудеи восприняли отъ дуалистическихъ ученій парсизма. Они сказываются уже въ тѣхъ религіозныхъ книгахъ, которыя написаны вскорѣ послѣ плѣна; въ эпоху Сассанидовъ и обновленія зороастровской религіи, пришедшей въ упадокъ при парсійской династіи, они сказались еще сильнѣе. Оттого талмудъ, собраніе котораго относится именно къ этой послѣдней порѣ, полонъ парсійскихъ идей и именъ.

Основная идея иранской религіи—дуализмъ, противоположность свѣтлаго, добраго начала—темному и злому; Ахурамазды, умножающаго духа—Ангрмайньусу, духу отрицанія и разрушенія. Они

¹⁾ Spiegel, *Iranische Alterthumskunde* III-s Buch 1-s cap. 2: Beginn der iranischen Selbständigkeit. Die ältesten Berührungen mit den Semiten.

борятся другъ съ другомъ отъ вѣка, каждый въ сообществѣ служебныхъ ему духовъ. Въ этой борьбѣ весь смыслъ жизни, вся суть исторіи въ представленіи иранца.

Въ такой крайности, идея космическаго дуализма не могла быть принята евреями, потому что съ строгими вѣрованіями единобожія не совмѣщалось понятіе о зломъ началѣ, какъ о чемъ-то самостоятельномъ, равносильномъ Творцу, спорящемъ съ нимъ на равныхъ правахъ. Это не помѣшало парсизму проникнуть въ подробности, гдѣ можно было не встрѣчаться съ безусловными требованиями монотеистическаго принципа, который тѣмъ не менѣе видоизмѣняется, теряя большую долю своей исключительности. Такова точка зрѣнія позднѣйшаго религіознаго сознанія евреевъ, выразившаяся въ талмудѣ ¹⁾: рядомъ съ принципомъ единобожія, которое страстно проповѣдуютъ пророки, выработывается подъ вліяніемъ чуждой культуры понятіе объ индивидуализированномъ духѣ зла, о которомъ ничего не знаютъ священныя книги, писанныя до плѣненія; являются весьма опредѣленные представленія о демонологіи и ангелологіи, въ параллель развитію, которое та и другая получили въ религіи Зенда. Новѣйшее изслѣдованіе ²⁾ открыло въ этомъ отношеніи не только параллели, но и прямое заимствованіе: тѣ же образы, тѣ же численныя отношенія, наконецъ тѣ же названія. Такъ *Mittrop* Талмуда воспроизводитъ иранскаго Митру (*Mithra*), такъ въ Асмодеѣ книги Товита и соломонской легенды давно пріучились узнавать Айшму зендскихъ повѣрій—принимать-ли вмѣстѣ съ Виндишманомъ *Aēshma-daēva* непосредственной формой еврейскаго *Eschmadai* или скорѣе *Aēshmadā*, какъ думаетъ *Kohut* ³⁾. *Aēshma* иранской миеологіи представляется однимъ изъ главныхъ демоновъ темнаго царства *Ангр-майяуса*; вмѣстѣ съ *Azhi-dahāka* и *Akōshanō*, онъ изъ первыхъ

¹⁾ Время составленія Вавилонскаго Талмуда *Fürst* (*Culturgeschichte der Juden in Asien*) опредѣляетъ 188—498 г. по Р. X. *Sl. Graetz, Gesch. d. Juden IV, стр. 409.*

²⁾ *Alexand. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Leipz. Brockhaus 1866.*

³⁾ См. *Benfey, Monatsnamen, p. 201; Windischmann, Zoroastr. Studien, pp. 138—147; Kohut l. c. §§ 21--23.* Другую этимологію представилъ *Gildemeister Or. u. Occid. I, p. 745—6.*

его сподручниковъ въ борьбѣ съ Ахурамаздой. И самъ онъ окруженъ толпой подвластныхъ демоновъ: демономъ гордости и лжи, мести и дурного глаза. Онъ—духъ похоти и гнѣва, противоположность чистоты и благочестивой преданности, разрушитель тѣлъ, насилующій своимъ конемъ всѣ добрыя существа; отъ него идутъ всѣ тайныя знанія и врачества, за исключеніемъ хаомы (хаоша), которому слѣдуютъ одни чистые. Оттого хаома въ постоянной борьбѣ съ Айшмой.

Всѣ эти черты собрались въ образѣ еврейскаго Асмодея. Онъ князь демоновъ; онъ демонъ гнѣва: когда его ведутъ къ Соломону, онъ въ ярости сворачиваетъ дерево и разрушаетъ домъ; самого Соломона онъ забрасываетъ за 400 парасанговъ, распаленный гнѣвомъ. Онъ обладаетъ глубиной тайнаго знанія, которому научается въ высокихъ школахъ земли и тверди; онъ указываетъ, какъ достать чудный шамиръ и, обѣщаніемъ открыть царю еще большее, побуждаетъ его снять съ него узы. Онъ, наконецъ, демонъ похоти: онъ не только поставленъ надъ нецѣломудренными браками (Pessachim 110 а) и насилуетъ женъ Соломона, но и убиваетъ семь жениховъ Сары «Яко баше дана семи мужемъ, и Асмодей лукавый демонъ уби ихъ, прежде даже быти имъ съ нею, яко съ женами» (Тов. 3, 8); «понеже демонъ любить ю, иже не вредитъ никогоже развѣ приходящихъ къ ней» (Тов. 6, 15). Позднѣйшимъ смягченіемъ первоначальнаго образа представляется намъ, когда объ Асмодеѣ говорятъ, что онъ любитъ сообщество чистыхъ дѣвъ, которыхъ предохраняетъ отъ насилія и несчастныхъ браковъ; гдѣ это не удастся ему, онъ проливаетъ слезы на брачномъ пиру, на которомъ обыкновенно присутствуетъ. «Если не на лонѣ неба, то на лонѣ дѣвы Асмодей проводитъ свою жизнь», сообщаетъ о немъ одинъ талмудическій трактатъ (Gitt. 68)—и мы не только возвращаемся съ нимъ къ демону похоти, но и сквозь оболочку парсійскаго представленія къ образу индѣйскаго Мâра, съ которымъ мы вначалѣ сравнили Асмодея. Мâра, иначе Кâра или Рагъуан, противникъ Викрамадити — это буддистскій дьяволъ, олицетвореніе злаго начала. Онъ богъ любви, грѣха и смерти; властитель третьяго, нижняго міра, міра страстныхъ желаній, въ шестомъ (высшемъ) небѣ котораго онъ царитъ. Ему подвластна вся область чувственности. Онъ и подначальные ему

духи (у буддистскихъ Монголовъ: Schimpus) представляются врагами Будды и его доктрины, требовавшей безусловнаго умерщвленія плоти; самъ Будда принужденъ вступить въ борьбу съ Марой-Раріуаи'отъ, и все стараніе демоновъ обращено на то, чтобъ отвлечь людей отъ буддійскаго ученія и удержать подъ владычествомъ грѣха и матеріи; оттого они часто эманвируютъ, принимая образъ мужчины или женщины, являясь лжепророками, тиранами, соблазнительями и т. п. ¹⁾ Въ буддистскихъ легендахъ часто встрѣчается разсказъ о демонѣ ракшасѣ, который любитъ женщину и умерщвляетъ всѣхъ ея претендентовъ. Таковъ разсказъ въ 9-й главѣ санскритской Викрамачаритры (о ракшасѣ и Nagamohini); сюда-же относятся нѣсколько новеллъ Сомадевы (XVIII, 262, 330). Сравнивая эти послѣднія съ эпизодомъ объ Асмодеѣ и Сарѣ въ книгѣ Товита, Гильдешейстеръ находитъ въ послѣднемъ, можетъ быть, древнѣйшій образчикъ перехода индѣйскаго сказочнаго матеріала на западъ. Для этого не надо вмѣстѣ съ нимъ искать въ Индіи объясненія самого имени Асмодея (śimida); гипотеза перехода остается во всей силѣ, если даже въ имени Асмодея признать отраженіе той культурной среды, чрезъ которую индѣйская повѣсть могла быть передана евреямъ.

¹⁾ См. Jürg, *Mongolisch Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kür und die Geschichte des Ardschi-Bordschi-Chan*, прим. къ стр. 69 и приведенную тамъ литературу, въ особенности J. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses* verfasst von Ssanang Ssetaen etc., p. 310—11 прим. 45. Шмидтъ извлекаетъ изъ одного монгольскаго памятника интересныя подробности о князѣ Шампусовѣ—Марѣ, который зовется здѣсь Maschi-Bajasukschi Erketu (т. е. der macht vollkommene Freudenvolle). Одинъ день его жизни равняется 1600 годамъ чловѣка, а годовъ его жизни 18000. Росту въ немъ 725 сажень. У его супруги Padmaaritu выходятъ изъ темени пять губительныхъ стрѣлъ: стрѣлы гордости, потемнѣнія, конечнаго помраченія, безчувственности и совершенной испорченности духа. Когда одна изъ нихъ поразитъ кого-нибудь, тогда означенныя пять золь возрастаютъ страшнымъ образомъ. Мы узнаемъ далѣе о четырехъ спутникахъ царицы демоновъ: одинъ возбуждаетъ ссору и войну, другой страсть къ убійству, третій — сладострастіе и плотскую похоть, четвертый — всѣ дурныя мысли.

Перейдемъ теперь ко второй половинѣ талмудической легенды, чтобы и въ ней прослѣдить слѣды парсизма.

Фантазія позднѣйшихъ евреевъ любитъ окружать личность Соломона ореоломъ самыхъ волшебныхъ красокъ. Онъ могучій, мудрый властитель; ему служатъ птицы и звѣри; его власть простирается не только на земныя существа, но и на міръ духовъ. Когда онъ въ хорошемъ расположеніи духа, онъ созываетъ дикихъ звѣрей и птицъ небесныхъ, шедимовъ (духовъ) и ночныя привидѣнія, и велитъ имъ плясать передъ собой, въ ознаменованіе своей власти надъ ними. Духи помогаютъ ему въ построеніи храма; ему удается захватить самого Асмодея, который достаетъ ему шамиръ и самъ руководитъ постройкой. Отношенія Соломона къ Асмодею извѣстны; вначалѣ онъ подчиняетъ его себѣ и пользуется его услугами, но потомъ, увидявъ минуту слабости и самоуниженія, демонъ пересиливаетъ его, и Соломонъ долженъ искупить свой грѣхъ долгими годами испытаній. Такимъ образомъ, смыслъ этихъ отношеній сводится къ идеѣ борьбы съ демономъ. Извѣстно, что борьба свѣтлаго начала съ темной демонической силой составляетъ руководящую идею иранской мифологіи; что она прошла и въ героическую сагу Ирана, первыя страницы которой воспроизводятъ почти сплошь представленія мифической поры. Если мы хотимъ прослѣдить впечатлѣнія парсизма на соломоновскую легенду, намъ необходимо познакомиться съ иранской дуалистической сагой, насколько она возстановима изъ Зендъ-Авесты и писаній парсовъ, изъ эпоса Фирдуси и другихъ авторовъ, которые наравнѣ съ нимъ могли пользоваться старой «книгой царей».

Намъ придется, впрочемъ, ограничиться лишь первой династіей Пешдадіевъ (Paradhâtas)¹⁾. Уже о первомъ царѣ династіи, Husheng'ъ (Hôshang; Haoshuanha Зендъ-Авесты) рассказывается, что онъ побѣдилъ духовъ тьмы; двѣ трети ихъ побилъ и покорилъ своей верховной власти семь областей земли, демоновъ,

¹⁾ См. Spiegel, *Éranische Alterthumskunde* III Buch: Aelteste Geschichte II Mythische Vorgeschichte: 4. Die Dynastie der Paradhâtas oder Peshdadier, p. 514—580. О Такмоурунисъ см. Spiegel, *Die traditionelle Literatur der Parsen*, p. 158—9; Windischmann *Zor. Studien*, p. 196—211; Kohut l. c., p. 84—6 О Yima'ъ—Джемшидъ Windischmann ib., p. 19—44.

противниковъ свѣта, и злыхъ людей. Интереснѣе для насъ слѣдующій за нимъ образъ Тахмураса (Takhmô ugiro, takhmô-ugiris Авесты; парс. Takhmûraf). Онъ также представляется властителемъ людей и жестокимъ врагомъ темной силы; отсюда одно изъ его названій: укратитель девовъ. Съ его именемъ соединяются разные цивилизующіе подвиги: такъ онъ снова объявилъ свѣту семь родовъ письма, скрытые Ариманомъ. Девы возводятъ ему зданія. Самого Аримана онъ обуздалъ и въ теченіи тридцати лѣтъ обѣзжаетъ на немъ каждый день всю землю. Власть надъ демономъ зависитъ со стороны Тахмураса отъ одного условія—неустрашимости. Это знаетъ Ариманъ и обѣщаніемъ богатыхъ подарковъ соблазняетъ жену Тахмураса—спросить мужа, неужели онъ нигдѣ не испытываетъ страха на своемъ вкругосвѣтномъ пути? Тотъ отвѣчаетъ, что только въ одномъ мѣстѣ Альбурджа (Alburz) его пробираетъ страхъ. Ариману этого довольно, и въ указанномъ мѣстѣ онъ убиваетъ своего сѣдока, или по другому преданію проглатываетъ. Джемъ (hzw. Yam, Yamshét; pars. Jâm, Jim; древн. Yîna, позднѣе Джемшѣдъ: Jamshéd) напрасно ищетъ тѣла брата, съ которымъ соединены какія-то важныя условія, богатство знанія или договоръ людей съ демонами, какъ говорится въ другомъ мѣстѣ. Серошъ (зенд. sraoshô, hzw. srôsh, parsî srôš) указываетъ ему, что тѣло Тахмураса заключено въ чревѣ Аримана, откуда Джемъ достаетъ его хитростью, и затѣмъ бѣжитъ безъ оглядки. Такъ спасается онъ отъ преслѣдованія злаго духа, только что отъ прикосновенія къ нему одна рука покрывается у него коростой—но и противъ этого Серошъ указываетъ ему средство.

Неудивительно, что позднѣйшая легенда рассказывала о Тахмурасѣ еще болѣе диковинныя приключенія. Ему приписывались разные постройки; Sahegman-Naméh приводитъ его въ связь съ Симургомъ, баснословной птицей, играющей столь видную роль въ позднѣйшемъ восточномъ эпосѣ, въ сказаніяхъ о Соломонѣ и Загѣ, отцѣ Рустама. Симургъ приноситъ его къ хребту Кафъ, какъ въ первоначальной сагѣ Тахмурасъ ѣздитъ на Ариманѣ. Впрочемъ и позднѣйшая редакція представляетъ древнія черты, которыми мы не можемъ не воспользоваться въ цѣляхъ сближенія. Симургъ персидскаго эпоса—это мифическая птица, Sînahgî персійской космогоніи, зендск. saéna. Sînahgî сидитъ на деревѣ

Jad-bêsh (безъ горестей), снабженномъ сѣмянами, всякаго рода— такъ разсказываетъ о немъ Mainyo-i-khard ¹⁾; всякій разъ, какъ онъ поднимается, вырастаетъ на томъ деревѣ 1000 вѣтвей; когда сядетъ снова, ломаетъ 1000 вѣтвей, которыя разсыпаютъ свое сѣмя. Chamrôsh, другая мифическая птица, сидитъ постоянно вблизи его; она подбираетъ падающее сѣмя и относитъ его туда, гдѣ Тиштаръ (Tishtar=Sirius?) собираетъ воду, и вмѣстѣ съ сѣменемъ пускаетъ ее въ видѣ дождя на землю. Подобное говорится въ Бундехешѣ о птицѣ Samrôs (зенд. Samru) ²⁾, и въ другомъ мѣстѣ ³⁾ о ней-же, что она живетъ на вершинѣ горы Naqa bere-zaiti (Narburg), приноситъ съ собою плодородіе и, взлетая на высочайшую изъ всѣхъ горъ, сѣетъ оттуда жито во всѣ страны Ирана.

За Тахмурасомъ слѣдуетъ братъ его Джемъ, Yima Авесты. Онъ стоитъ въ центрѣ древне иракскаго преданія, одинъ изъ любимыхъ его героевъ; его не даромъ сравнивали съ Соломономъ. Въ его блаженное царствованіе не было ни болѣзни ни смерти, ни зависти, ни другихъ пороковъ, ни голода, ни жажды. Населеніе земли такъ умножилось, что пришлось утратить обитаемое пространство, чтобы не было тѣсно жить; и всѣ люди имѣли образъ пятнадцатилѣтнихъ юношей, отцы равно какъ и дѣти. Демоны также повинуются Дjemu: онъ пользуется ихъ тайными знаніями и силой, заставляя ихъ сооружать себѣ дворцы и другія зданія; позднѣйшее преданіе говоритъ, что онъ загналъ ихъ въ адъ и тамъ заключилъ подъ запоръ, такъ что при немъ они не смѣли показываться. И ему, какъ и его предшественникамъ, приписываются различныя изобрѣтенія на пользу культуры, но позднѣйшая сага помнитъ его, главнымъ образомъ, какъ начальника государственнаго общежитія. Онъ учреждаетъ сословія. Триста лѣтъ проходятъ въ этой устроительной дѣятельности; затѣмъ они почилъ отъ трудовъ; устроилъ себѣ престолъ, и люди собрались къ нему на поклоненіе. Съ ними онъ празднуетъ весе-

¹⁾ West, The book of the Mainyo-i-khard (Stuttgart-London 1871), гл. LXII, стр. 186 перевода.

²⁾ Der Bundeshesh, zum ersten Male hrsg. etc. von Ferd. Justi (1868), cap. XXVII, стр. 36 перевода.

³⁾ Id. ib., cap. XIX, стр. 26.

ый праздникъ. Но такое долгое счастье вскружило голову Джемю—такъ говоритъ одно изъ распространенныхъ преданій о его кончинѣ, встрѣчающееся уже въ Авестѣ; онъ забылся и въ своей надменности сталъ говорить непристойныя вещи: будто онъ одинъ причина всему этому счастью и подданные должны воздавать ему божескія почести. За эту ложь правда и вмѣстѣ съ тѣмъ его царственная сила удаляется отъ него въ образѣ птицы; ее принимаютъ различныя чистыя существа, между прочимъ Митра—представитель идеи правды, священности договоровъ, покровитель всѣхъ не лживо дѣлающихихъ. А Джемшидъ отъ этого обезсильѣлъ и не только сталъ неспособенъ удержать за собою достоинство, но и оказать сопротивленіе насильнику.

Такимъ насильникомъ является Dabâk, Zohak Фирдуси; это Azhis dahâka зендскихъ текстовъ, т. е. змѣй Dabâka или можетъ быть, просто вредоносный змѣй. Онъ дѣйствительно такимъ и представляется: чудовище о трехъ головахъ и трехъ пастьяхъ съ шестью глазами, которое Ариманъ послалъ въ свѣтъ, чтобы его обезлюдить, на смерть всему чистому и на гибель Джемю. Въ рассказѣ Фирдуси, Zohak-Dabâka является уже въ нѣскольکو историческомъ свѣтѣ, но такъ, что его мифическій образъ отъ этого нисколько не теряетъ въ своей ясности. Онъ сынъ благочестиваго арабскаго князя Merdâs'a (Magdas), поддавшійся злему духу (Иблисъ-Ариманъ), съ которымъ онъ заключаетъ союзъ. Демонъ убѣждаетъ его извести отца, чтобы скорѣе захватить его сокровища и съ ними власть: въ саду, на дорогѣ, гдѣ по вечерамъ любилъ гулять Мердасъ, выкопанъ колодезь и прикрытъ соломой; старикъ попадаетъ въ западню и убивается, а сынъ наследуетъ ему, не возбудивъ противъ себя никакого подозрѣнія. Между тѣмъ Иблисъ продолжаетъ искушать Зохака: онъ является къ нему въ образѣ повара и соблазняетъ вкусить мясной пищи; до тѣхъ поръ люди питались одними плодами. Сначала онъ предлагаетъ ему яйца, затѣмъ куропатокъ, фазановъ, ягнятъ и т. д.; въ награду за эти услуги онъ проситъ позволенія поцѣловать Зохака въ плечи: но отъ этого поцѣлуя вырастаютъ съ обѣихъ сторонъ по змѣѣ ¹⁾). Мнимый поваръ исчезаетъ безъ вѣсти, а Зо-

¹⁾ Змѣи, выросшія на плечахъ, очевидно замѣнили образъ змѣя, который въ начальномъ преданіи приписывался самому Dabâka'у.

какъ напрасно ищетъ отдѣлаться отъ страшнаго недуга; какъ ни отрубали змѣй, онѣ отростали снова. Опять является Иблисъ-Ариманъ подѣ личиной врача, чтобы посовѣтовать больному кормить змѣй человѣчьимъ мозгомъ; можетъ быть онѣ и издохнуть отъ этого средства. Съ тѣхъ поръ каждый день убивались два человѣка, чтобы доставить Зохаку желаемое лѣкарство. Такъ и по сказанію Фирдуси достигалась таже цѣль, какую Авеста приписывала изчадію Аримана, змѣю Dahāka'ъ.

Все это случилось въ ту пору, какъ царственная сила оставила Джемшида по грѣхамъ его. Число недовольныхъ его правленіемъ возрастало въ Иранѣ, куда доносилась молва о могуществѣ и храбрости Зохака. Недовольные бѣжали къ нему; вскорѣ онъ увидѣлъ себя во главѣ сильнаго войска, которому Джемшидъ не могъ противостоять: онъ бѣжалъ, оставивъ власть въ рукахъ противника. Преданіе сохранило слухи о дальнѣйшихъ судьбахъ Джемшида: какъ онъ блуждалъ изъ одной страны въ другую, укрываясь отъ преслѣдованій Зохака, который не только обѣщаль награду тому, кто приведетъ его плѣннымъ, но и грозилъ смертію за его укрывательство; какъ Refsīrge, дочь Kurgeng'a, царя Забула, влюбилась въ него и выходитъ за него замужъ: отъ нихъ ведутъ свой родъ забульскіе цари. Когда Зохаку узналъ о пребываніи Джемшида, послѣдній снова пытается укрыться и начинаетъ странствовать, пока наконецъ не попадаетъ въ руки врага, который велитъ распилить его пополамъ.

Тысячелѣтнее царствованіе Зохака представляется прямой противоположностью благословенному владычеству Джемшида. Это было царство неправды и произвола; съ тѣхъ поръ, какъ правда взята была на небо, на землѣ осталась кривда. Авеста не иначе противопоставляетъ ложное, кривое слово, которое позволилъ себѣ Yīna, съ правдой, которая отлетѣла отъ него въ

Моисей Хоренскій уже могъ выбирать между двумя преданіями; онъ говоритъ впрочемъ о Дахаку, обратившемся въ дракона. См. Storia di Mosè Corenese, перев. Мехитаристовъ, стр. 93 и въ русск. переводѣ Эмина, стр. 74. Впрочемъ и у Фирдуси замѣтно древнее преданіе, просвѣчивающее сквозь новую редакцію разсказа, и Зохаку зовется иногда змѣеобразнымъ, съ головою дракона.

образъ птицы ¹⁾. Люди страдаютъ отъ тираніи Зохака, и населеніе уменьшается, каждый день стоитъ жизни двухъ молодымъ людямъ ²⁾, которые приносятся въ жертву царскому недугу. Зохака хорошо знаетъ, что онъ не законный царь, что на немъ нѣтъ той благодати и величія, которыми въ дни своей славы блестялъ Джемшидъ. Авеста символически рассказываетъ о его напрасныхъ усиліяхъ завладѣть этимъ величіемъ. Желая по крайней мѣрѣ породниться съ царственнымъ родомъ, онъ беретъ насильно къ себѣ въ гаремъ двухъ сестеръ Джемшида, гдѣ онъ и остается, пока не освободитъ ихъ оттуда Феридунъ. Потому что дни Зохака уже сочтены, ему снится страшный сонъ, не предвѣщающій ничего добраго. Вскорѣ съ вершинъ мѣстечка Альбурджа спускается герой, потомокъ Джемшида, которому суждено покончить съ царствомъ зла: это *Thraëtaona* зендскихъ текстовъ, Феридунъ позднѣйшихъ преданій. Онъ вступаетъ въ борьбу съ Зохакомъ, побѣждаетъ его и связаннаго ведетъ къ горѣ *Demāvend*. Моисей Хоренскій прибавляетъ ту подробность, что на пути туда Феридунъ однажды задремалъ и *Dahāka* у удалось втащить его на взгорье, но Феридунъ проснулся еще во время, чтобы избѣжать опасности и приковать демона въ пещерѣ *Демавенда* ³⁾.

Таково содержаніе легендъ, представляющихся на первыхъ страницахъ иранской книги царей. Я не думаю, чтобы пришлось особенно настаивать на ихъ сходствѣ съ той или другой чертой талмудической легенды о Соломонѣ: достаточно указать на эпи-

¹⁾ *Zamyād-Yast* 7. (*Spiegel, Avesta* III, pp. 175—7). См. на предъидущихъ страницахъ притчу о правдѣ и кривдѣ въ палейномъ сказаніи о Соломонѣ. Это чисто иранская легенда: требованіе правды, соблюденіе договоровъ — одинъ изъ самыхъ существенныхъ параграфовъ иранскаго религіозн. кодекса. См. *Spiegel Avesta* II, p. LV—VI.

²⁾ Двумъ благороднымъ иранцамъ изъ царскаго рода, *Egmañ'u* и *Kermañ'u* удается нѣкоторое время спасти жизнь по крайней мѣрѣ одного изъ обреченныхъ: каждый день они подаютъ Зохаку мозгъ одного лишь убитаго, къ которому примѣшиваютъ мозгъ агнать — Этому обману отвѣчаетъ известная хитрость, помощью которой спасенъ Соломонъ и калмыцкій царевичъ *Goh Tschikitu* (слич. выше стр. 53—4 прим. ¹⁾).

³⁾ См. Моисей Хоренскаго, стр. 89 итальянскаго перевода и 72 русскаго.

зодь Тахмураса съ Ариманомъ (Соломонъ и Асмодей), на преданіе о Симургѣ (эпизодъ объ удѣлѣ и шамирѣ въ Талмудѣ), на участіе демоновъ въ постройки дворцовъ и храмовъ, наконецъ на отношенія Джемшида къ Зохаку, гдѣ нельзя не признать аналогіи съ рассказомъ о конечныхъ судьбахъ легендарнаго Соломона.

Но съ какой стороны произошло заимствование? потому что едва-ли кого данное сходство приведетъ лишь къ признанію аналогическихъ формъ развитія. Вопросъ представляется сложнымъ: имена Yima'y (индѣйское Yama), Thráētaṇa'y (Thrita, инд. Trita), образъ враждебнаго змѣя—принадлежать бесспорно арійской древности; но можемъ-ли мы утверждать тоже о рассказахъ, въ которыхъ они являются? Шпигель нѣсколько разъ возвращается въ своей *Éranische Alterthumskunde* къ гипотезѣ очень раннихъ семитическихъ вліаній на иранскую культуру и сагу; къ какомунибудь положительному рѣшенію онъ нигдѣ не приходитъ, оставляя вопросъ открытымъ. Такъ, разбирая легенду о Тахмурасѣ, онъ спрашиваетъ себя, слѣдуетъ ли ее отнести къ индогерманскому или семитическому источнику, и успокоивается на томъ, что здѣсь произошло смѣшеніе обоихъ элементовъ ²⁾. Такъ и въ сагѣ о Джемшидѣ онъ склоненъ открыть семитическую идею о грѣхопадении, которой мотивируются послѣдующія напасти Джемшида и водвореніе зла на землѣ; но онъ не дорожитъ этой гипотезой и не прочь отказаться отъ нея ¹⁾. Намъ лично въ джемшидовой легендѣ представляется существенной не идея грѣхопадения, которая могла привзойти позже, а идея борьбы свѣтлаго царства съ темнымъ, добра со зломъ; чисто иранская идея, органически опредѣляющая не только строй религіозной мысли, но и весь отношенія древняго эпоса: какъ Ормуздъ борется съ Ариманомъ, такъ борются Тахмурасъ и Джемшидъ, и еще о Хушенгѣ говорится, какъ о побѣдителяхъ демоновъ. Я не защищаю древность всей этой эпической генеалогіи; рассказы Фирдуси и ему подобныхъ источниковъ о первоначальной исторіи Ирана носятъ признаки постепеннаго наслоенія и потому неодинаково цѣнны; тѣмъ не менѣе смыслъ первичнаго преданія долженъ былъ быть

¹⁾ Spiegel, *Éran. Alterth.*, p. 521.

²⁾ *Ib.* p. 530.

тот-же самый. Легко возстановить себѣ въ общихъ чертахъ исторію этого преданія. Еще теперь въ генеалогическомъ разсказѣ Фирдуси, весь интересъ, окружающій династію Пешдадівъ, сосредоточивается вокругъ приключеній Уша-Джемшида, какъ около своего центра. Его царствованіе самое блестящее, его легенда всего болѣе разработана. Онъ первый царь устроитель; въ древнѣйшемъ преданіи, онъ долженъ былъ представляться не только первымъ царемъ, но и первымъ смертнымъ вообще, подобно родственному ему индѣйскому Уша'ѣ. Съ него начинался иранскій эпосъ, онъ былъ первымъ борцемъ свѣта противъ тьмы; призрательность миѣическихъ образовъ, предшествующихъ ему въ позднѣйшей генеалогіи, говорить въ пользу этого мнѣнія ¹⁾. Эти образы выступили позднѣе, подъ влияніемъ генеалогическихъ тенденцій, развившихся вмѣстѣ съ удлинненіемъ исторической перспективы, съ накопленіемъ историческаго опыта. Цѣлые роды и поколѣнія прошли на сказочной памяти Иранца, все въ той же космической борьбѣ, въ которой онъ полагалъ задачу своей жизни. Боролся не одинъ Джемшидъ—у него были предшественники и послѣдователи; его задача раздѣляется многими. И вотъ книга Царей даетъ ему родословную: нѣсколько забытыхъ миѣическихъ именъ, на которыя Зендъ-Авеста сохранила одни намеки, выводятся на сцену, чтобы привести ихъ въ родственную связь съ Джемшидомъ. Искусственность связи обличается ея неустойчивостью и частыми противорѣчіями; нныя имена въ генеалогическомъ ряду носить явный отпечатокъ абстракціи: они придуманы для пустого мѣста, у нихъ ничего нѣтъ общаго съ живымъ преданіемъ ²⁾. На эти то имена перенесена большая часть легендъ, ходившихъ, быть можетъ, о Джемшидѣ: его предшественники такіе-же цивилизаторы, какъ и онъ, имъ удѣлена часть его подвиговъ: борьба Тахмураса съ Ариманомъ вѣроятно разсказывалась когда-то о Джемшидѣ; съ постройкой храмовъ и дворцовъ при

¹⁾ Ib. p. 504 и 439.

²⁾ Spiegel ib. стр. 516: «Gewiss scheint mir dass Husheng weder als eine historische Person, noch auch als Erzeugniss der Volkspoesie zu betrachten sei. Es ist vielmehr eine ganz dürre bewusste Abstraction, dazu bestimmt, einen Fortschritt der Menschheit auf dem Wege der Civilisation darzustellen.

помощи демоновъ мы встрѣтились не разъ въ разсказахъ о первыхъ властителяхъ Ирана. Такъ создалась родословная Книги царей.

Когда такимъ образомъ первичное преданіе могло обработываться и перетасовываться въ виду генеалогическихъ цѣлей, его народно-религіозная основа была уже забыта, и съ нею утратилось сознаніе о цѣльности самого преданія. Это старческій періодъ эпоса; какъ всегда, онъ сказался раздробленностью, попытками искусственной реставраціи, и вмѣстѣ съ тѣмъ открывалъ широкій доступъ чуждой легендѣ, потому именно, что въ этой области чуть народности притупилось. Вліянія приходили съ разныхъ сторонъ и были взаимныя. Наплывъ семитическихъ идей на иранскую сагу вознаграждался сильнымъ вліяніемъ парсизма на религіозныя представленія позднѣйшихъ евреевъ. Эсхатологія парсовъ обнаруживаетъ замѣчательное сходство съ еврейскою и, съ другой стороны, съ соответствующими ученіями буддистовъ ¹⁾. Буддизмъ довольно рано проникъ въ Персію: буддистскіе проповѣдники являются здѣсь уже въ II—III вв. до Р. X.; внослѣдствіи ихъ миссіи становятся чаще ²⁾; не только Кабулъ былъ полонъ буддистовъ, но и Таберистанъ, если вѣрить разсказамъ китайскихъ путешественниковъ ³⁾. Торговые пути между Индіей и Персіей облегчали проповѣдь новой религіи, тѣже самые караваны могли приносить, вмѣстѣ съ свѣдѣніями о медицинѣ и астрономіи индусовъ, богатую литературу священныхъ легендъ и разсказовъ, бывшихъ однимъ изъ главныхъ орудій буддистской пропаганды. Религіозное общеніе сопровождалось общеніемъ литературнымъ и смѣшеніемъ преданій. Панчатантра была переведена на персидскій языкъ при Khosru Anushirvan'ъ (531—579 p. Chr.); на персидскую редакцію Викрамачаритры мы не разъ ссылались, хотя и не можемъ сказать, относится ли она къ столь же ранней порѣ. И эти перенесенія изъ Индіи, которыя, быть можетъ, мы никогда не узнаемъ во всемъ ихъ объемѣ, вознаграждались обратнымъ вліяніемъ парсизма на развитіе позднѣйшаго буддистскаго догмата: по крайней мѣрѣ олицетвореніе злаго начала въ послѣд-

¹⁾ Spiegel Avesta I. Einl., p. 32 и слѣд.

²⁾ Weber, Indische Skizzen: Ueber den Buddhismus, p. 63

³⁾ Spiegel Av. I, p. 29.

немъ случаѣ совершилось, по всей вѣроятности, подъ вліяніемъ дуалистическихъ ученій Ирана.

Мы можемъ остановиться на этихъ общихъ указаніяхъ. Разбирая талмудическую легенду о Соломонѣ и Асмодеѣ, мы нашли въ ней черты индѣйскихъ сказаній о Викрамадितѣ и неоспоримые слѣды иранскаго эпоса. Надо было объяснить это сходство и мы думаемъ, что нашли объясненіе въ продолжительномъ вліяніи иранской культуры на еврейскую, съ другой стороны въ религиозномъ синкретизмѣ эпохи сассанидовъ, въ широкомъ общеніи еврейскихъ, парсійскихъ, буддистскихъ, даже христіанскихъ идей, изъ котораго вышли тѣ смѣшанныя ученія, тѣ характерныя ереси, которыхъ болѣе извѣстнымъ представителемъ является манихейство. Евреи принесли съ своей стороны повѣсть объ историческомъ Соломонѣ, о его славѣ и силѣ, о его преніяхъ въ мудрости, о построеніи имъ храма, о его гордости и паденіи. Къ этимъ историческимъ даннымъ легко примыкалъ сказочный матеріалъ, первоначально развившійся на чуждой почвѣ. Сказка о Соломонѣ и Асмодеѣ была готова.

Мы постараемся прослѣдить пути ея дальнѣйшаго распространенія на Западъ.

IV.

Распространение легенды о Соломонѣ и Асмодеѣ. Легенды мусульманъ и ихъ источникъ. Источники европейскихъ сказаній. Литературное значеніе средневѣковыхъ ересей.

Въ предыдущихъ главахъ мы познакомились съ образчиками судовъ Соломона, какъ рассказываетъ о нихъ мусульманское преданіе. Но это только обрывки цѣлой легенды, перешедшей къ мусульманамъ прямо изъ талмудическаго источника ¹⁾. Извѣстно, какъ много заимствовало магометанство изъ религіозныхъ сказаній евреевъ; легенда о Соломонѣ принадлежитъ къ такимъ заимствованиямъ. Она скоро сдѣлалась популярной и заняла видное мѣсто въ литературахъ близкаго намъ Востока. Образъ Соломона и то, что рассказывалось о немъ, представляли удобную почву для поэтическихъ амплификацій, гдѣ фантазія автора *Suleiman-namē* находила себѣ пищу; но за позднѣйшими прикрасами мы всегда откроемъ основу талмудической легенды, и можетъ быть, болѣе древній кряжъ, на которомъ мы, въ свою очередь, думали основать библейское преданіе. Такъ напр. когда въ *Suleiman-namē* рассказывается о судѣ Соломона надъ совою, обвинителемъ ея является воронъ, жившій съ ней въ постоянной враждѣ, и гово-

¹⁾ Мусульманскія легенды о Соломонѣ пересказаны у Weil'я, *Biblische Legenden der Muehlmänner*, стр. 225—279 (источники приведены на стр. 10—11) и Гаммера, *Rosenöl*. I, стр. 147—257.

рится о нападении воронов на совь ¹⁾. Это напоминает не только известный эпизод Магабараты, но и рамку третьей книги Панчатантры. Укажу еще на рассказ, приводимый Вейлем ²⁾: Соломонъ обратился къ Богу съ молитвой—да будетъ ему позволено однажды напитать всё живущія на землѣ существа. «Ты требуешь невозможнаго, отвѣчалъ Господь; впрочемъ попытайся сначала накормить однихъ обитателей моря». Соломонъ собралъ неисчислимые запасы пищи; но море пришло къ нему въ гости съ полчищами своихъ тварей, одна чудовищнѣе другой—и Соломонъ принужденъ былъ бояться въ грѣховной тщетѣ своего замысла. Можетъ быть мы не ошибемся, если въ общихъ очертаніяхъ этой легенды найдемъ отголоски сказанія о Викрамадитѣ: я имѣю въ виду 3-й рассказъ одной редакціи *Sinhāsanadvātrīṅcat*, воспроизведенный въ XI ночи Нахшеби, гдѣ море приходитъ на пирь къ сыну Викрамадиты и приноситъ въ даръ четыре драгоценности, которыя царь раздаетъ брахманамъ. Турецкій Тутинамэ повторяетъ ту же повѣсть ³⁾. Интересно было бы узнать, существовала-ли эта подробность въ посредствующемъ пересказѣ Талмуда?

Черты, въ которыхъ мусульманское преданіе представляетъ Соломона, воспроизводятъ знакомый намъ талмудическій образъ, только съ болѣе яркими красками. Онъ такой-же могучій, блестящій монархъ, какъ и въ легендахъ талмуда; его престолъ тамъ и здѣсь описывается съ самымъ фантастическимъ великолѣпіемъ, напоминая намъ известное изображеніе трона Викрамадиты ⁴⁾.

¹⁾ Rosenöl, I, p. 217—18, 220—221, 232—236.

²⁾ l. c., pp. 232—234.

³⁾ См. Rosen, *Tuti-nameh*. I, p. 221 (XIII ночь, рассказъ XIX) и разборъ Беноея въ *Gött. G. A.* 1858 г. St. 54—56. См. также предисловіе Теца'у къ переводу статьи Брокгауза о Тутинамэ Нахшеби въ *Il libro dei sette savj di Roma* (ed. A. d'Ancona). Pisa, Nistri, 1864, p. XLII.

⁴⁾ Описаніе Соломонова трона у мусульманъ см. въ Rosenöl. I, p. 151 и 179. См. съ этимъ талмудическое описаніе у Levi, *Parabole etc.*, p. 359—60 (по *Jalkut Ester*, p. 123, 2; сл. *Fabricii Cod. pseudepigraphus Vet. Testam.* I, 1058, прим.*): тронъ возвышается на шести мраморныхъ ступеняхъ, на которыхъ расположены изображенія львовъ и орловъ. Когда Соломонъ вступаетъ на первую ступени,

Онъ исполненъ вѣщей мудрости и глубокаго знанія: ему повинуются ангелы вѣтровъ и четырехъ царствъ природы; онъ разумѣеть глаголы неодушевленной твари; звѣри, птицы и гады ему подвластны и служатъ ему; онъ ведетъ дружбу съ царицей муравьевъ и царемъ змѣевъ. Въ особенности близко и мило ему царство птицъ; мусульманская легенда постоянно приводитъ ихъ въ соприкосновеніе съ нимъ, онъ творитъ надъ ними судъ и расправу: такъ онъ разбираетъ жалобу птицъ на цикаду, ссору лягушки и змѣи, совы и ворона, соловья и ястребовъ (Spreßeg). Это напоминаетъ суды надъ животными въ русскихъ повѣстьяхъ о Соломонѣ¹⁾. Его постоянными спутниками въ мусульманскомъ повѣр'ѣ являются пѣтухъ и удуъ (hudhud); первый понравился ему своимъ девизомъ: «Помните творца, легкомысленные люди», второй былъ полезенъ въ путешествіяхъ, потому что его зоркіи

львы и орлы протягиваютъ лапы, чтобы служить ему опорой. Когда фараонъ Некао завладѣлъ престоломъ и, желая возсѣсть на немъ, занесъ ногу, левъ ударилъ его лапой такъ сильно, что онъ остался на вѣки хромымъ; а Навуходоносора за подобную попытку онъ укусилъ. Это напоминаетъ отношенія Арджи-Борджи къ трону Викрамадьяти. Сл. Mich. Glusac Appaliam, part II (ed. Bonn), стр. 346—7 и описаніе соломонова престола въ Палей: «И створи Соломонъ царь престолъ великъ слоновъ и позлати и златомъ изборнимъ, и шестеры входы створи престолу 6 степеней; и на первомъ степеніи образъ бисеть телець, главажъ круга къ столу отъ заду, въ слонужъ (?) отсюда и отсюда; у мѣста сѣданія 2 льва стояща, и 2 льва стояща биста ту у степеней сюдъ и сюдъ». Погод. Палей, № 1435 (XVI в.), л. 340 об.; сборн. софійск. библ. № 1490 (XVI в.), л. 806 об.—807 лиц.

¹⁾ Разказы о сношеніяхъ Соломона съ міромъ звѣрей часто встрѣчаются въ восточныхъ повѣствовательныхъ сборникахъ. Такъ въ 40-а визиряхъ (пер. Wehngaueg'a) 7-я ночь, разказъ царицы (Соломонъ и похвальба воробья); 34-я ночь, разказъ царицы (жалоба блохъ Соломону и отвѣтъ безбородаго). Разказъ о Соломонѣ и ежѣ, вставленный въ новеллу о мудромъ попугаѣ (Rosen, Tuti-nameh. I, p. 197) не представляетъ что-либо отдѣльное, а лишь часть самой новеллы, и оба привязываются къ легендѣ о Бартрихари въ введеніи къ Sinhâsanadvâtrîncat. И здѣсь мы снова приходимъ къ цыглу Викрамадьяти—Соломона. Вставочный разказъ встрѣчается также въ Advar-i-suhaili, персидской передѣлкѣ Калилы и Димны, и вѣроятно, въ Тутинамѣ Нахшеби. Сл. Benfey, Panchatantra. I, стр. 597—8.

глаз открывалъ глубоко подъ землею существованіе источниковъ. Это, очевидно, талмудическій уддъ, только поступившійся своею ролю, которую въ мусульманскомъ разсказѣ, приводимомъ далѣе, принялъ на себя воронъ. За то онъ выступаетъ здѣсь вдвойнѣ: потому что если уддъ перенесенъ изъ талмуда, то баснословный Симургъ, являющійся несмѣннымъ совѣтникомъ Соломона, заимствованъ изъ иранскаго эпоса, откуда онъ занесенъ и въ талмудъ. А на тождество Симурга и удда указано было выше.

Владычество Соломона надъ царствомъ животныхъ и растений простирается и на міръ демоновъ, которыхъ онъ держитъ въ повиновеніи силой своего волшебнаго перстня. Онъ заставляеть ихъ возводить зданія, между прочимъ храмъ въ Іерусалимѣ, который задумалъ построить по плану меккскаго храма, видѣннаго имъ во время своего путешествія въ Аравію. Работая надъ нимъ, динны производять такой стукъ и шумъ, что жителямъ города нельзя было говорить другъ съ другомъ. Тогда Соломонъ повелѣлъ демонамъ приостановиться и спросилъ ихъ: не знаютъ-ли они какого средства обдѣлывать твердые металлы, не производя подобнаго шума? «Про то знаетъ только могучій Сахр (Sihrtschin), отвѣчалъ одинъ изъ демоновъ; но ему до сихъ поръ удавалось ускользнуть изъ твоей власти». — «Неужели въ самомъ дѣлѣ нельзя овладѣть имъ?» спросилъ Соломонъ. «Сахръ сильнѣе и быстрѣе всѣхъ насъ вмѣстѣ; я знаю только, что разъ въ мѣсяцъ онъ приходитъ пить изъ одного колодца въ странѣ Хиджр (Hidjr); можетъ быть, тебѣ и удастся тамъ, мудрый царь, подчинить его твоему скипетру». Соломонъ тотчасъ-же приказалъ демонамъ вычерпать воду изъ колодца и налить его виномъ; часть демоновъ должна была остаться въ засадѣ; когда Сахръ пришелъ и, напившись, захиѣлѣлъ, духи наложили на него цѣпи и извѣстили Соломона, который поспѣшилъ запечатлѣть на его выѣ знакъ своего перстня. Очнувшись, Сахръ испустилъ такой стонъ, что задрожала земля. Но Соломонъ успокоилъ его обѣщаніемъ свободы, пусть только укажетъ ему средство, какъ тесать безъ шума твердые металлы. «Самъ я такого средства не знаю, отвѣчалъ духъ, но воронъ можетъ научить тебя: возьми только яйца изъ его гнѣзда и накрой ихъ хрустальнымъ сосудомъ; ты увидишь, что станеть дѣлать самка». Соломонъ послѣдовалъ совѣту: воронъ при-

*

летѣлъ, покружилъ надъ сосудомъ и затѣмъ исчезъ, чтобы вернуться съ камнемъ самуромъ, отъ прикосновенія котораго распались хрустальные стѣнки. Воронъ говоритъ, что этотъ камень онъ досталъ на одной горѣ на далекомъ западѣ; туда Соломонъ снаряжаетъ своихъ джинновъ, которые доставятъ ему еще нѣсколько такихъ камней ¹⁾). Постройка храма могла теперь продолжаться безъ препятствій; Сахра Соломонъ освобождаетъ по общанію.

Но демонъ вскорѣ нашелъ случай отомстить ему. Слѣдующія затѣмъ бѣдствія Соломона мусульманская легенда мотивируетъ тѣмъ обстоятельствомъ, что царь женился на Джарадѣ, дочери царя Нубара, влстителя одного изъ прекраснѣйшихъ острововъ въ индѣйскомъ морѣ, страшнаго тирана, принуждавшаго своихъ подданныхъ поклоняться ему, какъ богу. Это идолопоклонство Джарада поселила съ собой во дворцѣ Соломона ²⁾), который узналъ о томъ слишкомъ поздно, и хотя покался, но Господь осудилъ его на сорокадневное испытаніе. Однажды вечеромъ, отправляясь въ нечистое мѣсто, Соломонъ отдалъ на храненіе одной изъ своихъ супругъ перстень, съ которымъ была соединена его власть надъ духами. Сахръ улучилъ эту минуту и, тотчасъ же принявъ образъ Соломона, явился къ супругѣ царя и потребовалъ отъ нея перстень ³⁾). Когда вскорѣ затѣмъ явился настоящій Соломонъ съ тѣмъ же требованіемъ, онъ не былъ признанъ, его осмѣяли и выгнали изъ дворца, какъ обманщика. Тридцать девять дней блуж-

¹⁾ Червякъ шамиръ обратился въ камень самуръ. Соломоновская легенда у Al-Thabari (Rosenbl, I, p. 251) знаетъ еще третье средство, раздробляющее камни: камеломную траву, *saixifraga, saixifragum* Плинія (22 - 21).

²⁾ Сл. съ этимъ эпизодомъ о царѣ, считавшимъ себя богомъ, русск. сказанія о царѣ Даріѣ или Дарьянѣ, являющіяся въ контекстѣ русской легенды о Соломонѣ. См. стр. 92—3 прим. ¹⁾).

³⁾ По одному апокрифическому сказанію, извѣстному подъ заглавіемъ Перстень Соломона, кольцо было обрвено царемъ, когда онъ купался въ Иорданѣ. Его проглотила рыба; рыбакъ принесъ ее царю, который нашелъ въ ея желудкѣ потерянную драгоценность. Тогда къ нему снова вернулась его сила и мудрость, оставившая его съ потерей перстня. См. Migne, Dictionnaire des apocryphes. II, p. 844 и европейскія повѣсти о гордомъ царѣ.

далъ онъ въ нищенскомъ образѣ, кормясь подавнiемъ, пока на сороковой не присталъ къ одному рыбаку, который обѣщалъ ему за его службу каждый день по двѣ рыбы. Но въ этотъ-же день кончалось владычество Сахра, котораго сначала всѣ приняли за Соломона, пока его демоническая натура не сказалась невоздержностью жизни и рядомъ противозаконныхъ постановленiй. Старѣйшины Израиля то и дѣло приходили къ Асафу, министру настоящаго Соломона, съ жалобами на мнимаго царя; жены также жаловались на него, что онъ не соблюдаетъ установленныхъ правилъ очищенiя. Все это было подозрительно; Асафъ вмѣстѣ съ нѣсколькими книжниками рѣшился проникнуть въ царскiе покои, несмотря на привратниковъ и сторожей. Какъ только Сахръ увидѣлъ книгу закона, повѣданнаго Моисею, какъ тотчасъ-же принялъ образъ джина и въ одиень полетъ очутился на берегу моря, гдѣ обронилъ волшебное кольцо. Больцо это проглотила рыба, доставшаяся Соломону въ поденную плату; въ ней онъ находитъ утраченный перстень и, ощутивъ прежнюю силу, велитъ вѣтрамъ перенести себя въ Иерусалимъ. За Сахромъ онъ посылаетъ въ погоню и, заключивъ его въ мѣдный сосудъ, который запечаталъ перстнемъ, бросаетъ его въ Тиверiадское озеро, гдѣ онъ останется до воскресенiя мертвыхъ. По другому сказанiю¹⁾ Соломонъ приковалъ демона къ горѣ Демавендъ, къ которой еще Феридунъ приковалъ Зохака. И въ этой чертѣ связь съ иранскимъ эпосомъ несомнѣнна.

Такова мусульманская легенда о Соломонѣ и Сахрѣ, воспроизводящая знакомое намъ талмудическое сказанiе²⁾. Подобная легенда существуетъ и въ европейскихъ литературахъ, гдѣ она также

¹⁾ Jacobus Golius ad Alfaganum, p. 18. Демонъ названъ Sachra Elmarid. См. Fabricii, Cod. pseudepigr. Vet. test. I, стр. 1040.

²⁾ Въ одной персидской (персидско-армянской) сказкѣ разсказывается о Gûl'ъ, слугѣ Соломона, и волшебникѣ, легенда, вѣроятно перенесенная на новыя лица съ Соломона и Сахра. Интересно, что здѣсь, какъ и въ европейскихъ повѣстяхъ, прилетѣлъ мотивъ о невѣрности жены (Зенобiи), прельстившейся волшебникомъ. Gûl слѣдуетъ за нею тайкомъ въ ея ночныхъ прогулкахъ и застаётъ ее на свиданiи. Онъ также подсыпаетъ сонный порошокъ въ сосуды съ виномъ и т. д. Benfey, Panchatantra. I, 446—7.

является эпизодомъ довольно обширнаго Соломоноваго цикла. У славянъ ей отвѣчаетъ повѣсть о Соломонѣ и Китоврасѣ, на романской и германской почвѣ — рассказы о Соломонѣ и Морольфѣ. Слѣдуетъ-ли и здѣсь источника басни искать въ Талмудѣ — вотъ вопросъ, на которомъ мы думаемъ теперь остановиться.

Ближайшимъ источникомъ тѣхъ и другихъ повѣстей представляются ветхозавѣтные апокрифы, овладѣвшіе фантазіей первыхъ вѣковъ христіанства и потомъ долгое время дававшіе пищу поэтическому измышленію среднихъ вѣковъ. Къ таковымъ принадлежатъ, между прочимъ, греческій Testamentum Solomonis ¹⁾. Если происхожденіе его относится, какъ полагаютъ (Börnemann, 9, 10, 15, 16) къ первымъ вѣкамъ христіанства, то знакомство христіанскаго міра съ общими очертаніями и даже съ нѣкоторыми подробностями талмудической повѣсти слѣдуетъ предположить довольно раннее. Форма завѣщанія — только литературный приѣмъ, и рассказъ группируется вокругъ построенія храма и сношеній Соломона съ демонами; отсутствіе въ немъ цѣльности и замѣтное преобладаніе демонологическаго элемента объясняется, по моему мнѣнію, тѣмъ обстоятельствомъ, что апокрифъ въ настоящемъ своемъ видѣ относится къ разряду тѣхъ волшебныхъ, магическихъ книгъ, на которыя рано обратила вниманіе христіанская церковь. Вотъ въ краткихъ чертахъ его содержаніе: Соломонъ занятъ построеніемъ храма, но оно не удается, потому что каждый день, по заходѣніи солнца, является демонъ Ognias, который отнимаетъ у царскаго служителя, смотрѣвшаго за постройкой, половину его пищи и жалованья и, высасывая большой палецъ на правой рукѣ, дѣлаетъ его безсильнымъ. По молитвѣ Соломона, Господь посылаетъ ему съ архангеломъ Михаиломъ чудодѣйственный перстень, который долженъ подчинить ему всѣхъ демоновъ: съ ихъ помощью онъ перестроитъ Іерусалимъ и создастъ храмъ Господень. Когда демонъ Ognias явился въ урочное время, служитель бросилъ на него Соломоновъ перстень со словами: «Име-

¹⁾ Fleck, Anecdota maximam partem sacra. Leipzig 1831, p. 111 — 140; Börnemann, Das Testament des Salomo a. d. Griech. übers. etc. въ Zeitschr. f. histor. Theologie hrsg. v. Illgen, Jahrg. 1844, 3-в Heft, стр. 9 56.

немъ Господа Бога говорю тебѣ: иди, тебя зоветъ Соломонъ». Демонъ повинуется, дрожа и испуская крики и обѣщая слугителю все золото, какое есть на землѣ, лишь бы съ него сняли перстень. На разспросы Соломона онъ отвѣчаетъ, что его жилище въ созвѣздіи водолея и что его дѣло—смущать людей страстными видѣніями и удушать ихъ во снѣ. Онъ стало быть, такой же демонъ похоти, какъ и талмудическій Асмодей. Соломонъ принуждаетъ его ломать камни для храма, какъ въ талмудѣ Асмодей доставляетъ царю средство, разрѣшающее камни. На послѣдній эпизодъ Testamentum представляетъ какія-то неясныя указанія: такъ, когда въ числѣ прочихъ демоновъ предсталъ предъ Соломона Вельзевулъ, и царь заставляетъ его тесать мраморъ, онъ научаетъ Соломона: «если ты совершишь куреніе изъ мирры, ладана, морскаго лука, нарда и сафрана, и во время землетрясенія зажжешь 7 свѣчей—тогда ты построишь храмъ». Въ другомъ мѣстѣ другой демонъ говоритъ ему: дай мнѣ слугителя, я поведу его на высокую гору и покажу ему тамъ зеленый бериллъ; имъ ты украсишь храмъ Божій. Соломонъ даетъ своему слугителю перстень, велитъ ему наложить его на демона, который укажетъ ему камень, и привести къ себѣ. Это, какъ будто, забытая легенда о добытій шамира, только распредѣленная по разнымъ лицамъ. Другія подробности Завѣщанія показываютъ, что на Орніаса были перенесены черты талмудическаго Асмодея. Такъ его загадочный смѣхъ. Однажды къ Соломону приходитъ старикъ, и жалуется на сына, что онъ дурно съ нимъ обращается, даже бьетъ его. Какъ ни отговаривается сынъ, старикъ требуетъ его смерти. Огніас смѣется. Спрошенный Соломономъ, онъ говоритъ, что черезъ три дня юноша умретъ неожиданной смертью, а старикъ, не вѣдая того, настаиваетъ на его казни. Снова призвавъ передъ себя отца и сына, царь велитъ имъ явиться черезъ три дня—тогда онъ разсудитъ ихъ. По прошествіи положеннаго срока отецъ приходитъ одинъ; «я осиротѣлъ, говоритъ онъ, и сию безнадежно у могилы моего сына».—Другая черта изъ того же эпизода о загадочномъ смѣхѣ (о пророчествѣ, толкующемъ людямъ будущее и не вѣдающемъ, что подъ нимъ кладъ) вставлена въ другомъ мѣстѣ, гдѣ какой-то демонъ открываетъ Соломону, что у входа въ храмъ зарыто въ землѣ много золота.

Асмодей также является въ Testamentum, хотя не въ первенствующей роли. Приведенный къ Соломону, онъ обнаруживаетъ страшную ярость и вѣщаетъ царю его близкое паденіе. Онъ мѣшаетъ совершенію брака, поселяетъ раздоръ между супругами, раздѣляетъ сердца, портитъ красоту молодыхъ женщинъ и покровительствуетъ прелюбодѣянію. Вслѣдъ за нимъ, по вызову царя, выступаетъ цѣлый рядъ демоновъ: Вельзевулъ и сынъ его, живущій въ Черномъ морѣ (талмудическій князь моря?), демоны самыхъ разнообразныхъ видовъ и отправленій: безголовые и о двухъ головахъ, въ образѣ женщины, льва, собаки, триглавого дракона и дракона крылатого, полу-коня и полу-рыбы, съ головами осла, быка и птицы. Всѣхъ ихъ Соломонъ принуждаетъ работать на храмъ. Наконецъ храмъ построенъ и царь успокоился: его царство процвѣтаетъ, цари земные приходятъ къ нему на поклоненіе, царица юга, волшебница, удивляется его мудрости, а властитель Аравіи, Адарэсъ, пишетъ ему письмо съ просьбою—освободить его страну отъ злаго Эфиппа (Ephippas), демона знойнаго вѣтра. Соломонъ посылаетъ за нимъ своего служителя съ наказомъ—подчинить его своей власти. Въ концѣ Завѣщанія, Соломонъ рассказываетъ о себѣ, что онъ бралъ себѣ женъ иноплемениницъ, изъ которыхъ одна, іевусейка, отвратила его отъ служенія единому истинному Богу къ служенію богамъ инымъ. Этимъ мотивируется его паденіе: божіе величіе отдалилось отъ него, его духъ помрачился, онъ сталъ поклонникомъ кумировъ и демоновъ. На этомъ завѣщаніе останавливается; но легко предположить, что ему была знакома развязка талмудической повѣсти.

На дальнѣйшую литературу соломоновскихъ апокрифовъ у насъ сохранились одни лишь указанія. На римскомъ соборѣ 496 года¹⁾ папа Геласій относилъ въ разрядъ запрещенныхъ книгъ, вмѣстѣ съ физиологомъ и phylacteria, какую-то *Contradictio* (или *Interdictio*) *Salomonis*²⁾ — вѣроятно нашъ апокрифъ, перевести ли *contradictio* — преніемъ (въ мудрости) или въ смыслѣ состязанія,

¹⁾ См. Ersch und Gruber, Allgem. Encyclopädie 1-e Sect. 56 Th.: Gelasius I, стр. 342.

²⁾ Mansi, Conc. nova collectio VIII 373 слѣд.; Mich. Nicolas Études s. l. évangiles apocryphes, стр. 427—30.

борьбы. Содержаніе этой статьи намъ неизвѣстно. Въ X—XI вв. мы снова встрѣчаемся съ указаніемъ на такой же отреченный текстъ: Ноткерь говоритъ о немъ, какъ объ успѣвшемъ перейти въ народную литературу; антагонистомъ Соломона является Маркольфъ, остающийся съ этимъ именемъ и въ позднѣйшихъ западныхъ повѣстьяхъ о Соломонѣ. Каково было содержаніе ноткеровой статьи—мы также не знаемъ; судя по тому, что цитую ее рядомъ съ апокрифами, Ноткерь поминаетъ передъ тѣмъ о *Judaeorum literae*, можно бы заключить, что она приближалась, по своему составу, къ рассказанной у насъ талмудической легендѣ.

Что до славянскаго апокрифа, то судя по индексу XIV вѣка, запрещавшему «О Соломонѣ царѣ и о Китоврасѣ басни и кощуну» можно утверждать, что они извѣстны были у насъ и ранѣе. Въ рукописномъ алфавитѣ XVIII вѣка¹⁾ Китоврасъ истолкованъ словомъ: Кентавръ или онокентавръ; въ рукописномъ подлинникѣ гр. Уварова № 996. (Царск. 315): «Онокентавръ здѣсь Китоврасъ, иже отъ главы яко человекъ, а отъ ногъ аки осель» (л. 120 об.); на мѣдныхъ вратахъ, устроенныхъ въ 1336 году архіепископомъ Василіемъ для Новгородскаго Софійскаго собора, взятыхъ потомъ Іоанномъ Грознымъ въ Александровскую слободу, Китоврасъ изображенъ въ видѣ Кентавра, который держитъ въ рукахъ маленькую фигуру брата своего Соломона. И такъ Китоврасъ не что иное, какъ неумѣлая передѣлка греческаго кентавра. Это заставляетъ насъ заключить, что подлинникъ славянской статьи былъ греческій²⁾; на нѣкоторыя затрудненія, возникающія по поводу этой гипотезы, мы укажемъ далѣе: они объясняются, по нашему мнѣнію, тѣмъ обстоятельствомъ, что древнихъ «басней» о Соломонѣ и Китоврасѣ мы не знаемъ и судить должны о ихъ содержаніи по статьѣ, принятой въ позднѣйшую редакцію Палея, оставившуюся при особыхъ условіяхъ. Эта статья отвѣчаетъ почти дословно талмудической легендѣ.

¹⁾ Востокова, Словарь церк.-сл. яз.

²⁾ «О Соломонѣ цари (суди) и о Китоврасѣ (о бражникѣ и о Акирѣ) басни и кощуну—все лгаво, не бывалъ Китоврасъ на землѣ, но еллинскія философи ввели.» Пыпинъ, Для объясненія статьи о ложныхъ книгахъ, въ Лѣтописяхъ занятій археографической комиссіи 1861 г., вып. 1-й (С. П. 1862 г.), стр. 39 (сводный индексъ).

Но откуда взялись самыя названія Кентавра-Битовраса и Маркольфа? Подставлены ли они пересказчиками произвольно, или слѣдуетъ предположить для нихъ какую-нибудь болѣе древнюю традицію, необъяснимую изъ талмудическихъ источниковъ? Позднѣйшія повѣсти о Соломонѣ ведутъ къ заключенію, что рядомъ съ преданіемъ, представителемъ котораго является талмудъ, существовало въ Европѣ другое, можетъ быть довольно раннее, въ которомъ, по крайней мѣрѣ, одинъ эпизодъ легенды рассказывался иначе: демонъ, противникъ Соломона, не изгонялъ его самого, а мстилъ ему тѣмъ, что увозилъ его жену. Судя по указанію одной французской *chanson de geste*, подобная редакція могла существовать на Западѣ ранѣе XIII вѣка, быть можетъ, двумя вѣками ранѣе; въ одной русской повѣсти Битоврасъ точно также умыкаетъ Соломонову жену и можно догадываться, что и въ первоначальномъ составѣ позднѣйшихъ нѣмецкихъ повѣстей о Соломонѣ и Морольфѣ похитителемъ являлся Морольфъ. Эта разновидность рассказа не встрѣчалась намъ въ талмудѣ; ее слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, искать на Востокѣ, откуда она проникла въ Европу съ другими отреченными повѣрьями; здѣсь она встрѣтилась съ талмудическимъ разнорѣчіемъ легенды, куда могла внести новые мотивы и имена дѣйствующихъ лицъ, которыя мы попытаемся объяснить въ этой связи.

1. Кентавръ, Битоврасъ. Кунъ ¹⁾ указалъ на тождество кентавровъ съ гандарвами индѣйскихъ повѣрій: тождество именъ, образовъ, атрибутовъ. Въ настоящее время насъ не интересуетъ сходство мнѣческихъ представленій: мы преслѣдуемъ переходъ сказочнаго цикла, совершившійся литературнымъ путемъ и въ довольно позднюю пору; оттого для насъ важны лишь гандарвы позднѣйшаго эпоса и новеллы. Здѣсь они являются демоническими существами, воинственными и сильными, исполненными глубокой мудрости (*Vidyâdhara*) и тайнаго знанія. Они—свѣдущіе въ зельяхъ врачи; любятъ музыку, танцы и пѣніе; они сходятся съ людьми и, вселяясь въ нихъ, вѣщаютъ ихъ устами божествен-

¹⁾ Kuhn, Gandharven und Kentauren, въ *Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung* 1851 г. (1-г Jahrgang) и его же *Herabkunft des Feuers* etc., см. Register подъ словомъ Kentauren.

ную мудрость. У нихъ особая слабость до женщинъ: индѣйскій эпосъ и новеллы полны разсказовъ объ ихъ сношеніяхъ съ земными красавицами, отчего сожителство внѣ брака называлось въ Индіи бракомъ гандарвовъ. Таково, между прочимъ, по разсказу Викрамачаритры, отношеніе Гандарвы, отца Викрамадити, къ дочери царя Татсавена¹⁾. Наконецъ, довольно обыкновенны легенды о томъ, какъ гандарвы либо сами умыкають женщинъ, либо помогаютъ другимъ увести ихъ. Одну изъ такихъ жатакъ я приведу въ слѣдующей главѣ; она, правда, не примыкаетъ къ циклу Викрамадити, по крайней мѣрѣ не дошла до насъ въ сохранившихся разсказахъ о его подвигахъ; но для насъ важно уже то обстоятельство, что отцомъ Викрамадити является Гандарва, Гандарва-сена, Гандарвсаннъ. Къ нему мы думаемъ привязать нашего Кентавра-Китовраса.

Китоврасъ русской повѣсти является въ самомъ дѣлѣ съ чертами Гандарвы. Онъ такой же демонъ, препирается съ Соломономъ въ мудрости, открываетъ ему тайну шамира; наконецъ, главное содержаніе повѣсти, какъ и поэмы о Морольфѣ, составляетъ умыканіе жены Соломона. Въ русскомъ пересказѣ роль похитителя играетъ Китоврасъ, который представляется братомъ Соломона, (можетъ быть, воспоминаніе о родственной связи Гандарвы и Викрамадити), но виѣсть съ тѣмъ существомъ враждебнымъ ему, тѣмнымъ, царствующимъ въ ночи, слѣдующимъ вражьему совѣту. Въ этой враждебности и этой противоположности я вижу отраженіе иранской эпической среды, сквозь которую дошло до насъ индѣйское сказаніе. Въ Иранѣ Gandagewa, парс. Gandarf (новопер. kandarv)—демонъ злобы, противникъ Хаомы. Вслѣдствіе какаго-то религіознаго катаклизма, причины котораго недостаточно разъяснены, Индусы и Иранцы, разнеся изъ арійской прародины одни и тѣ же мнѣстеческіе образы, развили ихъ у себя часто въ противоположномъ смыслѣ. Боги свѣта очутились богами зла: devas индусовъ—добрыя существа, daevas Иранцевъ злыя; индѣйскимъ Индра и Nāsatyа отвѣчаютъ въ иранской мѣологіи демоны Индра и Naoghaitiua. Такая же перемѣна произошла и съ Гандарвой: по Авестѣ онъ живетъ въ озерѣ Vougu-kasha, у него золотая пята;

¹⁾ См. стр. 37—8.

его убиваетъ Кегеѣсра. Позднѣйшее преданіе представляетъ его громаднаго роста; его голова касается солнца, море доходить ему до колѣнъ; Кегеѣсра борется съ нимъ 9 дней, пока ему удалось вытащить его изъ моря и убить ¹⁾. Онъ играетъ роль и въ эпической книгѣ царей: у Фирдуси Киндагу вѣрный служитель Зохака-Аримана, многія черты котораго мы встрѣтили въ образѣ талмудическаго Асмодея. Онъ, стало быть, близокъ къ нему, и быть можетъ, въ древнѣйшемъ преданіи, замѣнялъ его мѣсто въ борьбѣ съ Феридуномъ-Траѣтаона'ой. Въ этомъ отношеніи не безынтересна хронологическая система Бундехеша, ставящая, какъ извѣстно, тысячелѣтія человѣческой исторіи въ связи съ знаками зодіака. По этой системѣ царствованіе Даһака'и проходитъ подъ созвѣздіемъ Скорпіона, тогда какъ побѣда и воцареніе Траѣтаоны отнесены уже къ знаку Кентавра ²⁾. Но для насъ важнѣе то обстоятельство, что въ Арменіи IV—V вѣковъ Зохака представляли себѣ кентавромъ. Въ приложеніи къ первой книгѣ своей исторіи Арменіи, Моисей Хоренскій рассказываетъ парсійскую сказку о борьбѣ Зохака и Феридуна (Рудѣнъ), рассказываетъ неохотно, уступая лишь просьбѣ Смаки Багратуни, для котораго и написана была его исторія. «Что за страсть у тебя до нелѣпаго и грубаго мѣна о Бюраспѣ Аждахакъ?» спрашиваетъ онъ въ началѣ разсказа. Аждахакъ—это *Azhis dahāka*, змѣй Дахака; Бюраспъ отвѣчаетъ довольно обычному эпитету Дахаки: *Bəvagašp*, т. е. *baēvage-āšpa*, *baēvagašp*—обладатель 10000 коней. «Настоящее имя этого Бюраспа», прибавляетъ Моисей Хоренскій, «есть Кентавръ Пиритъ, какъ то найдено мною въ одной халдейской книгѣ» ³⁾. Пиритъ и Бюраспъ слишкомъ мало напоминаютъ другъ друга, чтобы отождествленіе могло пойти съ этой стороны; если Аждахакъ въ самомъ дѣлѣ представлялся кентавромъ, ученое сравненіе съ кентавромъ Пиритомъ становится вполне понятнымъ.

Унгеръ думаетъ объяснить нѣкоторыя особенности стиля, замѣчаемыя въ византійскихъ церковныхъ постройкахъ, влияніемъ

¹⁾ Kuhn, l. c.; Spiegel Avesta III, p. LXVIII; *Ēranische Alterthumskunde*, p. 434, 561, 563.

²⁾ Spiegel, *Ēranische Alt.*, p. 505.

³⁾ Исторія Моисея Хоренскаго, пер. Н. Эмина, стр. 72—74; Spiegel, *Ēr. Alterth.*, p. 530, прим. 2.

армянской секты Павликианъ, рано перешедшихъ на почву Византии и несомнѣнно повліявшихъ на образованіе позднѣйшей богомилской ереси ¹⁾). Можетъ быть, распространеніе нѣкоторыхъ апокрифическихъ разсказовъ о Соломонѣ и Китоврасѣ-Бентаврѣ слѣдуетъ приписать болгарскимъ и греческимъ богомиламъ; не предположить ли въ такомъ случаѣ посредство Павликианъ, передавшихъ имъ, вмѣстѣ съ догматомъ, и отвѣчавшія ему отреченныя сказанія? Я впрочемъ оставляю это вопросомъ; къ возможной связи богомилской ереси съ апокрифомъ о Соломонѣ и Китоврасѣ мы еще вернемся.

2. Морольфъ-Маркольфъ. Въ западныхъ сказаніяхъ о Соломонѣ, какъ латинскихъ, такъ и народныхъ, имя его противника и совопросника Маркольфъ или Морольфъ (Marcolphus, Marculphus, Merculphus, Merculphus, Markolus, Marcoulf, Marcol, Marcoul, Marcoulf, Marcon, Marcun, Marcoux, Malcon, Marco, Marc-more-foole, Marcol le foole, Marolt, Morolf) ²⁾. Я не сомнѣваюсь, что настоящая форма имени произошла подъ вліяніемъ созвучныхъ именъ, болѣе понятныхъ европейскому уху: Марка ³⁾ и Morold'a (Morolt Miorolt), Morolf'a (Maogolf): послѣднія встрѣчаются уже въ 8-мъ и 9-мъ вѣкѣ ⁴⁾. Мы не имѣемъ права заключать изъ этого, что и въ основѣ своей Маркольфъ или Морольфъ Соломоновской легенды—европейскаго происхожденія. Яковъ Гриммъ ⁵⁾ сближалъ ихъ съ талмудическимъ markolis—родъ браннаго прозвища или насмѣшливой клички, отвергая, впрочемъ, всякую связь послѣдняго съ Меркуриемъ, какъ предлагали Vochart и Eisenmenger. Кембль ⁶⁾

¹⁾ Unger, Christlich-griechische od. byzantinische Kunst въ Ersch u. Grubers Allg. Encyklop. I-e Sect. t. 85-й, pp. 22—24 и 35—36.

²⁾ См. также, генеалогію Маркольфа по латинской передѣлкѣ его Disputationes у Гартнера и позднѣйшему нѣмецкому пересказу Gregor Hayden'a: Marcoll, Marquat, Marcolphus, Markart, Merkel, Markolfu s.

³⁾ Hist. litt. d. l. France XXIII, 688—9. «on a supposé que le nom de Marculphe, Marcoul et Marcol, pouvait être un souvenir de celui de Marcus Caton, auquel on attribua dès les premiers siècles de l'ère chrétienne le recueil latin de sentences morales» etc.

⁴⁾ Förstemann, Altdeutsches Namenbuch, 1-er Band.

⁵⁾ J. Grimm, Kleinere Schriften IV, 45 (въ разборѣ изданія v. d. Hagen'a и Büsching'a).

⁶⁾ J. Kemble, The Dialogue of Salomon and Saturnus. London,

не признает этого производства, выходя из той теории, что юмористический тонъ проникаетъ сравнительно поздно въ соломоновскую сагу, отличавшуюся въ началѣ болѣе серьезнымъ характеромъ. Гофманъ ¹⁾ возвращается съ новыми данными къ этимологии Markolis, т. е. къ посредству талмуда. Какъ бы то ни было, нельзя не сознаться, что разрѣшеніе вопроса возможно лишь въ направленіи, указанномъ Гриммомъ. Mar-olt, Mar-c-olf, Mог-olf обращаютъ насъ къ востоку, можетъ быть къ буддистскому Мара, противники Вирамадитьи-Соломона, къ иранскому Dahāka'ъ. постоянное прозвище котораго было Azhi, иначе māga—змѣя. Онъ змѣемъ и изображался; въ позднѣйшемъ сказаніи, когда онъ принялъ образъ человѣка съ двумя змѣями на плечахъ, онъ такъ и называется: māg-dōsch ²⁾. Замѣтимъ кстати, что въ западно-европейскихъ легендахъ о Соломонѣ вмѣсто Морольфа является иногда драконъ, или змѣя, играющій роль Асмодея, какъ въ славянскихъ сказаніяхъ роль его предоставлена кентавру. Въ средневѣковомъ искусствѣ кентавр ³⁾ и драконъ довольно обычные символы демона.

Если за именемъ Морольфа еще остается возможность посредствующей еврейской редакціи, то Китоврасъ славянскихъ повѣстей указываетъ скорѣе на такую среду, гдѣ библейскія сказанія могли слодиться на равныхъ правахъ съ преданіями Ирана и буддизма, оставляя на легендахъ тройственный отпечатокъ. Таковую среду представляли тѣ синкретическія ереси, на происхождение которыхъ въ эпоху Сассанидовъ мы уже имѣли случай указать. Извѣстна въ этомъ отношеніи система манихейства: она

printed for the Aelfric society 1848, p. 8, прим. *). «I cannot admit the probability of our Marcolf having directly any such origin;... the whole tone of the earlier versions being solemn and serious, and the humorous character having been gradually superinduced, I must reject all immediate dependence upon the Hebrew Markolis.»

¹⁾ Hoffmann, Ueber Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, въ Sitzungsber. d. philos. philolog. u. hist. Cl. d. k. bair. Ak. d. Wiss. zu München, IV-s Heft 1871.

²⁾ Spiegel *Er. Alt.*, p. 532, прим. 2. См. также названіе демона, противника Соломона, у Эль-Фергани: *Sachra Elmarid*.

³⁾ Piper, *Mythologie und Symbolik d. christl. Kunst*, 1-r Band 1-e Abth., стр. 394.

заимствовала у буддистовъ не только ихъ нравственный кодексъ, ихъ аскезу, но ученіе о метемпсихозѣ, о противоположности духа и матеріи; ея основной дуалистическій принципъ, стоящій можетъ быть въ связи съ ученіемъ сабеевъ, отразилъ на себѣ несомнѣнное вліяніе парсизма; евреи, христіане, особенно гностики, внесли въ нее свой контингентъ разсказовъ и вѣрованій. Такъ создалась ересь, названная по имени ея основателя Мани: смѣсь разнообразныхъ элементовъ, въ которой отъ христіанскаго кодекса остались лишь имена и общіе очерки событій, до такой степени измѣнилось въ ней подъ вліяніемъ чуждаго космогоническаго начала самое пониманіе божества и его проявленія въ исторіи ¹⁾. Между тѣмъ ни одной ереси не суждено было играть столь значительной роли въ исторіи христіанства, какъ именно манихейству. Она слишкомъ увѣренно обѣщала отвѣтить на такіе тонкіе вопросы догмата и эсхатологіи, надъ которыми въ трепетѣ останавливались христіанскіе мудрецы. Оттого она привлекла къ себѣ лучшіе умы: извѣстно, что блаженный Августинъ былъ одно время ей преданъ. Насильственная смерть Мани, (+274 или 275) при Сассанидѣ Вехрамѣ (Vahram I), сынѣ Ормуза, несколько не повліяла на успѣхъ его ученія, которое скоро распространилось; средніе вѣка одержимы страхомъ манихейства, папы издають противъ него постановленія, начиная съ Геласія (492—496); по его слѣдамъ и подъ его вліяніемъ создаются новыя дуалистическіе толки: такъ въ Испаніи и Аквитаніи утверждается ересь Присцилліана; секта Павликіанъ, появившаяся въ Арменіи въ 600—666 гг., проникаетъ на югъ Франціи и съ другой стороны утверждается во Фракіи (въ VIII в.), въ предѣлахъ Византіи и самою Царьградѣ, гдѣ въ 810 г. императоръ Никифоръ даетъ ея послѣдователямъ право гражданства. Въ концѣ X вѣка населеніе христіанской, особенно южной Европы, было на столько насыщено манихейскими элементами, что становится понятнымъ быстрое распространеніе такъ называемой ново-манихейской ереси, вышедшей съ Балканскаго полуострова, гдѣ она сложилась подѣ

¹⁾ О составныхъ началахъ манихейской ереси см. Lassen, Indische Alterthumskunde III, стр. 405—415; о Мани и его ученіяхъ: Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig, Brockhaus 1862.

несомнѣннымъ вліяніемъ павликіанскихъ ученій ¹⁾. Начальникомъ ея былъ болгарскій попь Іеремія, прозавшій себя по обычаю Павликіанъ, старѣйшины которыхъ принимали имена учениковъ св. Павла—Богомиломъ, отъ имени апостольскаго ученика Теофила. Онъ жилъ при болгарскомъ царѣ Петрѣ (927—68), и его проповѣдь относится къ началу десятаго столѣтія (920—950 г.). Центрами новаго ученія были—Болгарія и область македонскихъ Дреговичей; но уже въ концѣ X и началѣ XI в. мы встрѣчаемъ его у Дрима, Морачи и Адриатики, въ княжествѣ Дуклянскомъ; въ концѣ XI и началѣ XII вѣка—во Фракіи и у Чернаго моря, гдѣ основаны церковныя общины въ Пловдивѣ и Царьградѣ; въ послѣднемъ городѣ сожженъ при Алексѣ Комненѣ еретическій епископъ Василій. Къ тому же XII вѣку относится разсѣяніе ереси по другимъ славянскимъ землямъ: въ Сербіи и Босніи; въ XIII в. въ Далмаціи и Славоніи. Еще позже она появляется на Аѳонѣ; есть основаніе заподозрить въ дитеизмѣ, недалекомъ отъ богомильскаго, толкъ *ἡσυχασταί* или *ἡσυχάζοντες* (XIV в.) съ его ученіемъ о несозданномъ свѣтѣ, возсіявшемъ на Фаворѣ, и пріемами чисто буддистской созерцательности, давшими поводъ монаху Варлааму назвать его послѣдователей *οὐφαλόψυχοι*. Изъ славянскихъ земель или съ Аѳона, этого расадника православной образованности, болгарскіе сектаторы могли приходиться и въ Россію, какъ приходили богомильскіе апокрифы и болгарскія басни. Предполагаютъ, что еретикъ Адрианъ и Дмитръ, появившійся на Руси въ 1123 году, были изъ секты богомиловъ ²⁾; нельзя сказать, на

¹⁾ Для историческаго очерка ново-манихейскихъ ересей мы пользовались преимущественно слѣдующими книгами: Рачкаго, *Bogomili a Patareni* (напеч. въ *Rad'v jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, кн. VII, VIII и X; вышла отдѣльно въ 1870 г.); Петрановича, *Bogomili, crkva bosenska i krstjani. U Zadru 1867*; Hahn, *Geschichte der neu-manichäischen Ketzler. Stuttgart 1845*; Schmidt, *Histoire de la secte des cathares ou Albigeois, 2-vv. Paris 1849*. — Сл. также: Ersch und Gruber, *Allgemeine Encyclop. 1-e Sect. 84 г Theil, § 105 и 119* (Наземанн'а); Осокина, *Исторія Альбигойцевъ до кончины папы Иннокентія III-го. Казань 1869*, глава вторая, стр. 110 — 268. — Объ итальянскихъ патаренахъ у Cantù, *Gli Eretici d'Italia, vol. 1-o, discorsi IV e V*.

²⁾ Макарія, *Исторія русск. церкви. II, 225*; *Разсужденіе о ересьяхъ и расколахъ, стр. 37*.

сколько она участвовала въ ереси новгородскихъ стригольниковъ, сложившейся, быть можетъ, подъ другими вліяніями, пошедшими съ запада; несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что черты богомильскихъ ученій и обрядности, встрѣчающіяся напр. въ нашей хлыстовщинѣ, ведутъ свое начало издавна, въ какое бы близкое къ намъ время ни относили обособленіе самого толка.

Таковы были пути на Востокъ. Одновременно они открылись и на Западъ, можетъ быть уже въ X и XI вѣкѣ. Здѣсь переходную почву представляла Италия, въ особенности долина Ломбардіи, откуда ересь проникала въ глубь страны и переходила далѣе за Альпы. Въ пору ея процвѣтанія въ Италиі, мы находимъ её въ Мантуѣ, Веронѣ, Тревизо, Бергамо, Миланѣ, Пьяченцѣ, Феррарѣ, въ Болоньѣ, Флоренціи, Фаенцѣ, Орвіето; во Франціи она сосредоточена по преимуществу въ южныхъ областяхъ, гдѣ дуалисты составляютъ главный оплотъ альбигойскаго движенія; но у нихъ были также общины въ Парижѣ, Орлеанѣ и Реймсѣ; въ Шампани, Бретани, въ городахъ Бельгіи и Нидерландовъ; въ Мецѣ, Страсбургѣ, Кельнѣ, Боннѣ, Трирѣ и Госларѣ. Изъ письма папы Иннокентія IV отъ 1244 г. видно, что они проникли въ Чехію; уже въ XII вѣкѣ Генрихъ II собиралъ въ Оксфордѣ соборъ на еретиковъ, успѣвшихъ осѣсться въ центрахъ Англии— Лондонѣ и Йоркѣ. Съ другой стороны, когда по взятіи Константинополя Латинянами столица византийской имперіи и церкви перенесена была въ Никее, ересь показывается въ Малой Азіи.

Мы познакомились съ ея областью въ пору ея процвѣтанія: она обнимала широкую береговую полосу, начинавшуюся у малоазіатскаго берега и проходившую по южнымъ окраинамъ Европы до береговъ Англии. На этомъ громадномъ пространствѣ еретики, называвшіе себя въ укоръ господствующей—церкви по просту христіанами, добрыми и христіанами (*christiani, boni christiani, vos crestias, кръстіяни, христіяни*) или добрыми людьми (*boni homines, vos homines*), получили отъ своихъ противниковъ разныя названія: въ Болгаріи ихъ звали Богомилами, Патаренами въ Италиі и восточныхъ областяхъ, стоявшихъ съ ней въ церковномъ единствѣ; въ Германіи и Франціи преимущественно Батарами. Ихъ звали также Манихеями, Павликіанами; были и другія клички болѣе частнаго и мѣстнаго характера. На-

звание Катаровъ (отъ греч. Καθάρως) и Болгаръ (Burgari, Bulgari, Bulgri, Bugages, Bugre, Bogri)—последнее исключительно во Франціи ¹⁾—продолжали указывать на Грецію и Болгарію. Какъ далеко ни подвигалась секта на Западъ, она постоянно хранила память о своемъ происхожденіи съ Востока: переводъ священнаго писанія, принятый еретиками, и нѣкоторыя отличія въ текстѣ молитвы Господней, служатъ яснымъ доказательствомъ, что въ томъ и другомъ случаѣ оригиналъ былъ греческій ²⁾. На болгарскую церковь западные еретики долгое время продолжаютъ смотрѣть, какъ на начальницу своего ученія, въ которой это ученіе всего чище сохранилось. Изъ такого признанія главенства католики заключали, что у еретиковъ есть свой таинственный, никому не вѣдомый папа. Всякое недоразумѣніе, всякій расколъ въ толкѣ, поднимавшійся на Востокѣ, отражался и въ средѣ западныхъ единовѣрцевъ. По такому дѣлу пріѣзжалъ во Францію епископъ царградскихъ богомиловъ Никита, наследникъ замученнаго Василія: въ 1167 году онъ созвалъ близъ Тулузы, въ St. Felix de Carapan, соборъ французскихъ катаровъ. Нѣсколько позже является въ Ломбардіи, вызванный тѣмъ-же вопросомъ раскола, какой-то Petracus (Petrac?): онъ приходитъ изъ загоря, des parties d'outremer, вѣроятно изъ Болгаріи. Наконецъ, одна изъ главныхъ книгъ богомильскаго вѣроученія, такъ называемые Вопросы Іоанна Богослова, завѣдомо принесены были въ сѣверную Италію, къ еретикамъ Concorezzo, изъ Болгаріи, вѣроятно въ концѣ XII вѣка: «hoc est secretum hereticorum de Concorezio, rogatum de Bulgaria Nazario suo episcopo, plenum erroribus».

Въ исторіи дуалистическихъ ученій славянскіе народы въ первый разъ, до появленія Гусса, вносятъ въ общеевропейскую

¹⁾ Помѣчю на всякій случай, по указанію В. И. Ламанскаго, загадочныя для меня названія imperator de Bulgaria et episcopus de Bulgaria, въ рассказѣ о событіяхъ мѣстной исторіи Сіены подъ 1363 годомъ. См. Pertz, Monum. XIX (Annales Senenses), стр. 233.

²⁾ Schmidt, Hist. et doctrine de la secte des Cathares etc. II 274 идетъ далѣе: «comme nous croyons devoir placer l'origine de la secte dans les pays slaves, il se peut très bien que les versions italiennes et françaises aient été faites sur la version slave». См. Рачкаго Op. cit., Rad X, стр. 234—5 и 241.

жизнь свой интеллектуальный вкладъ, оставившій прочные слѣды на всемъ развитіи средневѣковой культуры. На этотъ вкладъ слишкомъ мало обращали вниманія. Изучая XI—XIII вѣка, общественные вопросы, ими поставленные, ихъ религіозные идеалы и отраженіе тѣхъ и другихъ въ литературѣ, слишкомъ часто исходили изъ какихъ-то общихъ христіанскихъ принциповъ, которыми жизнь должна была дать выраженіе, хотя въ дѣйствительности ничто имъ не отвѣчало; въ крайнемъ случаѣ останавливались на такихъ широкихъ дѣленіяхъ, какъ византійское православіе и романское католичество, чтобы изъ двойственности источниковъ объяснить отличія культурныхъ проявленій. Между тѣмъ помимо той и другой области, на которыя полюбовно подѣлили средневѣковую исторію, существовала еще третья область, вполне самостоятельная, на сколько можно было подъ гнетомъ господствующихъ церквей; во всякомъ случаѣ уклонившаяся отъ ихъ вліянія и отъ всего, что можно-бы назвать каноническимъ христіанствомъ. Это была область народныхъ ересей, проникавшихъ въ Европу почти одновременно съ тѣмъ обратнымъ движеніемъ крестовыхъ походовъ, которое назначено было пересадить на востокъ чистыя сѣмена христіанскаго ученія. Между этими ересями богомилская и патарская занимала первое мѣсто. Мы видѣли, что она пустила корни въ самыхъ культурныхъ странахъ Европы: въ городахъ сѣверной Италіи и Лангедока ею заразилась буржуазія, она нашла себѣ приверженцевъ въ членахъ южнославянскихъ владѣтельныхъ домовъ, въ людяхъ науки; есть основаніе думать, что лжеученія, въ которыхъ обвиняли рыцарей храма, отличались сильнымъ богомилскимъ оттѣнкомъ, если не были на самомъ дѣлѣ богомилствомъ, вывезенномъ съ востока. Но самую благодарную почву для распространенія ереси представлялъ народъ; самое имя *tissetands*, *texegants* (*textogres*), какъ назывались катары въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Франціи, показываетъ популярность ихъ ученія, именно въ рабочемъ, крестьянскомъ классѣ. Причины понятны: народъ всего болѣе терпѣлъ отъ неурядицъ и произвола феодаловъ, отъ массы зла, которая обрушивалась на него, ни вѣсть откуда, въ видѣ голода, неурожая и непріятельскихъ погромовъ. Онъ привыкъ къ этой случайности, фатализму, и заключалъ отсюда къ какому-то особому

*

принципу зла, самостоятельному, владыющему міромъ. Дуалистическая доктрина объясняла ему въ образахъ, доступныхъ его фантазіи, происхожденіе зла на землѣ, тогда какъ богословы церкви ставили вопросъ слишкомъ отвлеченно, требуя извѣстнаго усилія мысли, чтобы помирить съ понятіемъ единого бога, источника всякаго блага, понятіе зла, какъ чего-то подвластнаго ему. Той же фантазіи народа, еще неотвыншаго отъ иноческой дѣятельности мысли, выражавшейся въ обрядахъ и повѣрьяхъ, дуалисты отвѣчали своей причудливой космогоніей, баснословными рассказами о началѣ міра, своей эсхатологіей. Оттого ихъ ученія скоро принимались нар. домъ, переходили въ его пѣсни и сказки, какъ съ другой стороны нѣкоторыя подробности этихъ ученій могли опираться на живущее преданье. Въ демоніаніи XV—XVI вѣковъ, въ заразителной быстротѣ, съ какою распространяется тогда во всѣхъ классахъ общества вѣра въ колдовство, въ какія-то таинственныя ночныя сходбища, на которыхъ посвященные будто-бы поклоняются злему духу — во всемъ этомъ выразился не только протестъ народнаго язычества противъ политической централизаціи церкви, но и протестъ, прошедшій сквозь призму дуалистической ереси, вѣровавшей въ самостоятельность злаго начала. Преслѣдуя демоніанію, церковь встрѣчалась съ прежней вражьей силой, съ которой думала покончить два столѣтія тому назадъ: въ альбигойскихъ войнахъ, въ крестовыхъ походахъ противъ еретиковъ Босніи.

Въ народѣ, наконецъ, должно было явиться желаніе—освободиться отъ частицы того зла, которымъ такъ щедро одѣлили его средневѣковые порядки. И этому понятному желанію протеста богами подавали руку помощи со своей теоріей дуализма, водворявшей борьбу въ жизни. Эту борьбу добраго начала противъ злаго они сами выносили: ихъ также преслѣдовала господствующая церковь и союзныя съ ней власти; оттого они учили не покоряться властямъ, епископамъ, священникамъ, а только Богу, которому противны служащіе господамъ или работающіе на нихъ. Это демократическое ученіе еще болѣе связывало ихъ съ народомъ.

Главное основаніе этого ученія, безъ различія крайнихъ и умѣренныхъ толковъ, состоитъ въ признаніи двухъ космическихъ

началъ, двухъ божествъ, добраго и злаго, свѣтлаго и темнаго (Sātanaël). Первый — творецъ невидимаго, духовнаго міра, второй—всего видимаго, плотскаго, осязательнаго: земли съ ея р-стеніями, неба съ свѣтилами, человѣческой плоти. Онъ—царь видимаго міра, властелинъ природы; до пришествія Спасителя онъ исключительно владѣлъ и человѣчествомъ; онъ тождественъ съ библейскимъ Богомъ, отчего богомилы не признавали Ветхій За-вѣтъ. Оба начала представляются въ постоянной противополож-ности другъ съ другомъ, въ борьбѣ. Она ведется изъ за чело-вѣка, въ которомъ оба начала подѣлились: душа принадлежитъ богу свѣта, но демонъ заключилъ ее въ тѣло, которое есть его произведеніе. Такимъ образомъ въ человѣческомъ микрокосмѣ повторяется тотъ-же дуализмъ, какъ противоположность духа и матеріи, и происходитъ таже борьба, потому что душа неустанно стремится превозмочь связывающія ея тѣлесныя узы, чтобы еоединиться съ своимъ божественнымъ началомъ. Земное явленіе Спасителя богомилы толковали въ томъ смыслѣ, что онъ наста-вилъ людей, какъ совершить дѣло своего освобожденія. Эти на-ставленія сохранила въ чистотѣ одна богомилская церковь. Че-ловѣка, не пожелавшаго вступить въ нее, ожидала впереди длин-ная лѣствица превращеній (метемпсихоза); его душа переходила изъ тѣла одного животнаго въ другое, пока очистившись покая-ніемъ, снова не вселялась въ тѣло человѣка, болѣе открытаго богомилской проповѣди и строгому искусу, который она предла-гала, какъ средство спасенія. Правила этой аскезы, напоминаю-щей завѣты буддистовъ, опредѣлялись главнымъ образомъ ея цѣлью. Надо было покорить плоть, противодѣйствовать захватамъ матеріи и грѣшнымъ требованіямъ естества. Оттого отъ желав-шихъ достигнуть высшаго совершенства требовалось безусловное воздержаніе отъ плотскаго общенія съ другимъ поломъ; они не могли ѣсть мяса, потому что оно было продуктомъ матеріи и грѣха; исключеніе составляли рыбы, по средневѣковому повѣрью рождавшіяся безъ плотскаго акта. Слѣдствіемъ этого завѣта было запрещеніе убивать какое-бы то ни было животное, кромѣ гадовъ, въ которыхъ селились демоны, порожденіе духа злобы; наконецъ, убивая животное, можно было помѣшать покаянію души, заклю-ченной въ данный моментъ въ его тѣлѣ. Тѣмъ болѣе воспреща-

лось убійство чловѣка, всякое насиліе, въ родѣ войны, даже оборонительной, преслѣдованія и т. п. Необходимо было отказаться отъ міра и его благъ, отъ людей, къ нему привязанныхъ, не принадлежащихъ къ сектѣ, съ которыми слѣдовало общаться только съ цѣлью ихъ обращенія. Смертнымъ грѣхомъ считалось отступничество отъ истины, стало быть ложь вообще и тѣмъ болѣе выходъ изъ секты, считавшейся исключительной хранительницей религіозной истины. Отсюда требованіе всегда говорить правду и безусловное запрещеніе клятвы и божбы, потому что она оставляетъ чловѣка, какъ будто въ подозрѣніи лжи, пока онъ не подтвердитъ свои слова клятвенно. Все это такъ далеко выходило за нормальный уровень общественной нравственности, что у противниковъ ереси естественно явилось подозрѣніе: не служить ли эта видимая чистота только прикрытіемъ безнравственнаго содержанія, сохранявшагося въ тайнѣ, прятавшагося ночью? Еретики проповѣдывали безбрачіе—стало быть они удовлетворяли незаконнымъ путемъ естественныя требованія плоти; самостоятельность злаго начала, о которомъ проповѣдывала ересь, обратилась въ глазахъ ея противниковъ въ какой-то культъ демона. Отсюда поднимавшіяся противъ нея обвиненія въ ночныхъ сходкахъ, гдѣ будто-бы совершался свальный грѣхъ и приносилось поклоненіе творцу зла.

Религіозный дуализмъ, переносившійся такимъ образомъ на пониманіе жизни и чловѣческихъ отношеній, не могъ не отразиться и на отношеніи къ религіознымъ преданіямъ христіанства. Отождествляя ветхозавѣтнаго Бога съ своимъ принципомъ зла, богомилы отвергали законъ, данный Моисею, отменяя или допуская остальные ветхозавѣтныя книги въ различной мѣрѣ, смотря по частнымъ измѣненіямъ ереси. Эвтимій Зигаденъ (Pap. tit. XXIII, 2), нашъ главный источникъ для греческихъ богомиловъ, сообщаетъ, что они признавали только семь богодухновенныхъ книгъ (Псалтырь, Пророковъ, четыре Евангелія и остальные новозавѣтныя писанія), толкуя въ свою пользу первый стихъ 9-й главы Притчъ: «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ седмь». Новый завѣтъ они принимали въ полномъ составѣ, но и къ тому и другому преданію относились съ своей дуалистической точки зрѣнія, не столько толкуя его, сколько стараясь истолковать имъ свой

догматъ, раскрывая въ матеріальныхъ фактахъ присущій имъ духовный смыслъ, который отвѣтилъ бы на требованія теоріи. Это вело къ самому широкому примѣненію аллегоріи, и далѣе къ искаженію священныхъ текстовъ въ цѣляхъ—открыть въ нихъ что-либо пригодное для еретическаго толка. Отсюда у всѣхъ дуалистовъ важная роль, какую играютъ апокрифы: ложныя или, какъ онѣ у насъ назывались въ переводѣ съ греческаго—отреченныя (*απόρρητα*), сокровенныя (*απόκρυφα*) книги, которыя, отираваясь отъ библейскихъ и евангельскихъ данныхъ, развивали ихъ своеобразными, сказочными мотивами, обличающими свое происхожденіе съ Востока, источника ереси. Эти книги назначены были объяснить полнѣе такія стороны новаго ученія, на которыя христіанскій канонъ отвѣчалъ лишь стороною и то путемъ насильственнаго истолкованія. Уже Мани былъ обвиняемъ въ пристрастіи къ бабьимъ сказкамъ, которыя онъ примѣшалъ къ переводу писаній Скиоіана ¹⁾; Присцилланъ пользовался при объясненіи Новаго Завѣта апокрифами, въ родѣ записокъ амостольскихъ, гдѣ ученики Спасителя предлагаютъ ему рядъ вопросовъ. Но особенно значительное распространеніе получили отреченныя книги въ средѣ ново-манихейскихъ еретиковъ Востока и Запада. На главную изъ нихъ я уже имѣлъ случай указать: это такъ-называемый *Secretum*, принесенный къ итальянскимъ патарамъ изъ Болгаріи и вѣроятно переведенный съ греческаго ²⁾ на латинскій языкъ. Иначе онъ извѣстенъ подъ названіемъ: *liber S. Ioannis* или *interrogationes S. Ioannis et responsiones Christi domini* ³⁾. Содержаніе составляютъ вопросы ап. Іоанна, обращенные къ Спасителю о томъ, въ какой славѣ былъ сатана прежде своего паденія, какъ онъ палъ вслѣдствіе своей гордыни, какъ сотворилъ міръ и человѣка; вопросы касаются перваго грѣхопаденія, воцаренія сатаны на этомъ свѣтѣ: его царство продолжается семь вѣковъ и выразилось въ Ветхомъ Завѣтѣ; Энохъ, Моисей и Илья, названный Іоанномъ Крестителемъ — посланники

¹⁾ G. Flügel, *Mani etc.*, стр. 15.

²⁾ Или со славянскаго? Рачкій, X, 241.

³⁾ Изд. *Benoit*, *Hist. des Albigeois I, Preuves*, стр. 283 и слѣд.; *Thilo, Cod. apocr. Novi Testamenti I, 884* и слѣд.

Сатаны, и наоборотъ, Богородица названа ангеломъ. Подъ конецъ апокрифъ переходитъ къ послѣднимъ судьбамъ міра и говорить о страшномъ судѣ. На всѣ эти вопросы ученика, Спаситель отвѣчаетъ въ смыслѣ богомильскаго вѣроученія. Роль совопросника, данная ап. Іоанну, отвѣчала высокому уваженію, какими богомильская церковь окружала любимаго ученика Спасителя. Они считали его какимъ-то небеснымъ существомъ; его евангеліе, котораго мистическая созерцательность ихъ привлекала, самымъ чистымъ откровеніемъ о Богѣ и его Сынѣ. Отсюда особенно частое употребленіе евангелія отъ Іоанна въ богомильскомъ служебникѣ, въ ихъ таинствахъ и обрядахъ: на деревянномъ столѣ, накрытомъ бѣлою пеленою, который служилъ имъ жертвенникомъ, лежало его евангеліе, раскрытое на первой главѣ.

Іоаннова книга была, такимъ образомъ, краткимъ изложеніемъ богомильской космогоніи и эсхатологіи, въ катехизической формѣ; нѣчто въ родѣ еретическаго катихизиса ¹⁾. Самое происхожденіе ея не принадлежитъ сектѣ: она только воспользовалась болѣе древнимъ апокрифомъ, начало котораго относить къ V — IX вв. ²⁾, такъ называемымъ отреченнымъ апокалипсисомъ Іоанна, греческій текстъ котораго издали Birch и Tischendorf ³⁾, а старо славянскій

¹⁾ См. статью о ложныхъ книгахъ въ погодинскомъ Номоканонѣ XIV в. (у Пыпина, Для объясненія статьи о ложныхъ книгахъ, въ Лѣтописи занятій археографической комиссіи, 1861 г., стр. 26): «Того же (Іоанна Феолога) въпроси ко Господу: Слыши, праведный Іоанне. Е же есть баснемъ законъ.»

²⁾ Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2-e Aufl. 1-e Lieferung, стр. 302—8.

³⁾ Birch, Auctarium codicis apocryphi Fabricii, I, p. 243 - 260; Tischendorf, Apocalypses apocryphae, стр. 70—94: 'Αποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, τοῦ θεολόγου. Нач.: Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρεγενέμεν ἐν Ἰωάννης μόνος ἐπὶ τὸ δρῶς τὸ Θρῆσῴον.—Не знаемъ, въ какомъ отношеніи находится къ этому тексту редакція апокрифа въ одной венеціанской рукописи, на которую указываетъ Thilo, Codex apocryphus novi testamenti, стр. 885, прим.: «inter graecos codices mss., qui olim apud Nanios, Patricios Venetos, asservati et postea in Biblioth. S. Marci translati sunt, codex chartaceus sec. XVI num. CXXVIII continet narrationem apocrypham de interrogationibus s. Johannis et responsionibus Christi Domini, cujus initium: Προειδῶν ὁ ἄγιος Ἰωάννης τὰ κυρίῳ εἶπων.

переводъ—Тихонравовъ ¹⁾). Богомильская редакція Secretum лишь немного измѣнила въ формѣ подлинника, но она дала еретическій отбѣнокъ вопросамъ и отвѣтамъ, которые распространила и на космогонію, на исторію грѣхопаденія и искупленія, и лишь затѣмъ—обращалась къ кончинѣ міра, тогда какъ греческій апокалипсисъ и вопросы, изданные Тихонравовымъ, ограничиваются одной эсхатологіей. Можно утверждать съ достаточной достовѣрностью, что подобная богомильская редакція извѣстна была и на славянскомъ югѣ, откуда распространилась и въ Россію. Я заключаю это не только изъ характера отреченныхъ статей, въ родѣ Бесѣды трехъ Святителей ²⁾, Свитка божественныхъ книгъ ³⁾ и т. п., но изъ нашего стиха о Глубинной Книгѣ, разборъ котораго приведетъ насъ къ убѣжденію, что въ основѣ его лежала именно такая редакція, вѣрнѣе сохранившая исконную форму іоанновскихъ вопросовъ, чѣмъ западный Liber Iohannis. Въ послѣднемъ апостолѣ вопрошаетъ Спасителя, возлежа на персяхъ его; въ пер-

¹⁾ Тихонравовъ, Памятникамъ отреченной литературы, II: Вопросы Іоанна Богослова Господу на горѣ Фаворской, по двумъ редакціямъ (стр. 174—92). Сл. ib. Вопросы Іоанна Богослова Аврааму о праведныхъ душахъ и Вопросы Іоанна Богослова Аврааму на Елеонской горѣ (стр. 193—212). Послѣдніе представляютъ въ напечатанныхъ русскихъ редакціяхъ какое-то смѣшеніе съ вопросами ап. Іоанна къ Господу. Въ началѣ апокрифа говорится, что Спаситель всходитъ съ учениками своими на гору Елеонскую (въ Вопросахъ Іоанна Спасителю — Фаворѣ) «и рече имъ глагола: азъ отхожу отъ васъ на небо и Адама возвожу съ собою иже соуть съ нимъ. И глагола Аврааму: Авраме, тобѣ предаю души, разлучая на двое—едини на небо праведныя, а грѣшныя во адъ». Затѣмъ апостолъ Петръ (Іоаннъ?) обращается къ Господу съ вопросомъ: «когда будетъ кончина и пришествіе твое на землю?» Господь отвѣчаетъ. Далѣе разсказъ обрывается безъ всякой причины, какъ видно изъ слѣдующихъ строкъ. «И вознесенъ бысть Іоаннъ Фелогъ къ Аврааму на небо и въспроси Авраама». Слѣдуетъ рядъ вопросовъ и отвѣтовъ (Тихонр. ib., стр. 197—8 и 204—5).

²⁾ Буслевъ. Историч. Оч. II, стр. 15 и слѣд.; I, 498—500.

³⁾ По ркпс. Григоровича у Буслева ib. I, 615—18, и Щапова, Историч. очерки народнаго міросозерцанія и суевѣрія I, стр. 91. Сл. Пышина и Спасовича, Обзоръ исторіи слав. литер. 70—72 и Описаніе книгъ и рукописей и т. д. Е. В. Барсова, стр. 22 (Слово о зачатіи неба и земли).

вой дѣйствіе должно было происходить на горѣ Фаворѣ, какъ въ славянскихъ вопросахъ и греческомъ апокалипсисѣ.

Въ богомильскимъ апокрифамъ относятъ также извѣстное сказаніе о крестномъ древѣ, имѣвшее большую популярность въ легендарной литературѣ среднихъ вѣковъ. Оно завѣдомо приписывается самому основателю ереси Іереміи-Богумилу: «о дрѣвѣ крестнѣмъ Ігано, то Еремія поць блѣгарьскій сългалъ»; «о дрѣвѣ крестномъ Еремія презвитера»; «въ лѣта благочестиваго царя Петра въ земли блѣгарстѣй бысть поць именемъ Богумиль... иже о крѣстѣ сице глаголетъ»¹⁾. Если эти дружныя свидѣтельства, по нашему мнѣнію, ничего не рѣшаютъ въ пользу авторства болгарскаго ересіарха, они во всякомъ случаѣ позволяютъ заключить о распространенности ложнаго сказанія въ средѣ толка. Въ самомъ дѣлѣ, оно принято было въ составъ богомильскаго катихизиса, *liber Ioannis*; апокрифическое евангеліе Никодима посвящаетъ ему XX-ю главу. Муссафія разсмотрѣлъ недавно въ особой монографіи²⁾ европейскіе пересказы легенды о крестномъ древѣ, не обращая впрочемъ вниманія на то обстоятельство, что онъ имѣлъ дѣло, если не съ продуктомъ богомильскаго измышленія, то все же съ памятникомъ, признаннымъ ересью и переработаннымъ по ея мотивамъ. Въ исторіи распространенія легендарныхъ мотивовъ мы придаемъ этому обстоятельству особое значеніе.

Видѣніе Исаяи (*ὄρασις Ἰσαίου*, *visio Isaiiae*; *ἀναβατικὸν Ἰ.*, *ascensio Is.*)³⁾ — апокрифъ, принятый между богомилами по свидѣтельству ихъ противниковъ, собственно не принадлежитъ измышленію секты. О немъ знаютъ уже Епифаній и Іеронимъ; его происхожденіе, стало быть, относится къ III вѣку⁴⁾. Распространенный между египетскими гностиками и присцильянистами Испаніи и Лузитаніи, онъ перешелъ отъ нихъ къ манихеямъ и нав-

¹⁾ Рачкій, X, 239; 246—8.

²⁾ Mussafia, Sulla leggenda del legno della Croce, въ *Sitzungsberichte der K. Akademie d. W.*, 1869 November (Wien, Gerold).

³⁾ Рачкій, X, 241—4 и Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, I. pp. 647—703. См. тамъ же объ изданіяхъ.

⁴⁾ Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes*. 2-e Aufl. 1-e Lief. стр. 274—302.

ликианамъ, и ново-манихейскія ереси приняли отъ нихъ старое наслѣдіе. Греческій текстъ апокрифа до сихъ поръ не найденъ; славянскій существуетъ въ рукописяхъ¹⁾; извѣстна только латинская редакція, въ старомъ переводѣ, очевидно сдѣланномъ въ Италіи, и эіопская, въ переводѣ Лауренса. Вообще, отношенія этой отреченной книги къ ея восточнымъ источникамъ довольно смутны, а изученіе ихъ могло бы бросить много свѣта на то странное общеніе религій, какимъ ознаменовалась духовная жизнь Востока въ первые вѣка христіанства; оно позволило бы намъ вѣрнѣе оцѣнить достоинство восточныхъ элементовъ, притекавшихъ къ намъ съ распространеніемъ ересей. Нѣсколько столѣтій спустя по возникновеніи разбираемаго апокрифа, явилась его передѣлка въ парсійскомъ смыслѣ, извѣстная *Ardâi-Vîrâf-nâmesh*, гдѣ роль Исаяи предоставлена *Ardâi-Vîrâf'u*, и видѣнія въ небѣ приспособлены къ понятіямъ парсійской космогоніи. Такво отношеніе между двумя легендами, принятое Spiegel'емъ и Haug'омъ²⁾; но ничто не мѣшаетъ предположить въ болѣе раннюю пору обратное отношеніе, которое могло отразиться на иныхъ подробностяхъ видѣнія и облегчило его восточную передѣлку.

Видѣтъ съ Видѣніемъ Исаяи богомилы могли заимствовать отъ гностиковъ и манихеевъ другіе апокрифы, обращавшіеся въ кругу этихъ сектъ, въ родѣ гностически-манихейскаго *evangelium Thomae Israelitae*, дѣяній апостольскихъ (*πραξεις τῶν ἀποστόλων*, *ἀποστόλων περίοδοι*, *gesta* или *passiones apostolorum*), авторомъ которыхъ считали манихея Leucius'a (*Seleucus* у Фотія *Bibl. cod. 114: Λεύκιος Χαρίνος*), гностическихъ *Παραδόσεις Ματθαίου*, *ἀναβατικῶν Παύλου* и т. п. Изъ числа апокрифовъ, приписанныхъ попу Іереміи, сказаніе о Христѣ, какъ его въ попы ставили — также гностически-манихейскаго происхожденія³⁾. — Преимущество отдавалось, разумѣется, тѣмъ отреченнымъ сказаніямъ, которыя отвѣчали дуалистическимъ воззрѣніямъ ереси. Та-

¹⁾ Сколько намъ извѣстно, онъ долженъ войти въ составъ III-го тома Памятниковъ отреченной русской литературы, изд. Тихонравова.

²⁾ Spiegel, *Die traditionelle Literatur des Parsen*. Wien 1860, pp. 20—128, и Haug, *Ueber das Ardâi-Vîrâf-nâmesh*, въ *Sitzungsberichte d. k. baier. Akad. d. Wissensch.* Jahrg. 1870, I, 3; и отдѣльно.

³⁾ Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Aprocryphen*, стр. 298.

нимъ представляется мифъ, между прочимъ, *Contradictio Salomonis*, препирательство или борьба Соломона, сопоставленная мною съ нашимъ сказаніемъ о Соломонѣ и Клятоврасѣ. Положительнаго свидѣтельства о принадлежности этого апокрифа богомильской сектѣ мы не имѣли; но съ одной стороны борьба Соломона съ демономъ, составляющая главное содержаніе легенды, даетъ вполне соответствующее выраженіе дуалистическому представленію о враждѣ добраго и злаго принципа; оно даже выражено въ особомъ апологѣ о правдѣ и кривдѣ, вошедшемъ въ Соломоновскую легенду русскаго извода. Съ другой стороны замѣтимъ, что папа Геласій, запрещавшій на римскомъ соборѣ 496 г. *Contradictio* въ числѣ другихъ апокрифическихъ басенъ, издавалъ въ то же время постановленія противъ манихеевъ: онъ не только изгналъ ихъ изъ Рима, но и велѣлъ сжечь ихъ книги. Если, какъ мы думаемъ, въ англосаксонскомъ памятникѣ, извѣстномъ подъ названіемъ *Salomon and Saturnus* ¹⁾, отличающемся весьма замѣтнымъ оттѣнкомъ дуализма, воспроизведены отрывки древней *Contradictio*, мы едва-ли ошибемся въ предположеніи, что ново-манихейская ересь заимствовала апокрифъ отъ родственныхъ ей старыхъ дуалистическихъ толковъ, манихеевъ или гностиковъ. Припомнимъ кстати, что, не принимая писаній Соломона въ свой канонъ, Богомилы тѣмъ не менѣе любили оправдывать его изреченіемъ притчей: премудрость созда себѣ храмъ и т. д., а сохранившіеся отрывки соломоновскаго апокрифа привязываются къ созданію Святаго Святыхъ ²⁾.

Рядомъ съ отреченными писаніями, отвѣчавшими коренному ученію секты, принимались и другія, вовсе не дуалистическаго характера. Они служили объясненіемъ и дополненіемъ священнымъ

¹⁾ Kemble, *Salomon and Saturnus*. London, 1848.

²⁾ Cahier пытался объяснить въ связи съ гностическо-богомильскими ученіями барельефъ съ славянскими надписями, изображающій Соломона и храмъ Соіи-Премудрости Божіей. См. *Mélanges d'Archéologie etc. rédigés ou recueillis par Ch. Cahier et A. Martin*, I-r v.: *Monument slave religieux du moyen âge*. Подобное изображеніе, рѣзное на деревѣ, съ именемъ того же художника (попа Ананія), указано было мнѣ г. Прохоровымъ съ музей древне-христианскаго искусства при императорской академіи художествъ.

книгъ, признанныхъ богомилами, или отвѣчали цѣлямъ проповѣди, наставленія. Изъ рукописи еретика Хвала ¹⁾ мы узнаемъ между прочимъ, что боснійскимъ патаренамъ извѣстны были рядомъ съ обыкновеніемъ Павла апостола (*περίοδοι Παύλου*)—Епипана епископа коупранына о святыхъ апостолахъ ²⁾ и др. апокрифы, составленные въ средѣ восточной церкви. Въ старо-провансальской литературѣ, развившейся на почвѣ катарскаго движенія, существовали переводы отреченнаго сказанія о крестномъ древѣ ³⁾ и никодимова евангелія ⁴⁾, куда вошла эпизодомъ предъидущая легенда, почему мы не прочь предположить, что и самое евангеліе обращалось въ еретическомъ кружкѣ. Наравнѣ съ этими произведеніями, изъ которыхъ по крайней мѣрѣ одно носитъ на себѣ очень опредѣленный отпечатокъ иновѣрія, ходило въ старыхъ провансальскихъ пересказахъ Евангеліе дѣтства Христова ⁵⁾ и Видѣніе ап. Павла ⁶⁾. Мы вообще склонны приписать вліянію богомиловъ большинство отреченныхъ книгъ, обращавшихся въ средніе вѣка, преимущественно переводныхъ ⁷⁾. Они были всѣхъ болѣе распространены и глубже другихъ повліяли на средневѣковое общество. Они были рьяные пропагандисты, проповѣдь вѣры была ихъ призваніемъ, требовалась самою сущностью ереси; мы видѣли, что даже схо-

¹⁾ Рачкій, X, 252; его же: Prilozi za povjest bosanskih Patarena, Starine. I, 101—140.

²⁾ Въ Сборникъ № 1457 (XVI в.) Соевйской библиотеки, на л. 82-лиц. об. помѣщена статья: «ω апостолахъ, какъ крещени соуть. Сказуетъ оубо о семъ Блаженный Еппеаніе Купрьскій.»

³⁾ Fauriel, Hist. d. l. litt. provençale. I, 263.

⁴⁾ Raynouard, Lex. rom I, 577—8, и Bartsch, Chrestom. provençale, 2-e ed., 371—6.

⁵⁾ Raynouard ib., 579—80, и Bartsch ib., 377—382.

⁶⁾ Fauriel, Hist. de la litt. provençale. I, 260—2.

⁷⁾ Голубинскій (Очеркъ истории православныхъ церквей и т. д., стр. 165) приписываетъ имъ, между прочимъ, «Слово святыхъ апостолъ Петра и Андрея, Матѳея, Руѳа и Александра» (Тихонр. Пам. II, 5—10), «Преніе Господне съ діаволомъ» (ib., стр. 282—288, и Пам. стар. русск. лит. III, 86—88) и, можетъ быть, апокрифическое посланіе ап. Павла къ Лаодикійцамъ.

дятся съ мірскими людьми строгимъ богомиламъ позволено было лишь подь условіемъ—обратить ихъ въ свою вѣру. Хорошо со- знавая убѣдительную силу народнаго слова, они наперекоръ ка- толикамъ твердили, что латинская молитва мірянамъ не помогаетъ, и потому въ своемъ богослуженіи употребляли св. писаніе въ переводѣ на народный языкъ, противъ чего католическая церковь всегда возставала. Вмѣстѣ съ каноническими книгами переводились и апокрифы, распространяясь въ массахъ благодаря своему фантастическому содержанию и тамъ же искажаясь подь вліяніемъ правовѣрной среды, куда они заходили.—Средства, къ которымъ обыкновенно прибѣгали странствующіе проповѣдники богомиловъ, были самыя популярныя и разсчитаны на вѣрный успѣхъ: они дѣйствовали притчами, иносказаніями, апологами; ихъ пристра- стіе къ подобной литературѣ формъ оставило въ нашей древ- ней литературѣ названіе болгарскихъ, т. е. богомильскихъ басенъ. О западныхъ катарахъ извѣстно, что они слагали ере- тическія пѣсни для распространенія ихъ въ народъ, вѣроятно не столько наставительнаго содержанія, сколько легендарнаго, въ смыслѣ ереси; что-нибудь въ родѣ нашихъ духовныхъ стиховъ. Матеріалъ давало богатое содержаніе апокрифовъ и другія повѣ- сти, легко подававшіяся иновѣрческому толкованію; повѣсти, принесенныя сектою съ дальняго востока, съ которымъ связи дол- жны были поддерживаться при дѣятельномъ посредничествѣ Бол- гаріи и Византіи. Райнеріо Саккони, производившій слѣдствіе надъ еретиками западной отрасли, сообщаетъ намъ въ этомъ отношеніи любопытныя свѣдѣнія ¹⁾. Онъ говоритъ объ ихъ проповѣдникахъ,

¹⁾ Reinerii (Sachoni), ordinis praedicatorum, contra Waldenses haereticos liber, вѣ Bibliotheca maxima patrum, т. XXV (Lugduni, 1677), стр. 273: «Haeretici callide student, qualiter se ingerant fami- liaritati nobilium et magnorum. Et hoc faciunt hoc modo. Aliquas merces gratas, ut annulos et pepla Dominis et Dominabus exhibent ad emendum. Quibus venditis, si homines quaerant ab eo: habes plures ad emendum? respondet: habeo pretiosiores gemmas, quam sunt istae; has vobis darem, si faceretis me securum, quod non proderetis me clericis. Securitate itaque accepta dicit: habeo gemmam adeo fulgentem quod homo per eam cognoscit Deum; aliam (habeo) quae tantum rutilat, quod amorem Dei accendit in corde habentis eam; et sic de cae- teris; gemmas dicit metaphorice» и т. д.

что они стараются войти въ пріязнь къ вельможамъ и знатнымъ дамамъ и, являясь къ нимъ подъ видомъ купцовъ, предлагаютъ имъ на продажу разныя драгоценности, перстни и шелковыя ткани. Когда ихъ спрашиваютъ, нѣтъ ли у нихъ чего другаго, они отвѣчаютъ, что есть-де у нихъ товары болѣе цѣнные, которые они готовы уступить, если имъ напередъ обѣщаютъ, что не выдадутъ ихъ священникамъ. Заручившись обѣщаніемъ, проповѣдникъ продолжаетъ: «Есть у меня драгоценный камень, столь свѣтлый, что человекъ сквозя него видитъ Бога; другой такой ясный, что онъ воспламеняетъ любовью къ Богу,» и т. д., называя особо каждый камень, затѣмъ переходя къ его аллегорическому толкованію, цитуетъ евангельскіе тексты и такимъ образомъ приготовляя почву для своей проповѣди. — Всякому этотъ наивный пріемъ напомнитъ извѣстное введеніе въ исторію Варлаама и Иосафата, гдѣ также мудрый пустынникъ Варлаамъ обращаетъ въ христіанство индѣйскаго царевича, явившійся къ нему подъ видомъ купца, продающаго драгоценный камень. Ему нѣтъ подобнаго, онъ даруетъ свѣтъ мудрости ослѣпленному въ сердцѣ своемъ, разрѣшаетъ уши глухимъ и языкъ нѣмымъ; даетъ здоровье больному, наставляетъ неразумнаго и прогоняетъ злыхъ духовъ. Видѣть его можетъ лишь человекъ, обладающій сильнымъ, здоровымъ зрѣніемъ и дѣвственнымъ тѣломъ. Все это должно быть понято иносказательно, и самый камень изображаетъ царство небесное. Либрехтъ доказалъ ¹⁾, что оригиналъ этой исторіи, столь любимой въ средніе вѣка, былъ буддистскій, именно легендарное житіе Будды. И въ самомъ дѣлѣ: сказаніе о Иосафатѣ не только сохраняетъ его общія очертанія и весь характеръ, но и въ тѣхъ подробностяхъ, гдѣ удаляется отъ него, пользуется буддистскимъ матеріаломъ. Такъ въ вставныхъ апологахъ ²⁾ или въ той вступительной сценѣ, гдѣ Варлаамъ при-

¹⁾ Jahrbuch f. rom. u. engl. Lit. II, 314—34: Die Quellen des Barlaam und Josaphat. Сл. Des heiligen Johannes v. Damascus Barlaam u. Josaphat, въ переводѣ Либрехта (Münster 1847), стр.30—33 и слѣд.

²⁾ Такова между прочимъ притча «о земьствованнѣмъ царѣ», какъ она называется въ старо-славянскомъ переводѣ. Жители одного города имѣли обыкновеніе выбирать себѣ въ цари какого-нибудь чужеземца, который въ теченіи года пользовался царскою властью, но затѣмъ

ходить къ царевичу въ образѣ купца; въ одной буддѣйской легендѣ ¹⁾ подобное разсказывается о какомъ то Ясодѣ (Иосафатѣ?); недостаетъ только драгоцѣннаго камня. — Пересказанная по гречески въ VII—VIII вв., легенда о Варлаамѣ и Иосафатѣ вскорѣ проникла въ народныя литературы Запада и славянства, и мы можемъ спросить себя: не были-ли ея распространителями богемильскіе проповѣдники? Буддѣйскія легенды могли быть имъ близко знакомы; да и типъ царевича Иосафата, достигающаго царства небснаго аскезой и молитвой, слишкомъ близко отвѣчалъ ихъ идеалу религіознаго совершенства ²⁾. Интересно, что отдѣльныя притчи изъ повѣсти, часто встрѣчающіяся въ русскихъ рукописяхъ, выдаются намъ за болгарскія — общій эпитетъ богемильскихъ басенъ и апокрифовъ, приходившихъ къ намъ изъ Болгаріи. Такъ притча о богатыхъ, изъ Болгарскихъ

его отсылали на пустынный островъ, гдѣ онъ долженъ былъ вести бѣдственную жизнь. Такъ случилось со многими, кого ни выбирали на его мѣсто; только одинъ человекъ позаботился о своемъ будущемъ, заблаговременно отославъ на островъ рабовъ и богатства, такъ что, когда настало время изгнанія, онъ могъ жить спокойно и въ довольствѣ. Аллегорія ясна: городъ—это міръ, островъ—будущая жизнь, которую люди устраиваютъ себѣ такъ или иначе, смотря потому, отдаются ли они мірскимъ страстямъ или своею жизнью уготовляютъ себѣ путь въ царствіе небсное. Въ апокрифическихъ дѣяніяхъ св. Фомы, въ которыя вошло такъ много индѣйскаго легендарнаго матеріала (сл. эпизоды о драконѣ—ракшасѣ и юношѣ, о демонѣ—ракшасѣ, любящемъ женщину), разсказывается, что апостоль уготовилъ для царя Гундафора дворецъ въ небесахъ — милостынями и благотвореніемъ. Г. Минаевъ сообщаетъ намъ, что дворецъ (vimāna), созидающійся въ небѣ изъ добрыхъ дѣлъ,—представленіе совершенно буддѣйское.

¹⁾ Ioh. Minayeff, *Buddhistische Fragmente* (въ *Mél. As.*, tirés du *Bulletin de l'acad. d. sc. de St.-Petersbourg*, tome VI, стр. 584, прим. 4).

²⁾ Н. Zotenberg и Р. Meyer принимаютъ другую гипотезу относительно распространенія житія. См. *Barlaam und Josaphat, französisches Gedicht des XIII Jahrhunderts von Guy de Cambrai* (*Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart*, t. LXXV. 1862). стр. 311—12.

книгъ ¹⁾), притча объ единорогѣ «отъ болгарскихъ книгъ избранно» ²⁾). На васильевскихъ вратахъ новгородскаго Софійскаго собора, на которыхъ находится изображеніе изъ апокрифа о Соломонѣ и Битоврасѣ, помѣщена въ ряду другихъ священныхъ сюжетовъ и притча объ единорогѣ, давшая содержаніе одному рельефу на вратахъ пармскаго баптистерія (1196—1283 г.) ³⁾. Сказаніе о Варлаамѣ и Иосафатѣ относилось, стало быть, въ число апокрифовъ религіознаго характера, какъ съ другой стороны въ спискахъ отреченныхъ книгъ мы встрѣчаемъ повѣсть объ Акирѣ премудромъ ⁴⁾).

Можно бы написать очень интересную страницу литературной исторіи, если бы избрать сюжетомъ литературное вліяніе средневѣковыхъ ересей. Вопросъ о передачѣ повѣствовательныхъ мотивовъ съ Востока на Западъ, лишь недавно поставленный научнымъ образомъ, разрѣшался въ разныя стороны: теперь говорятъ о вліяніи арабовъ чрезъ Испанію, о монголахъ и посредствѣ славянскихъ земель, какъ въ былое время говорили о вліяніи крестовыхъ походовъ и разказахъ паломниковъ. При этомъ, по нашему мнѣнію, слишкомъ мало придавали значенія Византіи и ея культурной роли на рубежѣ Европы и Азіи, и не обращено должнаго вниманія на пропаганду дуалистическихъ ересей, приносившихъ съ Востока свое ученіе и въ оболочкѣ христіанско-библейскихъ именъ отголоски религіозныхъ легендъ Ирана и Индіи. Пропаганда эта тѣмъ важнѣе, что, выражаясь въ

¹⁾ Горскій и Невоструевъ, Описаніе, IV, стр. 58, № 230; Описаніе книгъ и рукописей, пожертвованныхъ въ Кіевскую Духовную Академію и т. д. Э. В. Барсовымъ (Кіевъ, 1868), стр. 9; № 95. — Ундольск., № 622, 1044, 1268, 1411.

²⁾ Ркпс. Публ. Библ. XVII, 4^о, 18, г^о 305.

³⁾ Piper, Evangelischer Kalender, Jahrb. f. 1866: Das menschliche Leben, die Weltalter und die dreifache Erscheinung Christi. Sculpturgen am Baptisterium zu Parma. Пиперъ сравниваетъ это изображеніе съ одной миниатюрой углицкой псалтыри XV в. (по снимку у Булаева. Истор. Оч. II, къ стр. 207), оригиналь которой находится въ греческой псалтыри 1066 г. изъ Студійскаго монастыря, нынѣ въ Бриганскомъ музеѣ.

⁴⁾ Тихонравовъ. Памятн. I, стр. VIII.

цѣломъ рядѣ литературныхъ намятниковъ, преслѣдуя сознательныя цѣли, она была устойчивѣе, чѣмъ наприм. вліяніе монголовъ, по неволѣ ограниченное областью устнаго разсказа. Нѣсколько столѣтій массы городского и сельскаго населенія на югѣ и востокѣ Европы находились подъ вліяніемъ богомилской проповѣди; она оставила слѣдъ въ его сказкахъ, въ его космогоническихъ легендахъ, которыя трудно помирить съ мнѣстическими представленіями, завѣщанными его языческой стариною. Таковы повѣсти о Правдѣ и Кривдѣ, о неравномъ дѣлежѣ и т. п., ходяція въ народномъ пересказѣ и перешедшія въ сборники новеллъ; сказка о дикомъ человѣкѣ, котораго пастухъ поймалъ, описвъ его виномъ, налитымъ въ молочные горшки, послѣ чего плѣнникъ научаеъ его разнымъ премудростямъ, — напоминаетъ извѣстный эпизодъ о Соломонѣ и Асмодеѣ. Если памятникъ старой провансальской поэзіи не сохранили почти ни одного указанія на ересь, когда-то процвѣтавшую въ ея области ¹⁾, то это объясняется вполне естественно. Прежде всего отъ всей этой литературы остались одни отрывки, многое было сознательно истреблено ревнителями по вѣрѣ, которымъ самый языкъ Прованса казался еретическимъ. Тѣмъ болѣе должно было погибнуть то, что въ самомъ дѣлѣ такимъ и было. Что до извѣстныхъ намъ твореній трубадуровъ, то ихъ поэзія была искусственная, риторическая, поэзія общихъ мѣстъ даже въ тѣхъ случаяхъ, когда обращалась къ политической или религіозной сатирѣ. Въ этой преимущественно свѣтской поэзіи мы всего менѣе ожидаемъ встрѣтить выраженіе ученій, которыя не играли въ мелочной протестъ, а серьезно выдвигая впередъ новый принципъ религіи и дѣятельности, могли разрабатываться въ особомъ литературномъ кругѣ, о которомъ религіозное преслѣдованіе не оставило намъ и памяти. — Перейдемъ въ Италію: развитіе народной литературы въ XIII вѣкѣ, слишкомъ мало изученное по отношенію къ сѣвернымъ итальянскимъ окраинамъ ²⁾,

¹⁾ K. Witte, Dante-Forschungen, стр. 124 seqq., и письмо Барча, ib., стр. 132—3.

²⁾ См. предисловіе Mussafia'и къ его Monumenti antichi di dialetti italiani, и Giusto Grion, Il Pozzo di S. Patrizio въ Il Propugnatore 1870 г., anno 3^o, dispensa 1-a.

совпало въ послѣдней области съ обратнымъ движеніемъ французскихъ катаровъ, спасавшихся отъ альбигойскаго погрома. Подъ этимъ совокупнымъ вліяніемъ могли состояться тогда-же переводы любимыхъ у катаровъ легендъ, часто попадающіеся въ рукописяхъ: легенды о крестномъ древѣ ¹⁾, Никодимово Евангеліе ²⁾, Павлово видѣніе ³⁾. Последнее, вмѣстѣ съ апокрифической книгой Исаяи, переведенной на латинскій языкъ какимъ нибудь итальянцемъ (*hologantia*—*opoganza*), могло быть памятно Данте, когда онъ строилъ планъ своего ада и послѣдовательность небесъ. Въ XII-ой пѣснѣ Ада (*Inferno* XII, v. 31—45) онъ показываетъ знакомство съ Никодимовымъ евангеліемъ, точно также, какъ легенда о Крестномъ древѣ дала ему краски для известнаго видѣнія въ XXXII-ой пѣснѣ Чистилища:

37. Io sentii mormorare a tutti: Adamo!
Poi cerchiaro una pianta dispogliata
Di fiori e d'altra fronda in ciascun ramo.

43. Beato sei, grifon, che non discindi
Col becco d'esto legno dolce al gusto,
Posciachè mal si torce il ventre quindi.
Così d'intorno all'arbore robusto
Gridàron gli altri; e l'animal binato
Si si conserva il seme d'ogni giusto,
E volto al temo ch'egli avea tirato,
Trasselo al piè della vedova frasca
E quel di lei a lei lasciò legato ⁴⁾.

Тоже самое явленіе должно было повторяться и въ тѣхъ славянскихъ земляхъ, куда проникала богомильская проповѣдь и, вмѣ-

¹⁾ *Massafia*, Sulla leggenda del legno della Croce, и *Alessandro d'Ancona*, Leggenda di Adamo e d'Eva, въ *Scelta di curiosità letterarie*

²⁾ Изд. въ *Scelta di curiosità letterarie*, disp. XII.

³⁾ *Villari*, *Antiche leggende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia* (1865), стр. 77—81.

⁴⁾ *Francesco da Buti* въ комментаріи къ этимъ терцинамъ цитуетъ *Historia scholastica* Коместора. См. также *Inferno* IV, v. 52 и слѣд.; VIII, v. 125 и слѣд.

стѣ съ ней, отреченныя книги. Въ томъ и другомъ случаѣ результаты должны были оказаться одинаковы, потому что изъ литературы иновѣрческія легенды проходили въ народъ, фантастическому складу котораго онѣ отвѣчали, и далѣе продолжали дѣйствовать путемъ устнаго слова. Когда выдержки изъ отреченныхъ книгъ встрѣчаются уже въ Исповѣданіи Христіанской вѣры, будто бы представленномъ великому князю Владиміру, въ лѣтописи Нестора, въ такъ называемомъ Святославовомъ сборникѣ, въ Хожденіи Даниїла Паломника, мы оѣмемъ, подъ какимъ вліяніемъ произошли космогоническія сказки въ духѣ богомилства, въ которыхъ сотвореніе міра приписывается совокупному творчеству Бога и дьявола. Такія сказки недавно были записаны въ Болгаріи и въ Россіи ¹⁾. Мы поймемъ также, какимъ путемъ проходила въ нашъ былевой эпосъ значительная часть мотивовъ и даже именъ, первоначально чуждыхъ ему: въ родѣ рѣкъ Сафата и Израя, съ библейскимъ колоритомъ названій, и Амефлы Тимоѣевны, передѣланной изъ Амемерфіи, Амемерфіи (Амемерфія, Мемфія) апокрифическихъ завѣтовъ XII патріарховъ ²⁾. Необходимо предположить очень долгое и невозбранное обращеніе въ средѣ русскаго народа ложныхъ сказаній и воззрѣній, чтобы объяснить себѣ богатство апокрифическаго, преимущественно богомилскаго матеріала, наполняющаго наши заговоры и суевѣрія, нравоучительные трактаты въ родѣ Слова о злыхъ женахъ и Сказанія о происхожденіи винокуренія ³⁾; наконецъ наши духовныя стихи. Извѣст-

¹⁾ Болгарская сказка «за створеніе-то на свѣтъ-тъ» напечатана въ болгарскомъ журналѣ, выходящемъ въ Бѣлградѣ: Општѣ трудъ, ч. I, 1868, кн. II, стр. 73 — 78 (приведена у Рачнаго, ib. X, стр. 252—54). См. русскую легенду у Буслаева, Истор. Очерки. I, 437—8 (ялъ собранія Ялушкина) и въ Лѣтописяхъ русск. лит., кн. II (1859), стр. 100; извѣстны также карпаторусская (Русск. Бесѣда 1857, IV), малорусская (Основа, 1861, іюнь, 59—60) и сербская редакціи. Костомаровъ слышалъ ту же сказку на Волховѣ. Сл. Аванасьева, Легенды, стр. 51 — 2 и 152 (съ ссылкой на Терещенко, Бытъ русск. нар. V, 44—5).

²⁾ Лавровскій, Обзорніе ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, Духовный Вѣстникъ 1864 (Харьковъ), стр. 356; Тихонравовъ, Пам. I, стр. 136 и 216 (въ завѣтѣ Іосифа).

³⁾ Голубинскій, Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей и т. д. Москва. 1871, стр. 164.

во, что одну изъ нихъ любимыхъ темъ составляетъ легенда о Варлаамѣ и Иосафатѣ, апологами которой охотно пользовались проповѣдники западныхъ катаровъ; но и старшій, основной стихъ нашихъ каликъ не только коренится въ представленіяхъ дуалистической ереси, но и опредѣляется составомъ ея главной, учительной книги, содержаніе которой онъ сохранилъ иногда вѣрнѣе дошедшихъ до насъ русскихъ текстовъ апокрифа. Я говорю о такъ называемой Глубинной (не голубиной) книгѣ. Источникомъ этого стиха не была Бесѣда трехъ святителей ¹⁾, поздній апокрифъ, создавшійся, можетъ быть, по образцу Вопросовъ Іоанна; тѣмъ менѣе Повѣсть града Іерусалима, иначе Бесѣда Іерусалимская и т. п. ²⁾, которая, по нашему мнѣнію, не что иное, какъ видоизмѣненіе той же Глубинной книги, еще теперь сохранившеяся въ формѣ духовнаго стиха и записанное старинными грамотѣями въ прозаическомъ пересказѣ рукописей. Источникъ Глубинной книги я нахожу въ апокрифическихъ «Вопросахъ Іоанна Богослова Господу на горѣ Фаворской», извѣстномъ Secretum западныхъ катаровъ. «Вопросы» начинаются такимъ образомъ ³⁾. «По възнесеніи господа нашего Исуса Христа, азъ (Іоаннъ), вышедшу ми на горѣ Фаворскѣ, на нейже показа намъ Господь прѣчистое свою божество, не могущимъ намъ възирати, падохомъ лицъ на земли. И вышедшоу ми на мѣсто то, зрѣхъ очима своими на небо и рцѣ свои въздѣвъ, молѣхса Богу и рѣхъ: Господи, сподоби мѣ раба твоего быти и

¹⁾ Таково мнѣніе Буслаева, Истор. Очерки. II, стр. 15 и слѣд.; I, 498—500. Изд. по другимъ редакціямъ Тихонравовымъ, Памятники II, 429—438.

²⁾ Нап. у Буслаева, Истор. Очерки. I, стр. 461—463 (сл. введеніе); у Костомарова, Пам. стар. русск. лит. II, стр. 307—308; отрывокъ въ Пѣсняхъ Рыбникова. III, 294.

³⁾ Нап. по рукописи XIV-го вѣка И. И. Срезневскимъ, Древніе славянскіе памятники юсоваго письма. Спб. 1868, стр. 406—16: Сказаніе Іоанна Богослова; по болѣе позднимъ спискамъ у Тихонравова, Памятн. II, 174—181 и 182—192; къ последнему изданію относится все, поставленное въ скобкахъ. Я имѣлъ также подъ руками текстъ «Сказанія Іоанна Богослова о пришествіи господни», списанный прое. Ягичемъ съ ркпс. В. С. Караджича, нынѣ въ королевской публичной библиотекѣ въ Берлинѣ (ms. slav. Wuk. 48). Ркпс. принадлежитъ XIV-му вѣку.

услыши гласъ мой и научи мя ѿ пришествіи твоемъ; егда хо-
щещи прити на землю, что хочеть быти слънце и луна и
звѣзды?... (Открыи ми), вѣдѣ бо, яко послушаеши мене раба
твоего». И створихъ 7 дни молясь, и по семь възхити мя облакъ
свѣтель и постави мя врѣху горы прѣдъ лицемъ небеснымъ.
Слышахъ гласъ глаголющъ ми: Възри рабе господень Іоаниѣ». И
възрѣвъ и видѣхъ небо ѿтврѣсто и исхождаше изъ утре небесъ
вънѣ ароматна и благоуханіе, видѣнія свѣтлость многа зѣло, паче
слънца свѣтлѣе. И пакы слышахъ гласъ глаголющъ ми: възри,
праведны Іоаннь. Възрѣвъ очима своими и видѣхъ книги
лежщѣ, равны яко съ мирь (равно 7 горъ) тльща
ихъ, а долгота ихъ его же умъ чловѣку не смыслити,
имѣща 7 печати. И рѣхъ: Господи, услыши гласъ раба
твоего и ѿкрыи ми, что есть писано въ книгахъ тѣхъ?
И слышахъ гласъ, глаголющъ ми: Слыши праведный Іо-
аннь: сижъ книги, жже видиши тоу, сѣтъ писана, аже на
небеси и на земли и въ безднахъ, ѿ всѣкой вещи чло-
вѣчьстѣй, (и всѣкому дыханію небесному и земному,
правда и кривда) ¹⁾. И рѣхъ: когда хотѣть быти, Господи, и
что хотѣть принести врѣмена та? И слышахъ гласъ, глаголющъ
ми: Слыши, праведный Іоаннь и т. д. И пакы рѣхъ азъ Іоаннь:
Господи, а потомъ что хочещи створити? И слышахъ гласъ, глаго-
лющъ ми и т. д. Вопросы и отвѣты, между І. Христомъ и ап. Іоан-
номъ, продолжаютъ въ этомъ родѣ до конца апокрифа, безъ всякаго
отношенія къ таинственной книгѣ, помѣщенной въ началѣ видѣнія.
Я уже имѣлъ случай указать, какъ представляются мнѣ отношенія
этихъ Вопросовъ къ ихъ богомилской редакціи, къ сожалѣнію
утраченной. Обратимся теперь къ стиху о Глубинной, или по народ-
ной передѣлкѣ, Голубиной (голубиная, лебединая) книгѣ ²⁾ Она
выпадаетъ изъ тучи посреди поля Сарачинскаго «по стороны святаго
града Іерусалима» на Ѡаворск у ю гору (№ 80), при царѣ Давидѣ,
«при его сынѣ Соломонѣ» (№ 87). Сравните съ этимъ, что говорится
далѣе о Ѡаворѣ: что она всѣмъ горамъ мати, потому что на ней

¹⁾ По другой редакціи см. у Тихонравова, ib., 183.

²⁾ Я цитую по собранію Безсонова, Калѣки перехожіе, вып. 2-й,
гдѣ Голубиная книга занимаетъ 77—91 №№.

преобразился Иисусъ Христосъ ¹⁾ Книга эта зовется Евангельской, Божественной, Божіей (№ 87); писалъ ее самъ І. Христосъ (или Исай пророкъ Св. сп.), читалъ ее самъ Исай пророкъ (№ 80) (или Иванъ Богословъ Св. сп.), или «писалъ эту книгу Богословъ Иванъ, читалъ эту книгу Исай пророкъ» (№ 81): знаменательныя указанія на ап. Іоанна и на Исайю, апокрифическое видѣніе котораго читалось богами; въ одной редакціи стиха онъ даже попадаетъ въ число «Царей набольшихъ», съѣхавшихся къ Глубинной книгѣ: Исай царь (№ 81).—Величина книги представляется такой же необъятной, какъ и въ апокрифѣ, только выражена она болѣе реальными чертами: долины книга сороку (тридцати) сажонъ (локоть), въ ширину двадцати сажонъ (локоть), ее въ рукахъ не сдержать, на престолъ не возложить, читать ее не вычитать и т. д. ²⁾ Съѣзжались, сходились сорокъ царей со царевичамъ, сорокъ князей со князевичамъ; съ ними премудрый царь Давидъ Ессеевичъ и его совопросникъ Волотъ (Волотоманъ, Волонтоманъ, Молотоминъ, Владиміръ) Волотовичъ. Говоритъ онъ царю Давиду Ессеевичу:

Ой ты гой еси, нашъ премудрый царь,
Премудрый царь, Давидъ Ессеевичъ!
Прочти, сударь, книгу Божію,
Объяви, сударь, дѣла Божіи,
Про наше житіе про свято-русское,
Про наше житіе свѣту вольнаго:
Отъ чего у насъ начался бѣлый вольный свѣтъ?
Отъ чего у насъ солнце красное?
Отъ чего у насъ младъ свѣтелъ мѣсяць? (№ 82)

И далѣе въ томъ же родѣ: откуда у насъ звѣзды, ночи, зори, вѣтры, дождикъ? Отчего у насъ умъ-разумъ, наши помыслы, мѣръ-народъ; отчего у насъ кости крѣпкія, отъ чего тѣлеса наши, отъ чего кровь-руда наша? Отъ космогоническаго міросозерцанія вопросы переходятъ потомъ въ область историческихъ, житейскихъ отношеній:

¹⁾ Такъ почти во всѣхъ редакціяхъ и въ Бесѣдѣ Іерусалимской (Пам. стар. русск. лит. II, 308).

²⁾ Такъ, съ отличіями, почти во всѣхъ редакціяхъ стиха. См. водный стихъ у Безсонова, № 92.

Премудрый дарь, Давыдъ Ессеевичъ!
Скажи ты намъ, проповѣдай:
Который царь надъ царями царь?
Который городъ городамъ отецъ?
Боя церковь всѣмъ церквамъ мати?
Боя рѣка всѣмъ рѣкамъ мати:
Боя гора всѣмъ горахъ мати?
Бое древо всѣмъ древамъ мати? и т. д. (№ 82)

Давидъ не беретя прочесть таинственной книги: читать ее
некому (№ 76, 79):

Не могу я прочесть книгу Божию.
Ужь мнѣ честь книгу,—не прочесть Божью:

Я по старой по своей по памяти
Разкажу вамъ, какъ по грамотѣ ¹⁾.

И здѣсь, какъ въ апокрифѣ, книга забыта, дальнѣйшее чередованье вопросовъ и отвѣтовъ идетъ между Вологомъ, или Владиміромъ, и Давидомъ, который говоритъ отъ себя, по памяти. Содержаніе его отвѣтовъ обнаруживаетъ позднѣйшее наслоеніе православныхъ понятій на первоначальную еретическую основу; къ ней примѣшались, по естественному сродству, многія представленія языческой старины ²⁾; но какое бы мѣсто мы ни удѣляли этой примѣси, особенно въ космогонической части отвѣтовъ, въ нихъ то всего яснѣе видна апокрифическая канва, до которой народное суевѣріе выткало свое узорочье. На загадки, откуда у насъ солнце, мѣсяцъ, изъ чего созданы наше тѣло и кровь—пріучили отвѣчать апокрифы въ родѣ «Вопросовъ, отъ сколькихъ частей созданъ былъ Адамъ» ³⁾, Бесѣды трехъ святителей ⁴⁾,

¹⁾ № 82; сл. №№ 78, 83, 86, 87, 88.

²⁾ На этой точкѣ зрѣнія особенно настаиваетъ Буслаевъ: О народной поэзіи въ древней русской литературѣ (Истор. Оч. II, 17 и слѣд.); Миѣнческія преданія о чловѣкѣ и природѣ, сохранившіяся въ языкѣ и поэзіи (ib. I, 143 и слѣд.); Повѣсть о Горѣ-злочастіи (ib., 614 и слѣд.).

³⁾ Тихонрав. Пам. II, 439—57; сл. Ягича, Prilozi k histor. knj., стр. 41 (Чтеніе отъ Адама).

⁴⁾ Тихонрав. Пам. II, 433. Рум. рѣс. XV в., № 358.

и тому подобныя отреченныя статьи, нашедшія мѣсто въ отрывкахъ «Соломона и Сатурна» ¹⁾, англосаксонской передѣлки *Contradictio Solomonis*, и въ «Свиткѣ божественныхъ книгъ», сохранившемъ полнѣе другихъ славянскихъ пересказовъ первоначальное богомильское содержаніе Іоанновой книги ²⁾. Другіе отвѣты Давида обличаютъ такой же апокрифическій источникъ и даже очень

¹⁾ У Kemble'я, *Salomon and Saturnus*, стр. 180 и прим. на стр. 194; отрывокъ вставленъ переписчикомъ въ рукопись X вѣка. См. *Rituale ecclesiae dunelmensis*, London 1839. Указанія на другія апокрифическія статьи того же характера собраны Я. Гриммомъ (*D. Myth 531* и слѣд., 1218—19), R. Köhler'омъ (*Germania*, VII: *Adams Erschaffung aus acht Theilen*, стр. 350 — 4), Müllenhoff'омъ (*Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII — XII Jahrh.* Berlin 1864, стр. 342 — 6) и Diemer'омъ (*Beiträge zur älteren deutschen Sprache und Literatur*, VI Theil: *Ezzo's Rede von dem rechten Anegeenge*. Wien 1867, стр. 30—1). — Французская редакція сказанія указываетъ, какъ на свой источникъ, на откровеніе Мееодія — не Мееодія Патарскаго, епископа Тира въ III-мъ вѣкѣ, а вѣроятно константинопольскаго патріарха того же имени, жившаго въ XIII столѣтіи (?), — замѣчаетъ Köhler по этому поводу, тогда какъ уже въ XI вѣкѣ апокрифическое слово Мееодія патарскаго было извѣстно на Руси. — Whitley Stokes, издавшій въ своихъ *Three irish Glossaries* (London, 1862) древне-ирландскій текстъ этой статьи, пораженъ былъ ея талмудическимъ характеромъ, а Talmudic appearance. Ее во всякомъ случаѣ можно прослѣдить до индускаго Yājñavalkya и царскійскаго Бундехша, такъ что и въ этой подробности христіанскій апокрифъ могъ испытать восточное вліяніе (см. Köhler, l. c., стр. 353 — 4), хотя самая статья о созданіи Адама изъ восьми частей была, вѣроятно, самостоятельнымъ распространеніемъ болѣе древняго, классическаго мотива о соответствіи нашего тѣлеснаго состава четырехъ стихіямъ. Такъ у Лактанція, Исидора Севильскаго, Гонорія изъ Autun, *Lactant. divinarum instit.* 2, 13: «Empedocles quattuor elementa constituit..... fortasse Trismegistum secutus, qui nostra corpora ex his quattuor elementis constituta esse dixit a Deo». — «Повѣдъ (Христоръ)..... разнести кости адамле на четири стране, от них же бѣ странъ взятъ на созданіе» (Ягичъ, *Prilozi*, стр. 34: *O Adamovoj glavi*). — Общій результатъ разбора источниковъ этой статьи тотъ, что она была литературныя, и что нѣтъ нужды приводить ее въ непосредственную связь съ нѣмецкой миеологіей, какъ дѣлалъ Гриммъ (см. Müllenhoff u. Scherer, *Denkmäler*, стр. 346), и съ какой бы то ни было миеологіей вообще.

²⁾ Буславѣвъ. *Истор. Оч. I*, 615—18; Шыпинъ, *Ложныя и отречен-*

спеціального характера. На вопросъ: какое древо веѣмъ древамъ мати? Давидъ объясняетъ, что кинарисъ:

На тѣмъ древѣ на кипарисѣ
Объявился нашъ животворящій крестъ,
На тѣмъ на крестѣ на животворящемъ
Распятъ былъ самъ Исусъ Христосъ ¹⁾

Другой пересказъ еще опредѣленнѣе:

А древо древамъ мати кипарисъ, Певга и Бидръ:
Потому что когда дѣлали церковь Святая Святыхъ
И на тѣблы то древо не годилось,
И лежало въ паперти церковной,
То оно и пригодилось самому Христу
На крестъ и распятіе ²⁾.

Объясненіе заимствовано изъ сказанія о крестномъ древѣ, еретическая редакція котораго издавна приписана была попу Богу-милу и нашла себѣ мѣсто въ Іоанновой книгѣ западныхъ катаровъ. На этомъ сказаніи стоитъ остановиться: оно объяснитъ намъ, почему три дерева, которыхъ стихъ, вѣрный преданію, представляетъ себѣ однимъ, не годилось на тѣблы. Райское дерево познанія выросло въ три ствола: одинъ стволъ Адамъ, другой Евва, а средній символъ самого Господа. Когда прародители согрѣшили, тогда Адамова часть пала въ рѣку Тигръ, часть Еввы вынесли изъ рая воды потопа, и когда сошли, оставили ее на морскомъ берегу, а господня часть осталась въ раю. Судьбы каждой изъ нихъ различны: когда Сюзъ хочетъ помянуть отца своего Адама, ангелъ указываетъ ему на древо, упавшее въ Тигръ; Сюзъ сожигаетъ его, творя тризну по отцѣ; оно будетъ горѣть тамъ до вѣка, говоритъ ему ангелъ. Впослѣдствіи, когда Лотъ согрѣшилъ и пришелъ къ Аврааму на покаяніе, тотъ, ужаснувшись его грѣховности, велитъ ему итти къ рѣкѣ и принести оттуда головню. Онъ посылаетъ его на вѣрную смерть, потому

ныя книги русской старины. Объясненія къ Пам. древн. русск. литературы (Русское Слово, 1862, № 2), статья 2-я, стр. 52—56.

¹⁾ № 82.

²⁾ № 89. Сл. Бесѣду Іерусалимскую въ Пам. стар. русск. литер. II, 308.

что лютые звѣри стерегли огонь. Между тѣмъ Лотъ нашелъ ихъ снящими и принесъ требуемое. Подвиглся Авраамъ и даетъ Лоту другую задачу: пусть посадить головню на горнемъ мѣстѣ и поливается ее водою—а вода была далеко. «Если головня дастъ ростки, тогда и грѣхъ съ-тебя снимется», говоритъ онъ. И она дѣйствительно проросла, и изъ нея вышло прекрасное дерево.

Другую часть райскаго дерева, которую вынесъ изъ рая потоппъ, находитъ Моисей въ пустынѣ. Онъ пришелъ съ израильтянами къ горькимъ водамъ; ихъ нельзя было пить, пока Моисей, по указанію ангела, не посадилъ въ нихъ найденный имъ стволъ, лежавшій вершиной внизъ. И изъ него также выросло высокое, чудное дерево.

Еще одна часть дерева оставалась въ раю. И вотъ когда Адамъ лежалъ въ тяжелой немощи, постоянно памятуя объ утраченномъ блаженствѣ и своемъ прегрѣшеніи, сынъ его Снѣ хочетъ утѣшить его въ горѣ: идетъ ко вратамъ Эдема, гдѣ архангелъ вручаетъ ему третью часть дерева. Адамъ тотчасъ же признаетъ его, свилъ изъ него себѣ вѣнокъ, въ которомъ его и погребли. Изъ этого вѣнка, обвиняшаго адамову голову, выросло третье дерево: оно было выше всѣхъ и развѣтвилось на три части.

Затѣмъ легенда переноситъ насъ уже ко временамъ Соломона, которому Господь далъ чудный перстень и съ нимъ—власть надъ демонами. Соломонъ строить Святая Святыхъ и ищетъ дерева, чтобы покрыть зданіе. Ему привозятъ послѣдовательно дерево, выросшее изъ головни и другое, насажденное Моисеемъ; но ни то, ни другое не пришлось къ постройкѣ, «на тяблы не годилось». Ихъ такъ и оставили, прислонивъ къ храму. Тогда царь обращается съ вопросомъ къ служебнымъ духамъ: не укажутъ ли они ему другаго подходящаго дерева. Знаемъ мы такое, отвѣчаютъ они оно стоитъ въ эдемѣ, великое и чудное, но намъ страшно о немъ говорить. Соломонъ принуждаетъ ихъ идти силою своего перстня, и они приносятъ ему дерево съ корнемъ, а съ корнемъ вырвали и Адамову голову. Примѣрили стволъ: пока на землѣ, онъ оказывался достаточной величины, а когда хотѣли его ладить въ постройку, всякій разъ мѣра была другая. И онъ оказался негоднымъ и по примѣру прежнихъ прислоненъ былъ къ храму.

Такъ въ славянскихъ сказаніяхъ о Брестѣ, содержаніе кото-

рых передано въ предыдущемъ очеркѣ¹⁾). Роль, какую играютъ въ немъ демоны, обличаетъ полузабытую богомильскую редакцію.

¹⁾ Тихонравовъ, Памяти. отеч. русск. лит. I: Слово о древѣ крестномъ (по сербск. рѣис. XV в. проѡ. Григоровича, стр. 308—313. Сл. *ibid.*, стр. 305—308, и Ягича, *Prilozi k Hist. kn. nar. hrvatsk. i srbsk.*, стр. 28—34). Обязательности проѡ. Ягича я одолженъ знакомствомъ съ интересной редакціей сказанія о крестномъ древѣ, найденной имъ въ рѣис. В. С. Караджича (нынѣ въ королевской публичной библи. *mss. slav.*, № 48), XIV вѣка. «Слово Похваление Моисево о извытии и дрѣва пеугы и кендрѣ и купарисѣ» помещено въ ней на лист. 78 а — 88 в. Легенда о древѣ начинается здѣсь съ Моисея. Онъ привелъ израильтянъ отъ Чермнаго моря въ Мерру, къ горькимъ водамъ; ангелъ указываетъ ему три дерева, которыя, по повелѣнію ангела, онъ сплелъ «яко плъницу» и всадилъ при исходящи водѣ; онъ становится сладкими. Слѣдуетъ пророчество: се образъ Св. Троицы; на этомъ древѣ будетъ распятъ І. Христосъ. Чудо съ змѣями въ пустыни и новое пророчество Моисея о древѣ — Эпизоды съ разбойниками: Аеросіемъ (Аеросить, Аеросій) и Эсромомъ. Прошло много поколѣній; древо во все это время охраняли и блюли отъ чужихъ. Перехода къ царю Давиду, легенда рассказываетъ, какъ онъ впалъ въ лютую болѣзнь и ангелъ восхитилъ его душу въ небо и показалъ тамъ образъ церковный: «сице да будетъ домъ богови въ Иерусалимѣ». Давидъ завѣщаетъ Соломону создать храмъ Господу по подобію видѣннаго имъ; велитъ отрокамъ своимъ принести каждому 100 свѣчъ, строить подобіе церкви и показываетъ Соломону: смотри, какъ сотворены стѣны, столпы и гряди, какой у нея верхъ и основаніе, каковы ея каморы и свершеніе.—Воцареніе Соломона; къ нему является ангелъ и вручаетъ перстень, «имѣя писаніе страшное», которое, впрочемъ, онъ не истолковываетъ Соломону. Начинается постройка храма: одни трудятся надъ камнями, другіе надъ столбами, третьи жгутъ кирпичъ и т. д. Нѣкоторые люди, одержимые завистью, «зане отъ странъ тѣхъ бѣхоу мерскыхъ», и не могли безъ злобы смотрѣть на чудеса, бываемыя отъ спасеннаго древа, указываютъ на него Соломону, какъ на годное въ постройку. Онъ самъ отправляется посмотреть на него и велитъ срубить, не смотря на то, что пророкъ Есромъ умоляетъ его не дѣлать этого. Своимъ отрокамъ онъ даетъ приказъ, чтобы древо никакъ не лежало на землѣ, но да будетъ на обручахъ желѣзныхъ «прѣковано отъ конца до конца». «И бысть же тогда поганіе ковачемъ и хытримъ хрѣмчямъ на покованіе дрѣвоу спасеному». Работа трудная, «понеже бѣше убо мѣсто то люто зѣло» и дерева нельзя было ни повезти, ни понести на плечахъ, но «все влѣченіемъ влѣщи». Въ этомъ прошло 7 лѣтъ, де-

Демоны доставляют Соломону дерево, на котором впоследствии будет распят Христос—а известно, что богамилы потому и не уважали крестъ, что считали его орудіемъ вражьей силы, измыслившей его для смерти Спасителя. Въ многочисленныхъ, западныхъ легендахъ этого цикла этой подробности мы не встрѣтили; всё онѣ согласно говорятъ о трехъ крестныхъ дровахъ: кедрѣ, кипарисѣ и соснѣ, вмѣсто которой является иной разъ пальма, или олива (елоя, т. е. олея въ русской легендѣ о древѣ спасенаго креста, приписанной Северіану, епископу Ававилльскому);

рево доставили съ большимъ трудомъ, потому что еще не настало время осужденію. Какъ ни ладили его, оно въ постройку не годилось; его и оставили ввѣ церкви, гдѣ оно пролежало много лѣтъ: «се же бысть чуднѣе, яко положено быти емоу на сѣданіе многымъ». Есромъ также приходитъ въ Иерусалимъ и въ теченіи 4 лѣтъ, до своей смерти, стережетъ древо.—Окончивъ храмъ, Соломонъ искушаетъ Господа: придетъ ли ты когда на землю, или я безъ ума трудился? «Тогда Соломонъ возьметъ отъ дрѣва и отъ жѣлѣза и отъ мѣди и отъ серебра и золота, и створи два грисоса подобна херовимому и серафимому»; по его молитвѣ, на нихъ сошелъ духъ и они оживились. Царя это знаменіе успокоиваетъ.—По смерти Соломона царствуютъ Сенарионъ и Навданъ, 24 царя до Иреда. Въ это время одинъ мужъ, по имени Насонъ, приходитъ въ Иерусалимъ съ женою Нарою, помолиться въ дому божіемъ; Нара была беременна и родила сына, которому даетъ имя: Спутникъ. По близости храма Соломонъ построилъ домъ для странниковъ, и другой, въ которомъ жили люди, день и ночь сторожившіе древо; онъ и доселѣ зовется «разбойнице»; кто бы ни вошелъ въ него, добрый онъ или злой, его начинали звать разбойникомъ. Умирая, Насонъ завѣщаетъ своему сыну, Спутнику, стеречь древо, на которомъ распятъ будетъ Христосъ, и когда придетъ онъ, самому съ нимъ распяться: такимъ образомъ ты освободишь весь родъ нашъ отъ муки вѣчныя — Въ заключеніе легенда рассказываетъ о какой-то женѣ, гонимой бѣсомъ (сл. Сивиллу тихонравовскаго текста. I, стр. 311), которая, свѣвъ на дрѣвѣ, начала проричать (глаголати, яко на.....). На этомъ обрывается текстъ, интересный для меня особенно по отрывочному указанію на таинственный перстень, который ангелъ вручилъ Соломону. Мотивъ остался не разработаннымъ; но перстень несомнѣнно стоялъ въ какомъ-нибудь отношеніи къ слѣдующей затѣвѣ постройкѣ храма, какъ можно заключить изъ содержанія соломоновскаго апокрифа, которое я сообщаю далѣе.—Западные редакціи апокрифа въ народныхъ пересказахъ см. у Муссаѳин: Sulla leggenda del legno della Croce.

или о ели (πεύκη=пегга), пальмѣ и кипарисѣ, какъ нашъ духовный стихъ поминаетъ про кипарисъ, ель и кедръ. Онѣ представляютъ наконецъ особенности, еще незамѣченныя въ славяно-русскихъ крестныхъ сказаніяхъ, но несомнѣнно знакомыя нашей литературной старинѣ, на сколько позволено заключать изъ указаній нашихъ духовныхъ стиховъ и былинъ. Такъ напр. у Готфрида изъ Витербо, въ *Legenda aurea* и др., послѣднее изъ райскихъ деревьевъ найдено не въ Эдемѣ, а на Ливанѣ; оттого его могли назвать выросшимъ на Ливанѣ, ливанскимъ, λεβανίτις=леванитовымъ. Это и есть леванитовъ крестъ; по общему повѣрью, на этомъ именно деревѣ распяли Христа: и «распеше Христа на дрѣве, иже отъ главы адамови израсте», что объясняетъ извѣстную символику распятія, у подножія котораго помѣщаютъ обыкновенно мертвую голову. Средневѣковая фантазія вносила такимъ образомъ въ исторію своеобразную идею единства, связывая повѣсть грѣхопаденія съ повѣстью искупленія, Эдемъ съ Голгоою, дѣлая изъ дерева, которое было поводомъ къ грѣху перваго человѣка, орудіе его спасенія. Глубинный стихъ, или лучше апокрифическій текстъ, легшій въ его основу, вводитъ въ эту связь новый моментъ, очевидно подъ вліяніемъ иновѣрныхъ представленій, которыя мы изучаемъ: образъ райскаго дерева, ставшаго крестомъ, онъ переноситъ съ Голгооы на Фаворъ: «на нее (иначе: на Сорочинскую гору, Безс. Бал. II, № 90) выпадаетъ Глубинная книга, «ко честной главѣ ко Адамовой», «у чуднаго креста леванитова»; въ былинахъ о смерти Василья Буслаева «пуста-голова, чловѣчья кость», лежащая на Фаворъ-горѣ (или Сорочинской)—также Адамова голова, и весь рассказъ о смерти внушенъ заключеніемъ русскаго апокрифа о крестномъ дрѣвѣ, гдѣ говорится, что Соломонъ нашелъ Адамову голову, которую, по громадной величинѣ, отрокъ его принялъ за камень или пещеру. Василій Буслаевъ, встрѣтивъ на дорогѣ пустую голову, пнулъ ее прочь; она провѣщилась чловѣчьимъ голосомъ и напроначала смерть, которую онъ и находитъ, скача вдоль черезъ высокій камень, очутившійся на мѣстѣ головы. (Рыби. I, 60; II, 33; III, 40; Бир. вып. 5, 4).

Всего характернѣе это смѣшеніе Голгооы съ Фаворомъ въ бѣлорусской редакціи стиха о Глубинной книгѣ: I. Христось не только преобразился на Фаворѣ, но и «на распятіи былъ»:

И тькла руда на кореніицу
Со яво руды кора выросла,
И брали кору по всімъ попамъ,
По всімъ попамъ по поповичамъ,
По всімъ царквамъ по царковачкамъ

(Вар. 233)

Это опять тотъ же символизмъ, привязавшійся къ легендѣ о крестномъ древѣ уже въ понятіяхъ Тертуліана (*Serm. contra Marcion. l. II c. IV*) и бл. Августина (*serm. 71: de tempore*): кровь Спасителя не только искупляла человѣчество, но и образно смывала грѣхъ прародителя, капающа на его голову, которая представлялась лежащей у подножія креста. Остается непонятнымъ только загадочное растеніе, вырастающее отъ божественной крови. Кора духовнаго стиха, очевидно испорчено, либо замѣнило какое нибудь другое названіе. Въ одной греческой легендѣ о нахожденіи честнаго Креста ¹⁾ рассказывается, что на мѣстѣ, гдѣ Евреи умышленно закопали крестъ Спасителя, выросла трава, пахучая и врачующая: врачи зовутъ ее *ωχιμον* а народъ *βασιλικόν*. Это *osimum basilicum*, нашъ базиликъ, душики, малороссійскіе васильки, которые въ народной русской обрядности до сихъ поръ связаны съ культомъ креста: ихъ кладутъ въ церквахъ подъ распятіе, дѣлаютъ ихъ нѣхъ кропило, откуда, можетъ быть, и самое названіе кропила—василокъ. Ихъ въ самомъ дѣлѣ берутъ «по попамъ, по поповичамъ, по церквамъ по церковачкамъ». Это одинъ изъ хорошихъ обрашковъ того, какъ литературное содержаніе легенды можетъ не только переходить въ обрядъ, но и становится неотъемлемою принадлежностью народно поэтическихъ воззрѣній. Другая сторона народнаго творчества раскрывается намъ въ судьбахъ леванитова креста: я говорю о томъ явленіи, что чѣмъ далѣе въ обращеніи, тѣмъ болѣе обезличивается первоначально конкретный образъ, исчезаетъ его историческое и мѣстное приуроченіе, онъ становится общимъ мѣстомъ, изъ собственнаго имени нарицательнымъ. Въ Глубинной книгѣ, въ намекахъ былинны о Василѣ Буслаевѣ, отношенія леванитова креста къ Та-

¹⁾ См. Jac. Gretseri etc. - Opera omnia. Ratisbonae 1734, t. II, стр. 430.

вору и крестной легендѣ еще ясны; въ отрывкахъ не то былины, не то духовнаго стиха, напечатанныхъ съ сборникѣ Кириши Данилова (стр. 387) «чуденъ крестъ Леванидовскій», является какъ нѣчто опредѣленное, рядомъ съ глубокими омутами днѣпровскими и высокими горами Сорочинскими. На Сорочинской же горѣ (т. е. Фаворѣ) находится онъ и въ былинѣ о Михайлѣ Потыкѣ (Рыбн. IV: № 12, стр. 61—62). Но уже въ стихѣ о сорока каликахъ (Безс. Бал. I № 4, стр. 14) онъ очутился подъ Биевомъ, кругомъ него становятся калики; съ переходомъ его изъ духовныхъ стиховъ въ былины онъ показывается на всѣхъ богатырскихъ розстаняхъ (Рыбн. I стр. 47, 55; II, 39, 72, 185, 352 и др.); около него на Почай рѣкѣ стоятъ терема Чурилы Оплениковича (ib. I № 45 стр. 266; III № 24 стр. 122). Самое значеніе эпитета до того забыто, что являются даже луга Леванидовы (Кири. вып. III стр. 34, 36, 37) и книга Леванидова (Рыбн. I № 29 стр. 174; сл. III № 37, стр. 222: евангеліе). Леванидовъ крестъ утратилъ всякое спеціальное значеніе и сталъ синонимомъ креста, распятія вообще. Такимъ является онъ напр. въ житіи Филиппа Ираискаго. Рассказывается про святаго, что вѣхалъ онъ по рѣкѣ Выгѣ, и сойдя съ плота, «пошелъ въ гору, гдѣ ему ангелъ Господень исповѣдалъ и благовѣстилъ, къ Леванидову кресту надъ Лужаномъ озеромъ... И створилъ пришествіе къ кресту къ Леванидову, и нача ся Христу молити подъ крестомъ Леванидовымъ по благовѣствованію ангела Господня, и преклонъ колѣни, и нача ся молити Христу»¹⁾. Разумѣется, вѣроятно, простое распятіе, можетъ быть съ адамовой головой у подножья, заимствованной изъ легенды о райскомъ дрѣвѣ.

Перейдемъ теперь къ слѣдующимъ вопросамъ и отвѣтамъ духовнаго стиха: они вводятъ насъ цѣликомъ въ область отреченной легенды о Соломонѣ.

Нѣкоторые изъ нихъ напр. о птицѣ Страшилѣ и звѣрѣ Индривѣ (инорогѣ), могутъ быть объяснены лишь впоследствии, когда мы ближе познакомимся съ составомъ апокрифа. Пока обра-

¹⁾ Ключевскій, Древне-русскія житія святыхъ. Москва. 1871, стр. 74, прим. 2.

тисся къ содержанію вѣщихъ сновъ, вставленныхъ въ большую часть редакцій Глубинной книги. Ихъ объясненіе мы найдемъ въ томъ же источникѣ.

1. Сонъ о правдѣ и кривдѣ.

Возговорилъ Володиміръ князь,
Володиміръ князь Володиміровичъ:
Ой ты гой еси, премудрый царь,
Премудрый царь, Давыдъ Ессеевичъ!
Мнѣ ночесь, сударь, мало спалось,
Мнѣ во снѣ много видѣлось:
Кабы съ той страны со восточной,
А съ другой страны съ полуденной,
Кабы два звѣря собиралися,
Кабы два лютые собѣгалися,
Промежду собой дрались билися,
Одинъ одного звѣрь одолѣть хочеть.
Возговорилъ премудрый царь,
Премудрый царь Давыдъ Ессеевичъ:
Это не два звѣря собиралися,
Не два лютые собѣгалися,
Это Кривда съ Правдой соходилася,
Промежду собой бились-дрались;
Кривда Правду одолѣть хочеть;
Правда Кривду переспорила.
Правда пошла на небеса,
Къ самому Христу, Царю Небесному;
А Кривда пошла у насъ вся по всей землѣ,
По всей землѣ по Свѣтъ-Руской,
По всему народу христіанскому.
Отъ Кривды земля восколебалася ¹⁾.

Въ иныхъ стихахъ звѣри являются бѣлымъ и сѣрымъ зайцемъ:

Кабы бѣлой заецъ, кабы сѣрой заецъ,
Кабы бѣлой заецъ одолѣть хочеть ²⁾?

¹⁾ № 82, сл. 84, 86, 87.

²⁾ № 76.

Какъ бы сърой бѣлаго приодолѣлъ:

Бѣлъ пошелъ во чисто поле,

А съръ пошелъ во темны лѣса ¹⁾,

или вмѣсто ихъ выступаютъ два юноши ²⁾: толкованіе во всѣхъ случаяхъ одно и тоже; иногда аллегорическіе образы отсутствуютъ и во снѣ представляется

Будто Кривда съ Правдой побивалася,

Будто Кривда Правду одолѣть хочеть ³⁾

Апологъ о Правдѣ и Кривдѣ встрѣтился намъ уже въ сказаніяхъ о Соломонѣ ⁴⁾ и мы не разъ указывали на его дуалистическій характеръ, на его связь съ иранскими представленіями о святости правды, удалившейся на небо въ образѣ птицы, когда Джемшидъ позволилъ себѣ ложное слово; наконецъ на появленіе его въ народныхъ легендахъ и новеллахъ, почерпавшихъ свои мотивы въ отреченной литературѣ. Грѣховная сила кривды остается царить на землѣ, которая по понятіямъ дуалистовъ находится подъ властью демона; Правда удалена на небо, въ духовное царство добраго бога. Позднѣе съ православной точки зрѣнія первоначально дуалистическій смыслъ аполога былъ понятъ иначе: вознесеніе правды не небо, «къ самому Христу, царю Небесному», представляется ея побѣдой; въ старинныхъ русскихъ изображеніяхъ Страшнаго Суда можно видѣть, какъ «Правда Кривду стрѣляетъ, и Кривда пала со страхомъ» ⁵⁾ Въ апологъ соломоновской легенды такое толкованіе не замѣтно. Въ этомъ отношеніи интересно, что въ Бесѣдѣ трехъ святителей, составленной, какъ мы замѣтили, по образцу древнѣйшихъ Вопросовъ Іоанна, встрѣчается таже загадка въ формѣ, сохраненной Соломоновскимъ сказаніемъ: «Вопросъ: Что есть бѣлъ щить, а на бѣлѣ щить заяць бѣлъ: и прилетѣ сова и взя зайца, а сама ту сяде? Отвѣтъ: Бѣлъ щить есть свѣтъ, а заяць правда, а сова кривда» ⁶⁾. Замѣтимъ

¹⁾ № 81; сл. № 80.

²⁾ № 83.

³⁾ № 78, сл. №№ 77 и 88.

⁴⁾ См. стр. 91—92 и 162.

⁵⁾ Буслаевъ. Истор. Оч. II, 151.

⁶⁾ Ib., стр. 20 (1); въ текстахъ Бесѣды, изданныхъ Тихонравовымъ (Памятн. II, 429—438), этого эпизода нѣтъ.

наконецъ, что романъ о Мерлинѣ, въ основѣ котораго мы откроемъ апокрифическія данныя о Соломонѣ и Китоврасѣ, также начинается видѣніемъ о борьбѣ двухъ звѣрей: борятся красный и бѣлый драконы, какъ здѣсь бѣлый и сѣрый заяцъ; когда одинъ одолѣлъ другаго, также дается аллегорическое толкованіе, съ тою разницею, что Правда и Кривда замѣнены другими историческими мотивами, сообразно съ содержаніемъ самого романа.

2. Сонъ о дѣревѣ ¹⁾. Говоритъ царь Волонтоманъ (Владиміръ, Володь и т. д.) Давиду:

Мнѣ царю Волонтоману
Мало спалось, много во снѣ видѣлось;
Какъ въ моемъ ли было зеленомъ саду
Выросло деревцо сахарное,
Изъ далеча изъ чиста поля
Прилетала пташечка малешечка,
Садилась на деревцо сахарное,
Распущала перья до сырой земли:
Ужъ ты можешь ли, царь, про то вѣдати?

Имъ отвѣтъ держалъ премудрый царь:
— Какъ тебѣ царю Волонтоману
Мало спалось, грозно во снѣ видѣлось,
Въ твоемъ ли было зеленомъ саду
Выросло деревцо сахарное:
У твоей царицы благовѣрныя
Народится дочь Саламидія (Соломонида, Саламанида,
Саломонидія);
Изъ далеча изъ чиста поля
Прилетала пташечка малешечка,

¹⁾ Безсонова, Калѣки, вып. II, № 81; Варенцова. Дух. Ст., стр. 29; Рыбникова, Пѣсни. III, № 55, стр. 295, и № 54, стр. 294 (отрывокъ Повѣсти о святомъ градѣ Іерусалимѣ); Буслаевъ, Истор. Оч. I, стр. 461 — 63 (Повѣсть града Іерусалима), и Пам стар. русск. лит. II, стр. 307 — 8 (та же повѣсть по тому же списку). Я уже сказалъ въ текстѣ, что считаю такъ-называемую Іерусалимскую Бесѣду прозаическимъ пересказомъ и вмѣстѣ видоизмѣненіемъ стиха о Глубинной лавгѣ.

Сиди́лась на деревцо сахарное,
Распу́щала перья до сырой земли:
Какъ моя царица благовѣрная
Родитъ сына Саломона,
А этому сыну моему
На той дочери женату быть.

«Бесѣда Іерусалимская», хотя въ этомъ мѣстѣ перепутанная, дополняетъ это свидѣніе ¹⁾: древо кипарисъ серебряное кореніе— соборная и апостольская церковь Софїи Премудрости Божїа; по-верхъ того древа сидитъ птица кречетъ бѣлый—то у меня будетъ царь Соломонъ премудрый; а что на ногахъ у него колокольчикъ золотой, то у твоей царицы родится дочь Соломонида, а моему сыну Соломону у тебя на твоей дочери жениться и твоимъ царствомъ ему владѣть будетъ. Буслаевъ сравниваетъ содержаніе этого сна съ загадкой о деревѣ, которую въ русскихъ повѣстьяхъ о дѣтствѣ Соломона задаетъ Давидъ своему пока неизнанному сыну ²⁾; имя Соломоніи относитъ насъ, съ другой стороны, къ тому же соломоновскому циклу: въ продолженіи тѣхъ же повѣстей, приводимомъ далѣе, такъ именно (Соломонида, Соломони-ха) зовется жена Соломона, которую похищаетъ его супротивникъ; она и тамъ названа дочерью Волотомана (рпк. Вотоломона). Волоть, Волотомонъ—исполинь, поставленъ народнымъ пересказомъ вмѣсто какого нибудь другаго имени, подобно тому какъ Кентавръ искажился въ Китовраса. Послѣ того, что мы сказали о происхожденіи послѣдняго, мы не можемъ согласиться съ мнѣніемъ г. Буслаева ³⁾, будто Волоть и Китоврасъ герои какого-то народно эпическаго разсказа, чудовищные оборотни, «съ которыми вели борьбу какіе то свѣтлые боги или герои, впоследствии переименованные въ Давида и Соломона». Мы считаемъ обратный переходъ единственно возможнымъ.

Мы ограничились, по необходимости, лишь краткимъ разборомъ стиха о Глубинной книгѣ; но и такое поверхностное знакомство съ его составомъ могло убѣдить насъ, что не только въ его со-

¹⁾ По возстановленію Буслаева. Истор. Оч. I, стр. 458—9.

²⁾ См. выше стр. 59 и Буслаевъ ib.

³⁾ Буслаевъ ib., 459.

держаніе вошло много богомильскихъ апокрифовъ (Іоаннова книга, Сказаніе о крестномъ древѣ, о Соломонѣ и Кытоврасѣ, Видѣніе Исаяи и т. п.), но что и весь замыселъ и расположеніе частей отразили на себѣ древнюю книгу Іоанна, столь любимую богомилами. Послѣ этого мы можемъ спросить себя, не были-ли еретическія глубинныя, т. е. сокровенныя, тайныя, отреченныя книги, въ чтеніи которыхъ духовенство обвиняло Аврааміа (Смоленскаго¹⁾), знаменитымъ апокрифомъ, извѣстнымъ у западныхъ катаровъ подъ названіемъ *Secretum*? Отреченная книга Глубина, цитуемая Пыпинимъ²⁾, довольно близко отвѣчаетъ этому названію. Знакомство Аврааміа съ матеріаломъ отреченныхъ сказаній обнаруживается пристрастіемъ его къ нѣкоторымъ иконописнымъ сюжетамъ, въ родѣ воздушныхъ мытарствъ, изображенія страшнаго суда и т. п. Такимъ образомъ, извѣстность на Руси богомильской Іоанновой книги пришлось-бы отнести къ довольно раннему времени, во всякомъ случаѣ ранѣе XIII вѣка, когда жилъ и дѣйствовалъ Авраамій (около 1220 г.). Надо только помнить промежутки пяти съ половиной столѣтій и видоизмѣняющее дѣйствіе народнаго пересказа, чтобы понять, какимъ образомъ Глубинная книга могла преобразиться въ нынѣшній народный стихъ. Въ сожалѣнію мы не можемъ прослѣдить съ достаточною достовѣрностью пути этого перехода; рядомъ съ вліяніемъ грамотѣевъ необходимо, вѣжется, допустить и болѣе живую устную передачу. Наши калки переходіе, главные носители духовныхъ стиховъ, такъ странно напоминаютъ богомильскихъ странствующихъ проповѣдниковъ! Мы знаемъ, въ какомъ почетѣ былъ у послѣднихъ ап. Іоаннъ; калки ведутъ отъ него свое начало, со дня Вознесенія—что опять напоминаетъ первыя строки Вопросовъ Іоанна:

¹⁾ См. Житіе преподобнаго Аврааміа Смоленскаго, написанное ученикомъ его Евреюмъ (между 1224—1237 годами), въ Православномъ Собесѣдникѣ за 1858 г. Ноябрь, стр. 372—3.

²⁾ Отеч. Записки 1857, VII (Критика и библиографія, стр. 8). — Въ одномъ индексѣ XVII вѣка (рукс. Соейской библ. № 1519) Глубина стоитъ въ числѣ книгъ, разрѣшенныхъ для чтенія, но рядомъ съ Гранографомъ и Родословіемъ, Висеромъ, Кривницей, Маргаритомъ, Жемчугомъ и Пчелой. Къ числу дозволенныхъ книгъ отнесены также «Варламъ Іасаеъ» и «Даниилъ Странникъ».

Какъ вознесся Христось на небеса,
Росплакалась нищяя братья,
Росплакались бѣдные-убогіе, слѣпые и хромые:
Ужь ты истинный Христось, Царь Небесный!
Чѣмъ мы будемъ бѣдные питаться?
Чѣмъ мы будемъ бѣдные одѣваться, обуваться?

Христось сулитъ имъ золотую гору, медвяную рѣку, но Иванъ Богословъ уговариваетъ его не дѣлать этого: все это у нихъ—

Сильные богатые отнимуть:
Ты дай имъ свое святое имя:
Тебя будутъ поминати,
Тебя будутъ величати,—
Будутъ они сыты да и пьяны,
Будутъ и обуты и одѣты ¹⁾).

Какъ теперь, съ обращеніемъ нашихъ каликъ въ настоящихъ нищихъ ²⁾, сытые и пьяные понимаютъ въ реальномъ значеніи слова, такъ отвлеченно понимались они въ началѣ, что и теперь еще ясно изъ контекста стиха: дѣло идетъ о питаніи словомъ Божиимъ, именовъ Христовымъ. Заповѣди нашихъ каликъ:

А въ томъ-то вѣдь заповѣдь положена:
Ето украдетъ, или кто солжетъ,
Али кто пустится на женской блудъ и т. д. ³⁾,

отвѣчаютъ главнымъ завѣтамъ богомильскихъ «совершенныхъ» людей, съ содержаніемъ которыхъ мы уже познакомились. Эти три заповѣди опредѣляются, по нашему мнѣнію, и темы старшихъ, основныхъ стиховъ: Иосифъ прекрасный былъ символомъ плотскаго воздержанія, Иосафъ—добровольнаго нищенства и т. д. Позднѣе къ нимъ присоединились другіе сюжеты легендарнаго характера, менѣе отвѣчавшіе основному направленію калич-

¹⁾ Безсоновъ, Калѣки, вып. I, № 1. Сл. №№ 2 и 3 (сводн. стихъ).

²⁾ По лѣтописцу Переяславля Суздальскаго (изд. князя Оболенскаго, стр. 34) во Владиміровомъ уставѣ калики перечисляются вмѣстѣ съ хромыми и слѣпыми, но отдѣльно отъ нихъ. Сл. Макарія, Исторія русск. церкви. I, прим. 236 (стр. 267—8).

³⁾ Безсоновъ, ib. I, № 4.

его стиха и болѣе складу народныхъ былинъ: такъ начали пѣть о Егоріи Храбромъ, о Федорѣ Тиронѣ. Но мы еще не кончили сближенія: богомильскіе совершители, perfecti, отказывались отъ мірскихъ благъ, называя себя Христовыми убогими; ихъ жалкій видъ поражалъ современниковъ:

Est Patharistis

Visio tristis,

Vox lacrimosa.

Постоянный эпитетъ нашихъ каликъ: нищая братія, убогіе люди, бѣдные убогіе. — Калики странствуютъ вмѣстѣ, толпами; богомильскіе странники ходятъ всегда вдвоемъ, а иногда и болѣе: въ началѣ XII в., при епископѣ Василіи, богомильская церковь въ Константинополѣ считала двѣнадцать старшинъ, называвшихъ себя апостолами; объ австрійскихъ катарахъ начала XIV в. мы знаемъ, что у нихъ также было двѣнадцать апостоловъ, обходящихся каждый годъ Германію, распространяя въ народѣ свою ересь; они избирали изъ себя двухъ старшихъ, наибольшихъ (duos seniores): рассказывали, что они разъ въ году бывають въ раю, гдѣ бесѣдуютъ съ Энохомъ и Ильей¹⁾. Это, вѣроятно, одна изъ обычныхъ богомильскихъ басенъ, которую я привожу въ связь

¹⁾ Рачкій, 1. с., X, 186, прим. 5; Hahn, Geschichte d. neuromanichäischen Ketzler, 405 — 6, прим. 5. Не стоитъ ли съ этимъ хожденіемъ еретическихъ проповѣдниковъ — распространеніе апокрифа, известнаго у насъ подъ названіемъ «обиходи и ученія апостольскія» (Святосл. Сборн.), *períodos kai didachai tōn apostōlōn* (Anast.), *tōn apostōlōn períodos, en aís períeichonto Práxeis Pétrou, 'Iωάννου, 'Ανδρέου, Θεομά, πάλου* (Phot. Bibl. cod. 114). Фотій приписываетъ составленіе этихъ обходовъ или двѣнній манихейцу Левкію Харину. Это интересно по отношенію къ глоссѣ, присоединяемой обыкновенно въ русскихъ индексахъ въ объясненіе «обходовъ апостольскихъ»: «что приходили (апостолы) ко граду, обрѣтоша чловѣка орюща волю и просиша хлѣба, онъ же иде въ градъ хлѣба ради, апостолы же безъ него взоравше ниву и насѣявше, и приде съ хлѣбы и обрѣте пшевицу зрълу». Отреченная статья, отвѣчающая этой глоссѣ, напечатана въ собраніи Тихонравова (Пам. отреч. русск. лит. II, стр. 5—10) подъ заглавіемъ: Хожденіе апостоловъ Петра, Андрея, Матѳея, Руфа и Александра. Это — переводъ отрывка изъ *Práxeis tōn áγιων ἀποστόλων Pétrou kai 'Ανδρέου*, напечатаннаго Тишендорфомъ въ приложеніи къ его *Arosalurses aroscurphae* (Lipsiae 1866), стр. 161—167.

съ извѣстнымъ апокрифомъ «обиходовъ апостольскихъ». Можно предположить, что онъ распространялся по слѣдамъ ереси и главнымъ образомъ далъ сюжетъ многочисленнымъ народнымъ легендамъ о земномъ хожденіи Спасителя и его учениковъ ¹⁾.— Наши калики, отправляясь въ путь, также выбираютъ изъ себя «большаго атамана» ²⁾, а каликъ, посѣтившихъ сидня Илью, одна редакція былины (Рыбн. III № 5) прямо называетъ Христомъ и двумя апостолами.— Еретическія пѣсни, приписываемыя западнымъ катарамъ, которымъ они научали даже дѣтей, напоминаютъ намъ стихи, полные отреченнаго содержанія. Сходство распространяется, наконецъ, и на внѣшній обликъ ³⁾: кожаной сумѣ, всегда висѣвшей черезъ плечо богомильскаго совершителя, съ евангеліемъ внутри — откуда пошло одно изъ названій секты: *φουνδαίται, φουνδαγιαίται* (отъ *funda*=*сгүмена, ventrale, torba*) ⁴⁾, отвѣчаетъ извѣстная сумка нашихъ каликъ и книга, которую вынимаетъ изъ нея Басьянъ сынъ Михайловичъ:

Втаноры молодой Басьянъ сынъ Михайловичъ
Вынималъ изъ сумы книжку свою ⁵⁾.

Подъ вліяніемъ яркаго былиннаго стиля, не жалѣющаго красокъ, сумочки стади «рыта бархата» или «хущатай камки» ⁶⁾, точно также какъ аллегорическій камень вѣры, спасающій Иосафата царевича, обратился въ диковинный камень самосвѣтъ:

Оны день идутъ по красному по солнышку,
А въ ночь идутъ по самосвѣтному по камешку ⁷⁾.

¹⁾ Сл. Benfey, *Pantschatantri*. I, стр. 497.

²⁾ Безсоновъ, *ib.*, I, № 4.

³⁾ О костюмѣ каликъ, кромѣ стиховъ и былинь, указанныхъ ниже, смотри вообще былины о Михайлѣ Потыкѣ у Рыбникова, I, II и IV; объ Ильѣ, *ib.* I, № 17, III, №№ 7—9 и др.

⁴⁾ Рачкій, VII, 106, прим.; Sophocles, *Glossary of later und byzantine greek* (London, Trübner, 1860): *φουνδα, φουντα* = *funda, tassel; φουνδαίτος, φουνδαίτος* = *tasselled, furnished with a tassel*.

⁵⁾ Безсоновъ, I, № 4; Кирша Даниловъ въ Пѣсн. Кирѣвскаго, вып. III, стр. 99.

⁶⁾ Безсоновъ, *ib.*, № 6.

⁷⁾ *ib.*, № 4 (варіанты), и Рыбникова, Пѣсни I, № 40 и II, № 18. Сл. самосвѣтный камень въ приведенныхъ отрывкахъ повѣстей о Со-

Былинный эпосъ отразился также на богатырской силѣ каликъ, на ихъ зычномъ голосѣ, отъ котораго дрожить мать сыра-земли, съ деревь вершины попадали. Они зовутся «дородными», «удалыми добрыми молодцами». Но это уже позднее перерожденіе, которое началось не позже XIV вѣка—если судить по договорной грамотѣ Михаила Тверскаго (1316 г.), гдѣ калика Юрій является въ числѣ тальщиковъ, т. е. заложниковъ, и по разсказу псковскаго лѣтописца подѣ 1341 годомъ о томъ, какъ калика Барпъ Даниловичъ повелѣ на пѣмцевъ молодыхъ псковичей. Въ XII в. въ запискахъ игумена Данила (около 1114 г.) калики еще являются въ старомъ значеніи странниковъ, пришельцевъ¹⁾. Новгородскій архіепископъ Василій носилъ въ міру имя Григорія Калики, т. е. паломника: онъ, дѣйствительно, ходилъ въ Палестину, былъ на берегахъ Иордана, видѣлъ финиковыя пальмы, насажденныя Иисусомъ Христомъ, и врата Иерусалима, не разверзающіяся съ тѣхъ поръ, какъ затворилъ ихъ Спаситель. Ставъ архіепископомъ, онъ сохраняетъ тоже пристрастіе къ отреченнымъ легендамъ въ своемъ посланіи къ тверскому епископу Ѳеодору «о земномъ раѣ» и въ апокрифическихъ изображеніяхъ на вратахъ Софійскаго собора; въ посланіи онъ приводитъ дословно первые стихи каличейскаго Адамова плача.—Духовные стихи отразили въ себѣ и это представленіе каликъ — странниками къ святымъ и ѣстамъ; но это представленіе также позднѣйшее: первые калики приходили къ намъ съ византійско-болгарскаго юга, въ то время центра богомильской проповѣди. На это указываютъ не только шляпки земли греческой²⁾, но и тотъ чудовищный

ломонъ, въ рксп. Александрии («камень свѣтель, яко солнце сіяеть въ нощи», у Пыпина, Очеркъ, стр. 30) и сказкѣ объ Акирѣ («царь же Синографъ..... толко взялъ единъ драгой камень, ему же исть цѣны: свѣтитъ во дни и въ нощи, аки свѣтъ». Памяти. стар. русск. лит. II, стр. 364).

¹⁾ Срезневскій, Русскіе калики древняго времени, въ Зап. Имп. Акад. Наукъ, т. I, кн. 2 (1862), стр. 187—8, съ ссылкой на Ц. Сл. С. Востокова, приводящаго подѣ словомъ калика отрывокъ изъ одного списка Данилова Хожденія (какого вѣка?): «И ту опочиваютъ калики». Въ изданіи Норова: Путешествіе игумена Данила, стр. 15, этого разночтенія я не встрѣтилъ.

²⁾ Рыбникова, Пѣсни. I, № 15, 36, 39; Безсоновъ, Калѣвки. I, 5; Кирѣевск. Р. П. II, 72; IV, 19 и 23.

колпакъ-колоколъ на головѣ старчища-пилигримища (пилигримище)¹⁾, который мѣряется въ Новгородѣ съ Васильемъ Буслаевымъ и оживляетъ Михайла Потяка. И. И. Срезневскій²⁾ сблизилъ этотъ загадочный колоколъ съ сроса, каппой западныхъ пилигримовъ: «это-то слово сроса, въ передѣлкѣ на русскій ладъ, колоколъ, соответствующей чешской передѣлкѣ klakol, въ значеніи верхней неразрѣзной одежды, есть тотъ колоколъ, о которомъ говорятъ пересказчики былины о Васильѣ Буслаевичѣ, какъ о колоколѣ звенящемъ. Употребленіе этого слова въ былинѣ, хотя и неправильное, доказываетъ, что когда-то оно было у насъ употребляемо и въ значеніи одежды. Вѣроятно, оно зашло и къ намъ, также какъ къ чехамъ, съ сѣвера, и, судя потому, что въ пересказахъ былины оторвано отъ своего настоящаго смысла, употребляемо было только въ древности и, можетъ быть, не долго»³⁾. Сближеніе названія нашихъ каликъ съ калигами, сандаліями (caligae, calicae) западныхъ богомольцевъ⁴⁾ должно вести къ тому же заключенію, что крута нашихъ древнихъ каликъ «была не чисто русская, а общая западно-европейская»⁵⁾. Противъ этого можно замѣтить, что калига, калика, встрѣчающееся въ значеніи обуви уже у игумена Даниила⁶⁾ и у него же въ смыслѣ странника, могло пройти къ намъ отъ латинскаго caliga при посредствѣ Византіи, гдѣ оно дало цѣлый рядъ словопроизведеній: *καλίγιον, καλίγιον, καλίγιον, καλίγιον, καλίγιος, καλίγιος, καλίγιος*⁷⁾. Что до каппы-колокола, то необходимо замѣтить, что она выродилась изъ древне-римскаго cuscillus или cuscillio, откуда пошло съ

¹⁾ Рыбникова, Пѣсни. I, №№ 38 (стр. 232 — 3), 55, 56 и 57; II, № 16 (стр. 76—7) и 17 (стр. 84—5); Калайдовича Др. Р. Ст. 80—1.

²⁾ Срезневскій, Русскіе калики, стр. 202—205; его же: Крута Каличь (изъ IV т. Изв. Имп. Арх. Общ. за 1862 г., стр. 13—16).

³⁾ Срезневскій, Русскіе калики, стр. 204.

⁴⁾ Ib., стр. 201.

⁵⁾ Срезневскій, Крута каличь, стр. 15.

⁶⁾ «И повелѣ ми выступити изъ калигъ, и введе мя босого въ гробъ Господень». Норовъ, Путешествіе игумена Даниила, стр. 140. Сл. Даля, Толковый Словарь: кáлигвы, кáличы, калики.

⁷⁾ См. у Sophocles, Glossary of later and byzantine greek. London, Trübner 1860.

одной стороны *sicillum* западныхъ монашествующихъ орденовъ¹⁾, съ другой—средне-греческое *κοκκοῦλιον*, которое Анна Коммена считаетъ особымъ отличіемъ византійскихъ богомиловъ: *ἡέκροικται δὲ τὸ κακὸν ὑπὸ τὸν μανδύαν καὶ τὸ κοκκοῦλιον*²⁾. Я полагаю, что это и есть коловозь, иначе шляпка земли греческой или колпакъ нашихъ каликъ. Виѣстѣ съ платьемъ византійскаго покроя и еретическими ученіями юга, они приносили съ собою память о путяхъ, которыми приходили въ Россію. На черномъ морѣ они могли слышать легенду о св. Климентѣ, какъ онъ былъ вверженъ въ море съ якоремъ на шеѣ и какъ на томъ самомъ мѣстѣ посреди водъ чудеснымъ образомъ явилась его гробница. Эту легенду они внесли въ свой стихъ о Глубинной книгѣ, гдѣ Окіянь — всѣмъ морямъ мати, потому что изъ него выходила церковь соборная, богомольная самого Климента, папы Римскаго:

Что во той во церкви во соборная
Стоить гробница на воздухахъ бѣла каменна,
Въ той гробницѣ бѣлокаменной
Починають мощи папа Римскаго
Папа римскаго, слава Клементьева³⁾.

Внесеніе этой подробности, можетъ быть, позднее, и выходитъ изъ сферы богомильскаго міросозерцанія. Интересно, во всякомъ случаѣ, что въ недавно открытой базиликѣ св. Климента въ Римѣ недалеко отъ фрески, изображающей гробницу святаго, помещена другая, содержаніе которой заимствовано изъ житія Алексія Божія чловѣка, столь популярнаго въ средѣ нашихъ духовныхъ пѣвцовъ⁴⁾.

Я не отрицаю, чтобы рядомъ съ этими вліяніями, направленіе которыхъ я старался указать, не было и другихъ однородныхъ съ ними, приходившихъ къ намъ съ запада. Новгородъ из-

¹⁾ Weis, *Kostümkunde. Geschichte der Tracht und des Geräthes im Mittelalter* (Stuttg. 1864), стр. 699.

²⁾ *Alexiad.*, lib., XV ed. Paris, p. 486.

³⁾ Везсоновъ, *Калѣки*, вып. 2-й, стр. 361 (сводный стихъ).

⁴⁾ Виноградскій, *Фрески подземной базилики св. Климента въ Римѣ* (Сборникъ на 1866 г., изд. Обществомъ древне-русскаго искусства при Московскомъ публичномъ музеѣ).

давна съ нимъ связанъ. Старчище Пилигримище новгородскихъ былинь не только непосредственно привязывается къ нѣмецкой формѣ pilgrim, но и напоминаетъ своею богатырскою мощью и легкимъ напыломъ комизма богатырскаго монаха Ильзана въ Rosen-garten'ъ, Guillaume d'Orange и Вальтера Аквитанскаго хроники новалезскаго монастыря. Сличите съ этимъ то обстоятельство, что когда смоленское духовенство обвиняло Аврааміа въ еретичествѣ и колдовствѣ, между прочимъ въ чтеніи богомильской Глубинной книги, онъ нашелъ между монашествующими сочувствіе лишь въ одномъ человѣкѣ, «прозваніе котораго обличаетъ въ немъ западное происхожденіе, именно въ Лукѣ прусинѣ»¹⁾.

Какъ бы ни отнеслись къ нашей гипотезѣ, я полагаю, всякій согласится съ общимъ результатомъ, что переходъ апокрифическихъ сказаній въ пѣсенное сознаніе народа могъ совершиться лишь въ такой полукнижной, полународной средѣ, какую въ наше время представляютъ калики переходіе, распѣвающіе духовные стихи у церковныхъ дверей, на распутьяхъ. Только признавъ такое средство, мы поймемъ, какимъ образомъ отреченная книга становилась легендой, сказкой, даже мѣстнымъ повѣрьемъ; какимъ образомъ апокрифъ Соломона, ходившій въ началѣ отдѣльной статьёй прежде, чѣмъ въ XV вѣкѣ редакціи нашей Палея приняли его въ свой составъ — могъ дать содержаніе стиху, принять форму былины и, съ другой стороны, перейти въ книжную мовѣсть и народную сказку, съ отдѣлами которыхъ мы уже успѣли познаться. Тотъ же переходъ того же сказанія можно наблюдать и на Западѣ, гдѣ оно отразилось въ эпизодахъ рыцарскаго романа и новеллѣ, и даже произвело цѣлый народно-поэтический циклъ, известный подъ названіемъ Соломона и Морольфа. Рядомъ съ нимъ выработался еще особый пересказъ того же отреченнаго мотива, гдѣ самое имя Соломона замѣнено другимъ, а имя его противника сдѣлалось жертвой народныхъ предилекцій, почему связь всего сказанія съ нашимъ апокрифомъ и не могла быть понята. На эту связь мнѣ хочется указать теперь же, прежде чѣмъ перейти въ одной изъ слѣдующихъ главъ къ разбору самаго памятника. Я имѣю въ

¹⁾ Буслевъ, Истор. Оч. II, 118.

виду легенду о Мерлинѣ, занимающую столь видное мѣсто въ романахъ Бруглаго Стола.

Изученіе этихъ романовъ слишкомъ долго привыкли считать удѣломъ кельтологовъ, находившихъ въ нихъ, съ точки зрѣнія завятаго патриотизма, народныя преданья и повѣрья кельтскаго племени, которому такимъ образомъ отдавалась въ средневѣковой романтикѣ первенствующая роль, не найденная имъ въ исторіи. Имена и лица, весь смыслъ событій и сказочные мотивы—все это въ романахъ круглаго стола было кельтское, такъ по крайней мѣрѣ толковалось, не безъ натяжекъ, не безъ насилуванія хронологіи и естественныхъ требованій исторической критики. Современными представителями этого экзегетическаго направленія являются Hersart de la Villemarqué и San Marte, Skene и Glennie. Въ послѣднее время нѣсколько авторитетныхъ голосовъ высказалось противъ этой крайности: я укажу только на Zupke, Holtzmann'a, Nash'a, Stephens'a, Wright'a, Arbois de Jubainville и др.; всего меньше она находитъ сочувствія въ Англии. Не смотря на это, кельтская гипотеза такъ прочно овладѣла научнымъ сознаніемъ, что къ ней и теперь продолжаютъ обращаться изслѣдователи разбираемаго нами романтическаго цикла (Дибрехтъ, Holland, Rénap, Quinet, Henri Martin, M. Sarrigié и др.). Находя въ обработкахъ сказаніе о Граль соединеннымъ съ сагой объ Артурѣ, Барчъ ¹⁾ заключаетъ изъ этого къ ихъ кельтской основѣ; Paulin Paris продолжаетъ говорить по поводу пересказанныхъ имъ романовъ круглаго стола о бретанскихъ преданьяхъ и пѣсняхъ, *lais*, въ которыхъ французскіе труверы, будто бы, почерпнули содержаніе своихъ рассказовъ ²⁾; при другомъ случаѣ мы узнаемъ о какой то особой традиціи галлобретонской церкви. ³⁾

Мы удерживаемъ въ этомъ мнѣніи лишь общее указаніе на религіозную, церковную традицію. Относительно по крайней мѣрѣ одной вѣтви романовъ круглаго стола большинство из-

¹⁾ Въ предисловіи къ Parzival'ю Вольфрама von Eschenbach, 1-^r Theil, стр. XXVI (Deutsche Classiker des Mittelalters, ed. Brockhaus, IX B).

²⁾ Paulin Paris, Les romans de la table ronde, тт. 1 и 2 (сколько вышло), *passim*, въ особенности предисловіе къ 1-му тому (1868 г.).

³⁾ *Ib.*, 1-^r vol., стр. 4.

слѣдователей согласно, что источника ея слѣдуетъ искать въ памятникѣ именно такого характера. Я говорю о романѣ святаго Граля, основанномъ, какъ извѣстно, на данныхъ Никодимова Евангелія, особенно его первой части. Тамъ разсказывается о послѣднихъ дняхъ земной жизни Спасителя, о его осужденіи евреями и крестной смерти; о томъ, какъ Іосифъ Аримаеѣйскій снялъ его со креста и положилъ въ своемъ склепѣ святое тѣло, за что евреи заключили его въ темницу. Здѣсь, по воскресеніи, является ему Христосъ и освобождаетъ его.—Уже въ XII столѣтіи, если не ранѣе, набожная фантазія распространила этотъ апокрифическій мотивъ. По взятіи Цесареи крестоносцами (1101 г.) нашли сосудъ изъ цѣльнаго смарагда (генуэзское *sacro catino*); повѣрье отождествило его съ чашей тайной вечери; подъ впечатлѣніемъ этой вѣсти, сохраненной Вильгельмомъ Тирскимъ, могли разсказывать, что Іосифъ не былъ чудеснымъ образомъ выведенъ изъ темницы, а наоборотъ, оставался въ ней долгіе годы, поддерживаемый чудеснымъ даромъ явившагося ему Спасителя: той самой чашей, которая послужила ему въ послѣдней трапезѣ, въ которую Іосифъ собралъ капли божественной крови, вокругъ которой будутъ совершаться въ позднѣйшихъ романахъ безконечныя чудеса. Такъ измѣненная, легенда никодимова евангелія могла быть записана, существовать, какъ особый апокрифъ; на нее то ссылаются романисты, указывая, какъ на свой источникъ, на великую книгу Граля, *Historia de Gradal*, на тайны Граля, при чемъ для нашего вопроса все равно, пошло ли названіе отъ чаши=*graal*¹⁾, ставшей центромъ въ этомъ видоизмѣненіи отреченной повѣсти, или отъ того, что самая повѣсть

¹⁾ Прежнія объясненія, вродѣ того, что *san greal*=*sang real* и т. п., оставлены. См. Grässe, *Die grossen Sagenkreise des Mittelalters*, стр. 135—138; *Joseph of Arimathie, otherwise called the Romance of the Seint Graal etc.* ed. by. W. W. Skeat, 1871, изд. early english Text-Society, §§. 16—17 предисловія. Полагаютъ, что *graal* произошло отъ *cratalis* (у Гелинанда: *gradalis*), произведеннаго отъ средневѣк. латин. *cratus*=*crater*, чаша; провансальская форма *grazal* (каталон. *greal*) подтверждаетъ эту этимологию. Въ послѣднее время G. Orpert предложилъ новое объясненіе загадочнаго слова: красный цвѣтъ чаши граля, его живительная и питательная сила—все

была внесена въ литургическую книгу, *graduale*, *gradale* = *graal*, *grael* ¹⁾). Разумѣется, подобныя ссылки средневѣковыхъ авторовъ на какой нибудь таинственный источникъ, какую нибудь латинскую хронику, попавшую имъ въ руки, чаще всего не имѣютъ никакой исторической цѣпности и лишь назначены возбудить интересъ читателя. Какъ бы то ни было, записанная или нѣтъ, легенда, надъ которой работали авторы романовъ о св. Гралѣ, была несомнѣнно апокрифическая и представляла нѣкоторыя своеобразныя черты, которыя и теперь можно возстановить изъ позднѣйшаго пересказа. Составителямъ ея было знакомо одно лишь евангеліе отъ Іоанна ²⁾). Извѣстно, что въ этомъ послѣднемъ ничего не говорится о тайной вечери, а только объ омовеніи ногъ; согласно съ этимъ въ легендѣ о Гралѣ, давшей сюжетъ роману Роберта де Вонопъ объ Іосифѣ Аримаеѣскомъ, святой чашей названъ не сосудъ, послужившій установленію таинства евхаристіи, а тотъ, въ которомъ Спаситель омылъ руки по совершеніи трапезы. Источники Вольфрама von Eschenbach и Wartburgkrieg'a даже совсѣмъ не знаютъ о сосудѣ, граль является у нихъ чудодѣйственнымъ камнемъ; въ валлійской *shablogi*, основанной на французскомъ источникѣ, онъ представляется блюдомъ, на которомъ лежить окровавленная голова. Чудное дѣйствіе граля на вѣрующихъ и избранныхъ, которыхъ онъ наполняетъ неизреченной сладостью, благоуханіемъ какихъ то невидимыхъ яствъ, также не имѣетъ ничего общаго съ строго христіанской догмой о таинствѣ причащенія и скорѣе относится къ разряду иновѣрныхъ представ-

это отождествляетъ его съ коралломъ, *coral*, къ которому будто бы приложена была этимологія отъ *cor* и *alere*, причемъ могло имѣться въ виду и названіе *corral*, *curiale* — дворъ капитула рыцарей Граля. Сл. G. Oppert, *Der Presbyter Johannes*, Berlin 1864: *Ueber die Ursprünge der Parzival und Gralsage* (сл. также изд. 2-е). Авторъ излагалъ недавно это мнѣніе въ засѣданіи лондонскаго филологическаго общества 17 марта 1871 г., причемъ президентъ общества, Гольдштюкеръ, поддерживалъ объясненіе, указавъ на древне-индусскія повѣрья о чудодѣйственной силѣ драгоценныхъ камней. См. *Athenaeum* за 1871 г., и о гралѣ вообще статью *San Marte: Graal*, въ *Ersch u. Gruber's Encyclop.* I Sect. 77 Th.

¹⁾ P. Paris, *Les romans de la Table ronde.* I, стр. 378—80.

²⁾ P. Paris, *ib.* I, 127, прим. 2.

лений. Необходимо предположить, что въ средѣ, гдѣ сложился нашъ апокрифическій рассказъ, евангеліе отъ Іоанна пользовалось особымъ уваженіемъ и евхаристія понималась не такъ, какъ учила господствующая церковь. Тотъ и другой признакъ представляются соединенными въ еретическомъ ученіи катаровъ, между которыми обращалось много апокрифовъ, въ числѣ другихъ, можетъ быть, и никодимово евангеліе. Вольфрамъ von Eschenbach, обработавшій въ своемъ Парцивалѣ одну вѣтвь сказаній о Гралѣ, прибавляетъ къ этому мѣстное указаніе: онъ называетъ своимъ источникомъ сказаніе - провансальца Guiot (Kyot), будто бы нашедшаго въ Толедо еврейскую книгу о Гралѣ, написанную язычникомъ Ffegetanis'омъ, изъ Соломонова рода. Подробности о Флегетанисѣ вѣроятно взяты Вольфрамомъ у Гіо, и принадлежать его измышленію; что до Гіо, то непровансальская форма имени заставляла до сихъ поръ предполагать въ этомъ мѣстѣ недосмотръ нѣмецкаго пересказчика: Гіо могъ быть только сѣвернымъ французомъ, его даже отождествляли съ Guiot de Provins, авторомъ известной библии (Bible Guiot), хотя кромѣ сходства имени ничто не вело къ такому сопоставленію. Барчъ снова возвращается къ показанію Вольфрама: имя Guiot могло принадлежать области смѣшанныхъ діалектовъ на границѣ сѣверной Франціи и провансальскаго юга; изъ нѣкоторыхъ мѣстъ у Вольфрама, гдѣ онъ прямо ссылается на Гіо, можно заключить, что Анжу было его родиной, или онъ тамъ часто вращался ¹⁾. И съ этой стороны мы приходимъ къ мѣстностямъ, гдѣ изстари преобладалъ катарскій элементъ.

Торжественная обстановка Граля въ романахъ, принадлежащихъ къ этому циклу, раскрываетъ другія, болѣе спеціальныя отношенія того же характера. Чудеса Граля таковы, что все грѣшное человечество не въ состояніи сдвинуть его съ мѣста, тогда какъ его подниметь-нѣжная женская рука; онъ дается не физической силѣ, а сердечной чистотѣ. Святая чаша хранится въ храмѣ, построенномъ на подобіе Соломонова; тамъ стерегутъ ее король и рыцари Граля; они отказались отъ плотской любви и вся-

¹⁾ Bartsch, l. c., стр. XXVIII—IX; Simrock, Parzival und Titurel (3-e. Aufl.), стр. 790.

кого порока, принесли обѣты дѣвственности, вѣрности, смиренія; Грааль даетъ имъ пищу, одежду и оружіе; кто посмотритъ на него, тотъ не умретъ въ теченіи недѣли; его постоянное созерцаніе давало вѣчную жизнь. Блюстители его составляли между собою родъ духовно-рыцарскаго братства; это обстоятельство, равно какъ названіе храмовниковъ (*templeise* у Вольфрама; норманд. форма была бы *templois*, отъ средневѣк. лат. *templensis*), которое носятъ защитники Граля, давно побудило изслѣдователей¹⁾ привести его легенду въ связь съ знаменитымъ орденомъ рыцарей храма (съ 1118 года). Ближе всего являлось предположеніе, что авторы романовъ о Гралѣ внесли въ нихъ многое изъ храмовнической символики, насколько она была имъ знакома. Но есть еще другая возможность объясненія, на которую я и указываю. Известно, что дѣло, начатое противъ ордена Филиппомъ Красивымъ, открыло въ его средѣ несомнѣнное присутствіе еретическихъ ученій, *hereses varios*²⁾, принесенныхъ съ востока. Разумѣется, далеко не все, раскрытое процессомъ, заслуживаетъ вѣрности; но, если даже вычесть многое, внушенное страхомъ или непониманіемъ и клеветой, обвиненіе въ ереси останется во всей силѣ. Hammer³⁾ сближалъ ее съ догмой гностиковъ и офитовъ; Mignard⁴⁾ съ иновѣрными толками манихеевъ и катаровъ. Последнее меня особенно интересуетъ. Изученіе актовъ самого процесса, доступныхъ теперь въ изданіи Мишле, убѣждаетъ меня,

¹⁾ Между прочими: Fauriel, *Hist. de la litterat. provençale*, II 439 — 40; San Marte, *Leben und Dichten Wolframs von Eschenbach*, II. — Gervinus, *Geschichte der deutschen Dichtung*, I, 386; Ferdinand Wolf, въ письмѣ къ Holland'у, напечатанномъ въ книгѣ послѣдняго: *Crestien von Troie*, стр. 208 - 9, прим. 1-е; Moland, *Origines litteraires de la France*, стр. 71; Bartsch, l. c. и др.

²⁾ *Procès des templiers*, publ. par Michelet, 2-*vv.*, 1841—51, т. I-й, стр. 2.

³⁾ Hammer, *Mysterium Baphometis revelatum*, въ *Fundgruben des Orients VI* (1819); его же: *Die Schuld der Templer*, въ *Denkschriften der kais. Ak. d. Wiss., phil. hist. Cl. VI-r Band* (1855, Wien).

⁴⁾ Mignard, *Suite de la monographie du coffret de M. le Duc de Blacas, ou preuves du manichéisme de l'ordre du temple*. Paris, 1853. Мы, къ сожалѣнію, не могли достать этой брошюры и пользовались указаніями Hammer'a, *Die Schuld etc.* (особенно стр. 183).

что богомилскій элементъ былъ однимъ изъ существенныхъ въ ихъ ереси. Уже самое первое требованіе отъ всякаго поступавшаго въ орденъ, чтобы онъ наругался надъ распятіемъ, напоминаетъ богомиловъ, отметавшихъ крестъ, какъ орудіе демоновъ, измыслившихъ его для смерти Спасителя. Отрицанію богомилами таинства, пресуществленія отвѣчалъ у храмовниковъ запретъ проносить при совершеніи евхаристіи слова: *hoc est enim corpus meum*¹⁾. Въ связи съ этимъ стоитъ особливое почитаніе, какимъ пользовался у тѣхъ и другихъ апостоль Іоаннъ и его евангеліе: первыми словами его евангелія начиналась обѣдня храмовниковъ, отступавшая въ этомъ случаѣ отъ римско-католическаго обихода. Какъ при богомилскомъ *consolamentum* посвященному вручался символическій поясъ изъ льна или шерсти (*filum, cordula*), чтобы носить его поверхъ рубашки или на голомъ тѣлѣ²⁾, такъ у храмовниковъ постоянно поминается *cordula* или *zona, de filo albo*, съ тѣмъ же назначеніемъ: она была символомъ цѣломудрія, *signum castitatis*³⁾. Цѣломудріе, безусловное воздержаніе отъ общенія съ другими поломъ, требовалось отъ храмовниковъ въ числѣ прочихъ обѣтовъ, совершенно въ духѣ богомилской аскезы. Это запрещеніе не только не исключало, но, понятое слишкомъ буквально, могло вызывать другія излишества, въ которыхъ не безъ основанія обвиняютъ рыцарей храма. Разумѣется, народное воображеніе и здѣсь постаралось сдѣлать картину какъ можно мрачнѣе. Знаменательно въ этомъ случаѣ, что одиѣ и тѣже обвиненія падаютъ на катаровъ и на тамплиеровъ: ихъ обвиняютъ въ тайномъ распутствѣ, въ ночныхъ сходбищахъ, гдѣ они будто бы поклоняются демону, который являлся имъ въ образѣ kota⁴⁾; известно, что это даже дало поводъ къ средневѣковой этимологіи:

¹⁾ Procès. I, 299, 303; II, 122, 155.

²⁾ Quoddam filum subtile lineum vel laneum pro habitu quem portat supra camisiam; cordulam cinctam ad carnem nudam subtus mammillas. См. Schmidt, Hist. et doctr. II, 127 (7).

³⁾ Procès. I, 267, и passim. Не знаемъ, откуда взялъ Hammer (Die Schuld etc., 186), что поясы были «vermuthlich grün», когда въ процессѣ они *de filo albo*.

⁴⁾ Procès. I, 91: Item quod adorabant quemdam catum, sibi in a congregatione apparentem quandoque; стр. 378 и passim.

Catari dicuntur a cato ¹⁾. Больше распространено было другое поверье, что тамплиеры на своих собраниях поклоняются демону в образѣ идола Варфомет. Говорили, что онъ имѣлъ видъ чело-вѣческой головы, которая изображается то краснаго цвѣта, то серебряная съ позолотой, съ однимъ, двумя и даже съ тремя лицами, съ серебряной или бѣлой бородой и въ баретѣ тамплиера. Его чествовали какъ божество, какъ Спасителя; онъ могъ обогатить человѣка; отъ него орденъ получаетъ всѣ блага; его силой земля производитъ растенія и деревья даютъ цвѣтъ ²⁾: Устраните отсюда фактъ поклоненія, во всякомъ случаѣ сомнительный, и вы встрѣтитесь съ богомильскимъ ученіемъ о демонѣ, какъ властителѣ міра и подателѣ земныхъ благъ, скорѣе всего вспомните чудесные дары Граля, который въ позднѣйшемъ вальдскомъ шапіогі является блюдомъ съ лежащей на немъ головою. Симрокъ ³⁾ считаетъ такое представленіе Граля древнѣйшимъ и видитъ въ головѣ — голову Іоанна Крестителя, приводя все сказаніе въ связь съ ученіемъ Македоньянъ и іудейской секты Мондеевъ или Іоанновыхъ христіанъ. Мы видимъ, наоборотъ, въ этой редакціи легенды позднѣйшее искаженіе мотива, совершившееся подъ вліяніемъ народнаго суевѣрія, которому давала пищу тайна, окружавшая ересь храмовниковъ. Оно-то смѣшало образы и дало смѣшенію демоническій колоритъ. Эта галлюцинація дѣйствуетъ заразительно и на самихъ подсудимыхъ: они сами начинаютъ убѣждаться въ дѣйствительности всего того, въ чемъ ихъ обвиняютъ. Одному изъ нихъ его наставникъ будто-бы объяснилъ, что это—голова одной изъ одиннадцати тысячъ дѣвъ; другому—

¹⁾ Schmidt, Hist. II, 151 (1); 277. — Подобное обвиненіе возводилось и на секту стединговъ (волость Стедингъ въ Ольденбургѣ), какъ видно изъ буллы Григорія IX отъ 1233 г. Интересно, что бременская хроника называетъ демона, которому они поклонялись, Асмодемъ. Можно предположить, что ново-манихейская ересь проникла въ стедингамъ изъ сосѣднихъ Нидерландовъ; но вѣроятнѣе всего, что самая секта вымышлена, и готовое обвиненіе являлось страшнымъ орудіемъ въ рукахъ епископа противъ непослушныхъ прихожанъ. См. Roskoff, Geschichte des Teufels 1869, 1-er Band, стр. 328—33.

²⁾ Procès. I, 92, 190—1, 399—400, 502; II, 193, 218, 240 и др.

³⁾ Simrock, Parzival und Titarel (3-e Aufl.), стр. 776—7.

что св. Петра или Блазій¹⁾; но многіе усумнились, что она скрывала что-то недоброе²⁾; одинъ показалъ, что самый видъ ея навелъ на него ужась — такъ страшна была фигура демона, d'un shafté³⁾. О ней сложилась одна изъ тѣхъ мрачныхъ легендъ, которыя, зарождаясь произвольно въ эпохи болѣзненнаго раздраженія мысли, выражаютъ не столько ея содержаніе, сколько общее настроеніе, какое-то необъяснимое чувство страха, овладѣвающее въ такія поры массаши. Мы и принимаемъ ее именно въ этомъ смыслѣ. Легенда, которая рассказывалась на судѣ⁴⁾, напоминаетъ завязкой рассказъ о Каллимахѣ, драматизированный Гросвитой. Какой-то Юліанъ, властитель Сидона, любилъ одну женщину; когда при жизни ему не удалось воспользоваться ея любовью, онъ проникъ къ ней въ гробницу, въ ночь послѣ ея смерти, и соединился съ нею. Невидимый голосъ велитъ ему снова придти на то же мѣсто, когда наступитъ пора рожденія: онъ найдетъ своего сына. Когда по прошествіи положеннаго времени онъ возвратился, онъ нашелъ при трупѣ человѣческую голову, и тотъ же голосъ сказалъ ему, чтобъ онъ берегъ ее, что отъ нея будетъ ему большое счастье. По другому сказанію онъ отрѣзалъ голову у мертвой: ее надо было держать закрытой, иначе, на что она ни взглянетъ, подвергнется разрушенію. Такъ разрушилъ онъ нѣсколько городовъ на Кипрѣ и уже отправлялся на кораблѣ, чтобы подвергнуть той же участи Царьградъ, какъ старую нянюку одолѣло любопытство; она тайно достала ключъ отъ ящика, гдѣ лежала голова, и лишь только открыла ее, какъ поднялась страшная буря, потопившая корабль. Съ этихъ поръ въ той части моря рыбы не водятся⁵⁾. О самомъ Юліанѣ рассказывалось потомъ, что онъ

¹⁾ Procès. I, 502; II, 218.

²⁾ Ib. I, 193, 240.

³⁾ Ib. I, 364.

⁴⁾ Ib. I, 645—8; II, 140, 223—4; сл. 238.

⁵⁾ Весь этотъ рассказъ извѣстенъ былъ уже въ XII—XIII в.; онъ находится у Walter'a Mapes, De Nugis Curialium Distinct. IV, cap. 12 (De autore Constantinopolitano fantastico) и въ Otia imperialia Гервасія изъ Tilbury (II Decisio XII), приуроченъ къ Константинополю или Кипру, какъ въ актахъ процесса, съ которыми сходится даже въ названіи того водоворота, куда попала заколдованная голова: «Et quia nomen erat virgini Satalia, vorago Sataliae nominatur et evi-

вступилъ въ орденъ храмовниковъ, пожертвовавъ въ него Сидонъ и всѣ свои имѣнія; что впоследствии перешелъ къ госпитальерамъ и умеръ бѣднякомъ въ монастырѣ св. Михаила de Clusa, на островѣ противъ Бейрута. На Бейрутѣ, Сирію, Сидонъ и Кипръ, на страны *ultra mare*, указываютъ почти всѣ свидѣтельства, собранныя на судѣ, какъ на области, гдѣ впервые возникли всѣ эти лжеученія. Слѣдующая легенда¹⁾ выражаетъ это довольно характерно, указывая вмѣстѣ съ тѣмъ на источники еретическаго дуализма, который противниковъ храма поражалъ исключительно одной стороною: признаніемъ демона. Это было давно и случилось по ту сторону моря, въ самомъ началѣ ордена: два всадника отъправлялись въ битву, сидя на одномъ конѣ. Передній поручилъ себя І. Христу, чтобы онъ помогъ ему выйти невредимымъ; второй — и это былъ самъ дьяволъ — поручилъ себя тому, чья помощь сильнѣе. Онъ и остался невредимъ и началъ глумиться надъ раненымъ товарищемъ, зачѣмъ тотъ молился І. Христу: «еслибы ты захотѣлъ раздѣлить мою вѣру, сказалъ онъ ему, то нашъ орденъ сталъ бы богатъ и славенъ». Такъ совратилъ онъ его съ пути и началось лжеученіе въ орденѣ, особенно съ тѣхъ поръ, какъ какой-то магистръ тамплиеровъ освобожденъ былъ султаномъ изъ плѣна подъ условіемъ — распространять ересь въ средѣ Храма. Свидѣтелю часто приходилось видѣть потомъ изображеніе двухъ бородатыхъ всадниковъ на одномъ конѣ — извѣстный гербъ ордена, который онъ толковалъ въ смыслѣ рассказанной дуалистической легенды.

Я возвращаюсь отъ нея къ сказанію о Граалѣ, слѣды котораго мы нашли у храмовниковъ, и замѣчу въ заключеніи, что за-

tatur ab omnibus, quod vulgo dicitur Goufvre de Satalie» (Gualt. Mares); gulfus Sataliae у Гервасія. Сл. Procès. II, 238. Редакцію легенды, извлеченную нами изъ процесса, необходимо присоединить къ другимъ сближеніямъ Либрехта: Zu den Nugae Curialium des Gualterus Mares (Germania. V, I, стр. 63), и его же: Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia (стр. 11 и прим. 23).—Что до легенды о Калимахъ, обработанной Гросвитой, то она находится въ апокрифическихъ Дѣяніяхъ псевдо-Авдія (5, 4), основанныхъ, по мнѣнію Фабриція, на апостольскихъ дѣяніяхъ манихейца Leucius'a.

¹⁾ Procès. II, 195—6.

мокъ Граля, *Mont Salvage* (*Munsalvaesche* у Вольфрама), помышаемый романистами въ Испаніи, довольно близко отвѣчаетъ мѣстностямъ южной Франціи и сѣверной Испаніи, гдѣ орденъ владѣлъ большими угодьями: первый домъ храмовниковъ основанъ былъ въ Пиринеяхъ въ 1136 году графомъ Рожеромъ III de Foix.

Сближая легенду о Гралѣ съ явленіемъ храмовничества, я имѣлъ въ виду снова указать на отношенія, которыя теперь слишкомъ часто забываютъ. Я думалъ выяснитъ ихъ полнѣе, указавъ на ту общую почву, гдѣ эти отношенія должны были впервые завязаться: на еретическія ученія дуалистовъ, принявшія въ себя цѣлый рядъ отреченныхъ легендъ, вмѣстѣ съ которыми они могли проникнуть и въ орденъ храма ¹⁾). На сколько древнимъ позволено предположить этотъ переходъ — сказать теперь невозможно. Свидѣтельства о ереси тамплиеровъ относятся къ очень поздней порѣ, когда легенда о Гралѣ давно уже успѣла сложиться въ романъ, такъ что трудно становится утверждать, опираясь на хронологію, зависимость послѣдняго явленія отъ предыдущаго. Какъ-бы то ни было, религиозный колоритъ легенды о Гралѣ едва-ли позволяетъ выводить ее прямо съ Востока, или изъ какаго нибудь круга миѣческихъ, нехристіанскихъ представлений, забывая при этомъ спеціальныи характеръ памятника. Какъ извѣстно, въ чудесномъ сосудѣ Граля иные усматривали нѣчто общее съ чаномъ кельтской *Segidwen* или *Kogidwen*, другіе приводили его въ прямую связь съ солнечнымъ столомъ эоиплянъ, или съ кубкомъ Джемшида и вообще иранскимъ эпосомъ ²⁾). Что

¹⁾ Признавая связь легенды о Гралѣ съ Храмовничествомъ, *Henri Martin* (*Hist. de France*. IV, 467 — 78) не хочетъ допустить, чтобъ у нихъ было что-нибудь общее съ великой сектой катаровъ или альбигойцевъ. Демонъ, которому они поклонялись, говоритъ онъ, котораго считали подателемъ всѣхъ земныхъ благъ, не представляетъ ни одной родственной черты съ представленіемъ Христа въ богомильской ереси. Но этого сравненія и дѣлать не надо; демонъ тамплиеровъ отвѣчаетъ ученію о зломъ началѣ у богомиловъ. Что до поклоненія, то оно относится къ тому же разряду народныхъ измышленій, какъ и то повѣрье, по которому катары чувствовали духа злобы.

²⁾ Таково мнѣніе *Göggis'a*, *Lohengrin*, *Einl.* XXV и слѣд. и *Orpert'a*, *Presbyter Johannes* (1864, стр. 194—208), который не колеблясь выводитъ сказаніе о Гралѣ и Парсивалѣ — прямо изъ Персіи. Сл. ре-

въ немъ есть восточные мотивы. это вѣроятно; но несомнѣнно также, что христіанскій міръ познакомился съ ними въ предѣлѣ апокрифа, развившагося подѣ извѣстными иновѣрными вліяніями, сущность которыхъ мы и теперь еще можемъ опредѣлить. Дальнѣйшее развитіе легенды совершилось уже подѣ вліяніемъ народнаго страха, увидѣвшаго окровавленную голову, вмѣсто апокрифической чаши; она подверглась впечатлѣнію господствующихъ мнѣстескихъ идей, почему такъ легко сблизить иную подробность ея настоящаго состава съ той или другой чертой мѣстной мифологіи.

Такъ представляется мнѣ генезисъ сказанія, получившаго широкое развитіе въ романтической литературѣ среднихъ вѣковъ. Его составные элементы и историческія указанія, которыя я старался услѣдить, заставляютъ искать его начала на романскомъ югѣ, между сѣверной Испаніей и Дуарой, гдѣ были соединены всѣ культурныя условія для его развитія. Съ половины XII в., когда семейныя отношенія Плантагенетовъ сблизили сѣверъ и югъ Франціи, оно переселилось на сѣверъ. Это была пора, когда подѣ вліяніемъ крестовыхъ походовъ феодальный бытъ смягчился до своего высшаго выраженія въ рыцарствѣ, отвлеченному содержанию котораго не отвѣчали болѣе узко-національныя тенденціи карловингскаго романа. Оно требовало новаго, идеальнаго выраженія; англо-нормандскіе труверы, эти записные популяризаторы всѣхъ возможныхъ романтическихъ мотивовъ, вторили этому требованію: они овладѣли нашимъ апокрифомъ, который ранѣе ихъ, въ живой народной передачѣ, могъ обставиться свѣтскими чертами; они привели его въ связь съ другими повѣстями такого же книжнаго характера, беспочвеннаго въ національномъ смыслѣ; на этотъ разъ мы склонны вѣрить ихъ постояннымъ напоминаніямъ, что источникомъ ихъ была латинская книга. Изъ такого матеріала сложился такъ называемый циклъ романовъ Бруглаго Стола, отразившій на себѣ идеальныя побужденія рыцарства, отрѣшеннаго силою событій отъ той привязанности къ землѣ, въ которой почерпала силу прежняя феодальная исключительность.

цензю Либрехта въ Gött. G. A. О магическомъ сосудѣ друидовъ см. Maury, Les fées, p. 63.

Ранѣ всего сказаніе о Граалѣ было приведено въ связь съ цикломъ Артура и Мерлина, для объясненія котораго и потребовался весь этотъ эпизодъ объ источникахъ Граля. Здѣсь мы снова становимся лицомъ къ лицу съ кельтскимъ вопросомъ. На этотъ разъ кельтологи увѣрены болѣе чѣмъ когда либо: развитіе этихъ легендъ они обыкновенно относили къ Бретани, объясняя его особыми политическими обстоятельствами, поднявшими народный духъ и обновившими, вмѣстѣ съ желаніемъ свободы, старыя преданія кельтской исторіи ¹⁾). Но все ли въ этихъ преданіяхъ—народное и многое-ли принадлежитъ области исторіи? Санъ-Марте такъ увѣренъ въ безусловности своей гипотезы, что допускаетъ лишь частную и во всякомъ случаѣ позднюю примѣсь восточныхъ и испанско-провансальскихъ представленій; иное, что

¹⁾ San Marte, Die Arthursage etc., 28—37: ist Wales oder Bretagne die Wiege der neuern Arthursage? Сл. Bartsch, l. c., XXVI. Skene и Glennie выставляли въ послѣднее время другую теорію, по которой артуровскія преданія принадлежали первоначально южной Шотландіи, стало быть, мѣстности съ кельтскимъ населеніемъ. Отсюда они распространились далѣе. «The two chief elements determining the form of the Mediaeval Arthurian romances», говоритъ Glennie, «are to be found in historical events of the premediaeval age, and in celtic myths, which may be traced back to the earliest forms of speech distinctive of the Indo-European races» J. S. S. Glennie, Arthurian localities, напеч. при III-мъ томѣ изданія: Merlin, or the early history of king Arthur, a prose romance (about 1450—60 A. D.), ed. by H. B. Wheatley (London, 1869, Trübner, publ. for the early English text-society, стр. XXXI). Glennie старается опереть свою гипотезу на разборъ названій мѣстностей въ Шотландіи, которыя 1) либо носятъ названіе Артура, Мерлина и т. п., либо 2) упоминаются въ артуровскихъ романахъ. Ясно, что послѣдній аргументъ ничего не доказываетъ; но и первый на столько же слабъ. Еще недавно одинъ изъ представителей современной кельтологии, Н. Gaidoz, пытался доказать точно такимъ же образомъ, т. е. разборомъ мѣстныхъ названій во Франціи, что Gargantua народной книги и Раблэ—забытое божество древнихъ кельтовъ (Gargantua, essai de mythologie celtique. Paris, Franck, 1868). Gaston Paris указалъ ему, что по крайней мѣрѣ на столько же вѣроятнѣе обратный переходъ имени изъ любимой народной книги въ мѣстное преданіе (Revue critique 1869 г., стр. 326—29). Миѣ кажется, что, приложенное къ гипотезѣ Glennie, это возраженіе остается во всей силѣ.

кажется восточнымъ, могло быть принесено кельтами еще изъ среднеазиатской прародины и не должно быть вмѣнено поздѣйшему историческому вліянію ¹⁾). Но и сосудъ св. Граля считался обломкомъ кельтской мифологіи, что не помѣшало признать его въ отреченной книгѣ, не имѣющей ничего общаго съ какой-бы то ни было народностью вообще; короля Артура романовъ Круглаго стола также слѣдуетъ на половину выгородить изъ исторіи: онъ «созданіе если не вымысла, то недоразумѣнія, либо патристическаго подлога» ²⁾). Отождествленіе Мерлина съ Merddhin'омъ, предполагаемымъ бардомъ VI вѣка, принадлежитъ фантазіи современныхъ кельтологовъ и совершенно неизвѣстно древнимъ писателямъ. Ненній, авторъ *Historia Britonum* (IX в.), еще не знаетъ Мерлина; первый вывелъ его на свѣтъ Готфридъ Монмутскій въ своей *Historia Regum Britanniae* (около 1137 года) ³⁾, но какъ что-то новое. Какъ же иначе понять начальныя строки его VII-й книги, посвященной пророчествамъ Мерлина? «Nondum autem ad hunc locum historiae perveneram, cum de Merlino divulgato rumore, compellebant me undique contemporanei mei ipsius prophetias edere» ⁴⁾). Современникъ Готфрида, *Guillelmus Neobrigensis* ⁵⁾, прямо обвиняетъ его въ измышлении: «qui divinationum illarum paenias ex Britannico transtulit, quibus, ut non frustra credatur, ex proprio figmento multum adjecit». Исслѣдованія Р. Париса ⁶⁾ доказали съ достаточной ясностью, что бретонская книга, будто-бы принесенная Готфриду Валтеромъ, архидіакономъ оксфордскимъ, и послужившая оригиналомъ его *Historia*, не что иное, какъ латинская хроника Неннія. До XII-го вѣка она была

¹⁾ San Marte, *ib.*, стр. 38.

²⁾ Holtzmann, *Artus* въ *Germania*. XII.

³⁾ Такъ у Р. Парис, *Les romans de la Table ronde*. I, p. 30; у San Marte, *Die Sagen von Merlin: 1132—5* г. (См. стр. 39)

⁴⁾ Gottfrieds von Monmouth, *Hist. reg. Britanniae*, etc. hrsg. v. San Marte, Halle, Anton, 1854, стр. 92.

⁵⁾ *Guillelmus Neobrigensis, De rebus anglicis sui temporis libri quinque*, ap. *Reg. Brit. Script. vetust.* Heidelberg 1587, p. 354. — Подобное подозрѣніе высказывалъ въ XVI в. Полидоръ Виргилій, *Hist. Angl.* (Lugd. Bat. 1649, c. I, p. 25 слѣд.).

⁶⁾ Р. Парис, *Les romans de la Table ronde*, introduction, ch. II: *Nennius et Geoffroy de Monmouth*.

мало распространена въ Англии, и потому извѣстна не многимъ; Готфриду тѣмъ необходимѣе было замаскировать свой источникъ, что онъ позволялъ себѣ въ немъ произвольныя измѣненія и вставки, почему ссылка на бретонскую книгу казалась ему необходимой. Готфридъ самъ сознается, что начиная съ XI-ой книги онъ пополнял доставшійся ему текстъ личными разсказами Вальтера, большаго знатока подобнаго рода исторій ¹⁾. Мы не придаемъ особаго вѣса этимъ указаніямъ на личность Вальтера, тѣмъ болѣе, что источники амплификацій и риторическихъ прикрасъ, къ которымъ прибѣгалъ Готфридъ, достаточно ясны: это были классическія воспоминанія, вынесенныя изъ школы, латинскія легенды, можетъ быть, апокрифическія повѣсти — всё матеріалъ, не имѣвшій никакого отношенія къ кельтской народной сагѣ. Не здѣсь ли слѣдуетъ искать и легенды о Мерлинѣ? Интересно во всякомъ случаѣ, что первую обработку на народномъ языкѣ сказаніе о Мерлинѣ, равно какъ и повѣсть Граля, получили далеко отъ кельтской почвы и притомъ въ скоромъ времени послѣ появленія Готфридовой исторіи. Къ 1160—70 годамъ относится романъ Robert'a de Boron объ Іосифѣ Аримафейскомъ; одновременно съ нимъ появился прозаическій пересказъ того-же сюжета, съ именемъ св. Граля; непосредственно за Іосифомъ, предоставляя себѣ обратиться впоследствии къ другимъ вѣтвямъ сказанія о чашѣ, de Boron переходитъ къ его пятой вѣтви и пишетъ въ стихахъ романъ о Мерлинѣ, сохранный намъ лишь въ прозаическомъ переложении ²⁾. Paulin Paris такъ искренно вѣритъ въ кельтское происхожденіе этихъ разсказовъ, что спѣшитъ предупредить вопросъ: какъ объяснить себѣ, что галло-бретонскія легенды нашли такое быстрое сочувствіе на окраинахъ Бургундіи, въ Монбеліарѣ (Montbéliart), откуда былъ родомъ Robert de Boron? P. Paris не находитъ лучшаго объясненія, какъ предположивъ, что de Boron могъ жить нѣкоторое время въ Англии ³⁾, тогда какъ это ничѣмъ

¹⁾ Hist. reg. Brit., lib. I, cap. I, и lib. XI, cap. I.

²⁾ Paulin Paris, Les romans de la Table ronde. I, 115, - 153 — 5, 354—362; Moland, Origines littéraires de la France, стр. 30 прим. и 41 прим., изъ которыхъ видно, что краткое изложеніе романа о Гралѣ часто служитъ введеніемъ въ романъ о Мерлинѣ.

³⁾ P. Paris, l. c. I, p. 107—8.

не доказано и самое предположеніе вызвано излишней вѣрой въ кельтскую гипотезу. De Boron говоритъ о себѣ очень немного, и это немногое указываетъ на совсѣмъ другіе пути заимствованія: легенду объ Іосифѣ Аримаѳейскомъ онъ написалъ для Готье, брата Ришара, графа de Monbéliart; можетъ быть, при содѣйствіи его:

A cè tens que je la retreis
O mon seigneur Gautier en peis etc ¹⁾.

О Готье мы знаемъ только, что онъ принялъ крестъ въ 1199 году на знаменитомъ турнирѣ въ Escry, но вмѣсто того, чтобы послѣдовать за крестоносцами подъ стѣны Зары и Константинополя, отправился въ Сицилію съ Готье de Brienne; оттуда на островъ Кипръ, гдѣ женился на Bourgogne de Lusignan, сестрѣ короля Амаугу, по смерти котораго въ 1201 году сдѣланъ регентомъ королевства за малолѣтняго племянника Hugon'a. Онъ умеръ въ 1212 году, не увидавъ Франціи ²⁾. Если Іосифъ Аримаѳейскій и былъ написанъ ранѣе рассказанныхъ нами приключеній Готье, то все же связи протягиваются скорѣе на Византію и Востокъ, при посредствѣ крестовыхъ походовъ, и никакъ не въ Англію и въ области съ кельтскимъ населеніемъ.

Наконецъ обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство: романы о св. Граалѣ и Мерлинѣ являютъ ранѣе прочихъ и именно въ этой послѣдовательности; Robert de Boron считаетъ Мерлина одною изъ вѣтвей цикла о Граалѣ. Когда въ романѣ, носящемъ его имя, Мерлинъ побуждаетъ пустытника Блазія записать на хартии свои похождения, онъ рассказываетъ ему въ началѣ о любви І. Христа къ Іосифу Аримаѳейскому, о потомкахъ послѣдняго и о тѣхъ изъ нихъ, которые сподобились стать хранителями св. Граля; уже затѣмъ онъ переходитъ къ совѣту демоновъ, на которомъ рѣшено произвести на свѣтъ его—Мерлина ³⁾. Такое сопоставленіе позволяетъ заключить, что источникъ сказанія о по-

¹⁾ P. Paris переводитъ это мѣсто такъ: Mais quand je fis, sous les yeux de messire Gautier de Monbéliart, le roman etc, i 108—109.

²⁾ Ib. 113—114.

³⁾ Paulin Paris, ib. II, стр. 34.

слѣднемъ могъ быть однороденъ съ источникомъ романа о св. Градѣ, т. е. такой-же апокрифъ. И въ самомъ дѣлѣ: если сказаніе о св. чашѣ основано на мотивахъ первой части Никодимова Евангелія, то легенда о Мерлинѣ представляется намъ какъ-бы распространеніемъ его второй половины. Разказавъ о крестной смерти Спасителя и о заключеніи Іосифа, апокрифическое евангеліе переходитъ потомъ къ сыновьямъ Симона Богоносца, Сатинус и Леуциус, воскресшимъ изъ мертвыхъ по сошествіи Христа во адъ, и будто бы возвѣщающимъ въ синагогѣ все, чему они были свидѣтелями: смятеніе демоновъ, ихъ взаимныя попреки, ликующіе голоса праведниковъ и сокрушеніе вратъ ада Царемъ славы. — Романъ Мерлина снова открывается такимъ конгломятомъ демоновъ. Адъ побѣжденъ и не хочетъ успокоиться на своемъ пораженіи. Его права на грѣшниковъ нарушены. «Кто этотъ сильный духъ, низвергшій наши запоры, низложившій наши твердыни? Мы думали, что ни одинъ смертный, рожденный отъ женщины, не избѣжитъ нашихъ оковъ,—и вотъ онъ явился и сдѣлалъ преисподнюю пустыней». — Онъ не только самъ избѣжалъ общей участи, но и другимъ людямъ принесъ средство спасенія. Гдѣ же правда? Местъ необходима, но ни одинъ человекъ не можетъ быть ея орудіемъ, съ тѣхъ поръ какъ одного дня раскаянія достаточно, чтобы искупить самый тяжкій грѣхъ. И вотъ одинъ изъ бѣсовъ говоритъ, что онъ можетъ по произволу принимать человѣческой образъ и приближаться къ смертнымъ женамъ: плодъ этого сожителства будетъ одаренъ демоническимъ знаніемъ и силой, и послужитъ на землѣ интересамъ ада. Такъ произведенъ былъ Мерлинъ, сынъ демона и непорочной дѣвы, помѣсь добраго начала и злаго, изъ власти котораго онъ впрочемъ ускользаетъ, потому что зло побѣждено въ немъ добромъ: двойственное существо, отвѣчавшее иновѣрнымъ представленіямъ о борьбѣ двухъ космогоническихъ принциповъ и о конечной побѣдѣ духа надъ грѣховной матеріей. — Все, что разказывается потомъ о юности Мерлина, повторяетъ въ отдѣльныхъ эпизодахъ отдѣльныя черты земной жизни Спасителя: тоже сверхъестественное зачатіе, тоже обвиненіе, что онъ прижитъ въ грѣхѣ, какому подвергается и Христосъ въ Никодимовомъ евангеліи (с. II); его также ищутъ, чтобъ убить, какъ Иродъ искалъ Спасителя; онъ творитъ чудеса

и предсказываетъ будущее. Дальнѣйшія отношенія Мерлина къ Вортигерну, Утеръ-Пендрагону и Артуру также основаны на апокрифѣ: на *Contradictio Solomonis*, о Соломонѣ и демонѣ, который въ талмудѣ названъ Асмодеемъ, а въ европейскихъ пересказахъ носить названіе Кытовраса и Морольфа. Доказательство нашего сближенія можетъ быть представлено въ простомъ пересказѣ Мерлиновской легенды, который мы сообщимъ далѣе; но мы можемъ теперь же устранить предложенныя понынѣ этимологическія имени Мерлина ¹⁾ въ пользу сближеній, къ которымъ дало намъ поводъ названіе Морольфа. Матеріалъ представляютъ діалектическія видоизмѣненія имени, собранныя *Villemarqué*: Вильгельмъ *Newbrigensis* (of *Newbridge*) передаетъ его латинскимъ *Martinus*, что скорѣе отвѣчаетъ старо-бретонскому *Marthin*, ново-бретонскому *Mag zin*, чѣмъ *Murtin*, *Murdhin* старыхъ и новыхъ валлисецевъ; въ Шотландіи оно произносится *Meller*. или *Melziar*; форма *Merlinus*, данная ему Готфридомъ Монмутскимъ, перешла въ *Merlin* французскихъ романовъ, въ *Mellin* романа Семи Мудрецовъ. Житіе св. Патриція читаетъ *Melinus* ²⁾.

Распространенность имени среди ново-кельтскихъ народностей не можетъ быть, по нашему мнѣнію, истолкована въ томъ смыслѣ, что и самое имя, и соединенныя съ нимъ легенды были первоначально кельтскія. Она только свидѣтельствуетъ широкое распространеніе романовъ Бруглаго стола, проникшихъ въ народъ тѣмъ либо другимъ своимъ отрывкомъ и вызвавшихъ цѣлый кругъ сказокъ, основанныхъ уже на литературномъ источникѣ. Такими являются напр. валлійскія *Mabinogion*, простонародныя передѣлки французскихъ романовъ, тогда какъ до послѣдняго времени патристическое ослѣпленіе кельтомановъ полагало обратно, что романы пошли отъ *Mabinogion* ³⁾. Съ другой стороны, связывая имя

¹⁾ *San Marte*, Die Sagen von Merlin. Halle, Buchhandl. d. Waisenhauses, 1853, стр. 7, 47 прим. **; *Hersart de la Villemarqué*, *Murdhin* (Didier, 1862), стр. 3—26.

²⁾ *De la Villemarqué*, *ib.*, стр. 3—4.

³⁾ См. статью *Zarneke* въ *Jahrb. f. roman. u. engl. Litteratur*, V, 3: Ueber das Verhältniss des Brut u Tysilio zu Gottfrieds Historia regum Britanniae, стр. 263 — 4; *Holtzmann*, *Artus*, въ *Germania* XII, 262—3; *Simrock*, *Parzival und Titurel*, 3-e Ausg., стр. 782—89.

Мерлина съ известнымъ апокрифомъ о Соломонѣ, можно предположить, что на той почвѣ, гдѣ Мерлинъ могъ впервые вступить въ связь съ Артуромъ, Утеръ-Пендрагономъ и другими лицами кельтской легенды, нашъ апокрифъ былъ известенъ и противникъ Соломона уже носилъ имя, изъ котораго Мерлину легко было выработаться. Я забываю на этотъ разъ предложенный мною личный починъ Готфрида и становлюсь на точку зрѣнія кельтомановъ, выводящихъ изъ Бретани романы круглаго стола. Интересно, въ этомъ отношеніи, что въ латинской народной книгѣ о Соломонѣ и Морольфѣ послѣдній называется *brito* ¹⁾, что родина Bertoldo, какъ зовется Морольфъ въ итальянской передѣлкѣ—*Bretagna*, деревня не подалеку отъ Вероны); что самая древняя народная обработка діалоговъ Соломона и Морольфа: *Proverbes de Marcoult et de Salemon*, принадлежитъ Pierre'у Mauclerc, li quens de Bretagne (+1250) ²⁾. И наоборотъ, апокрифическія сказанія о Соломонѣ очень рано были перенесены на легендарнаго сподвижника Карла Великаго, Соломона Бретанскаго ³⁾.—Во всему этому слѣдуетъ еще присоединить знаменательное для насъ упоминаніе Морольфа и рассказовъ о немъ въ романахъ Круглаго Стола, либо въ такихъ, которые содержатъ заимствованные изъ нихъ мотивы. Въ *Élie de Saint-Giles*, первичная редакція котораго, по мнѣнію авторовъ *Histoire litteraire de la France*, древнѣе XIII вѣка, есть указаніе на увозъ Соломоновой жены, рассказанный въ поэмѣ о Соломонѣ и Морольфѣ, и встрѣчаются имена Артура, Gauvain и Mordret'a ⁴⁾. Тотъ же эпизодъ упоминается съ именемъ Morgold'a въ концѣ Ланцелота, въ циклической обработкѣ романовъ о Грагѣ и о Кругломъ Столѣ, принадлежащей Fürterer'у (въ концѣ XV в.) ⁵⁾. Есть наконецъ свидѣтельство, что если Мерлинъ и Морольфъ не отождествлялись, то легенды ихъ по-

¹⁾ По извлеченію v. d. Hagen'a, *Deutsche Gedichte d. Mittelalters*, стр. X и предисловіе къ Solomon und Morolf: Neque sic sapiens Salomon de Marcolpho britone rasem habebit. Гоэманъ предлагаетъ впрочемъ читать *bricone*; старофранц. *bricon*.

²⁾ *Ib.*, стр. XVIII.

³⁾ Crapelet, *Proverbes et dictons*, p. 167—200.

⁴⁾ Grimm, *Kleinere Schriften*, IV, p. 47.

⁵⁾ *Hist. litter. de la France*, XXII.

⁶⁾ V. d. Hagen, l. c., XXIII, прим. 38.

нимались, какъ близкія по содержанію, какъ составляющія особый циклъ. Въ XII—XIII в. Arnold de Guisnes (+1220) держалъ при себѣ старыхъ мужей, которые поучали его разсказами; въ числѣ прочихъ «et cognatum suum Walterum de Clusa nominatum, qui de Anglorum gestis et fabulis, de Gormundo et Isembardo, de Tristanno et Hisolda, de Merlino et Merchulfo, et de Ardentium gestis et de prima Ardeae constructione.... diligenter edocebat»¹⁾. Мерлинъ и Морольфъ поставлены здѣсь какъ нѣчто цѣлое, въ той же мѣрѣ, въ какой сказанія о Тристанѣ и Изольдѣ, о Гормондѣ и Изембардѣ и англійскія Дѣянія, подъ которыми разумѣется, можетъ быть, Brut d'Angleterre.

Въ заключеніи не можемъ не сдѣлать одного вопроса: упоминаніе храмовниковъ въ нѣмецкой поэмѣ о Морольфѣ не указываетъ ли на тотъ же культурный кругъ, въ которомъ сложилось сказаніе о Градѣ, сочетавшееся потомъ съ легендой Мерлина?

¹⁾ Chronique de Guines et d'Ardres par Lambert, curé d'Ardres (918—1203), ed par le M-is de Godefroy Menilglaise (Paris, Renouard, 1855), с. XCVI, стр. 215—17. Я приведу все мѣсто, интересное для исторіи романтическихъ сюжетовъ: «Senes autem et decrepitos eo quod veterum eventuras et fabulas et historias ei narrarent, et moralitatis seria narrationi suae continuarent et annecterent, venerabatur et secum detinebat. Proinde militem quemdam veteranum Robertum dictum Constantinensem, qui de Romanis imperatoribus et de Karlomanno, de Rolando et Oliviero, et de Arthuro Britanniae regem instruebat et aures ejus demulcebat; et Philippum de Mongardinio qui de terra Jerosolymorum et de obsidione Antiochiae et de Arabicis et Babilonicis, et de ultramarinarum partium gestis ad aurium delectationem ei referebat; et cognatum suum Walterum de Clusa и т. д. — слѣдуетъ приведенное въ текстѣ мѣсто. Указанія на отдѣльные циклы достаточно ясны: 1) циклъ классическій; 2) карлевингскій; 3) циклъ крестовыхъ походовъ и другіе, сказателямъ которыхъ былъ Вальтеръ. Интересно замѣтить, что циклъ сказаній Круглаго стола является разбитымъ по разнымъ мѣстамъ. Потому ли, что связь между нами не установилась? Я по крайней мѣрѣ не могу считать случайнымъ то обстоятельство, что объ Артурѣ говорится отдѣльно, тогда какъ Мерлинъ и Маркольфъ, Тристанъ и Изольда названы подъ рядъ. Въ Артурѣ, дѣйствительно, сохранились черты кельтской исторіи, хоги значительно искаженныя, тогда какъ легенды о Мерлинѣ и Тристанѣ основаны въ значительной степени на литературныхъ источникахъ.

Намъ остается теперь рассмотреть въ отдѣльности тройное отраженіе соломоновскаго апокрифа: въ славянскихъ легендахъ о Соломонѣ и Битоврасѣ, въ западноевропейскихъ о Соломонѣ и Морольфѣ, и его особое развитіе въ романахъ объ Артурѣ и Мерлинѣ. Тогда выяснится полнѣе то общее, что мы въ нихъ открыли и что могло быть лишь гипотетически выражено въ этой руководящей главѣ.

V.

Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ.

Приведемъ прежде всего рассказъ Палея ¹⁾. Какъ и въ талмудической легендѣ Соломонъ ищетъ Китовраса-Асмодея, потому что для построения храма ему необходимо достать таинственное средство, чтобы камни можно было готовить безъ употребленія орудій.

«Тогда же оубо бысть потреба Соломону въпросити ѿ Китоврасѣ. Осочи(ша) же и, где живеть въ поустыни далней; и по мудрости своей замысли Соломонъ сковати оуже желѣзно и гривну желѣзную; написаже на ней во имя божіе зареченіе, и послаже боярина своего лучьшаго съ ѿтrockы, и оуказаше вестя вино и медъ, и роуна ѡвчія съ собою взяша. Придошаше къ мѣсту его—ѡли 3 кладѣза, а его нѣсть ту. И по оуказанію Соломоню выльѣша 3 кладѣзи и заткоша жерела ихъ роуны ѡвчими, и нальѣша два кладѣза вина, а третей меду; сами же съхранишасѣ на странѣ: вѣдѣху бо, яко пріити ему воды лия къ кладѣземъ. И пріиде прехотѣвъ водѣ, и приникъ видѣ вино, и ѡтвѣщавъ рече: «всакъ піа вино не бумудреть». Якоже прехотѣ водѣ и рече: «ты еси вино веселяще сердца чловѣкомъ». И выпить всѣ 3 кладѣзи и хотѣ поспати мало, ражже его вино и оуспе твердо. Онъ же бояринъ пришедъ ѡстегну ѿ шиі его оуже

¹⁾ Тихонравовъ, Памятники, I, стр. 254—5 (по списку 1477 г.) и Пышинъ, Памят. стар. русск. лит. III, стр. 51—2 (по списку 1494 г.).

желѣзно и приваза и твердо. И олютивса хоте изатиса, и рече ему бояринъ Соломонъ: има Господне съ запрѣщеніемъ на тобѣ. Онъ же видѣ на собѣ има Господне, помде кротко.

«Нравъ же его баше таковъ: не ходаше путемъ кривымъ, но правымъ. И въ Іерусалимъ пришедшу, требляхоуть предъ нимъ поуть и роушахоуть полаты: не ходаше бо криво. И придоша къ вдовичинѣ хранинѣ, онаже возпи, глаголющи молащиса Китоврасу: вдовица есмь оубогая. Онъ же са огну около оугла, не соступася съ пути, и изломи си ребро и рече: «Малко слово кость ломить, а жестоко слово гнѣвъ воздвизаетъ.» Ведомъ же сквозѣ торгъ и слыша мужа рекуща: нѣсть ли червій (черевий) на 7 лѣтъ? и расмиася Китоврасъ. И видѣ другаго мужа ворожаща и посмиася; и видѣ свадбу играющю и всслакася; и видѣ мужа идуща и блудуща (кромѣ поути), и наведе и на поуть.

«И приведоша и въ домъ царевъ; первомъ же дни не ведоша его къ Соломону; и рече Китоврасъ: чему ма не зоветь царь Соломонъ? И рѣкоша: Перепилася естъ вечеръ. Взять же Китоврасъ камень и положи да камени. И повѣдаша Соломону створеніе китовраше, и рече царь: Велить ми пити, питье на питье. Другъ же день не зва его царь къ собѣ, и рече: Чему не ведете ма къ царю, и почто не вижю лица его? И рѣша: Побаламетъ царь, имже вчера много ялъ естъ. И снятъ же Китоврасъ камень съ камени. Въ 3 же день рѣкоша: зоветь та царь. Онъ же, оумѣра 3 пруты 4 лакоть и вшедъ предъ царя, поклониса и поверже проуты предъ царя мълча. Царь же мудростью своею протоковла пруты бояромъ своимъ и рече: область ти далъ Богъ вселеную, и не насытилса еси, ялъ еси и мене. И рече ему Соломонъ: Не на потребу та приведохъ собѣ, но на оупросъ о чертанію Святая Святыхъ приведохъ та по повелѣнію Господню, яко не повелѣно ми естъ тесати камени желѣзомъ.

«И рече Китоврасъ: естъ ноготь птичь малъ во има шамиръ¹⁾, хранить же кокотъ дѣтскыи въ гнѣздѣ своемъ на горѣ каменѣ въ пустыни далней. Соломонъ же посла боярина своего съ отроки по наказанію Китоврасову къ гнѣзду; Китоврасъ же власть стекло бѣлое, оуказаже ему съхранитиса отъ гнѣзда: яко выле-

¹⁾ Название червяка по ошибкѣ перенесено на птицу.

титъ коготь, замажи стекломъ снѣзъ гнѣздо. Бояринъ же вѣставѣ иде къ гнѣзду; оже въ немъ коуренца малы; коготь же бѣ летѣлъ по кормлю. И замаза стекломъ гнѣздо. Мало же постояша, и коготь прилетѣвъ и хотѣ влѣсти въ гнездо, коуренциже пи-скаху сквозѣ стекло, а онъ къ нимъ, и не оумѣ что створити....¹⁾ съхранилъ бо и бѣшетъ нѣ на коемъ мѣстѣ. И принесе и къ гнѣзду и положи и на стеклѣ, хотѣ е рассадити. Они же кликнуша, и оупусти ноготь, и вземъ бояринъ принесе къ Соломоноу.

«Бысть же Соломонъ вопрошаа Китовраса: Почто сѣ еси рас-сѣбѣялъ мужю прашающоу на 7 лѣтъ червѣй (черевѣй)? И рече Китоврасъ: Видѣхъ на немъ яко не боудеть по седми дней живѣ. И рече Соломонъ: по что расѣбѣялся еси мужю ворожащю? И рече Китоврасъ: Онъ повѣдаше людемъ скровеная, а самъ не вѣ-даше крова подѣ собою съ златомъ. И рече царь: Испытайте; и испыташа, и бысть тако. И рече царь: почто сѣ еси расплавалъ, видѣвъ свадьбу? Онъ же рече: съжали ми сѣ, яко оженивыйсѣ не будеть живѣ до 30 днѣй. И испытаже царь, и бысть тако. И рече царь: почто мужа пѣана възведе на путь? И отвѣщавъ Ки-товрасъ рече: Слышахъ гласъ съ небесѣ глаголющъ, яко вѣренъ-сть мужъ тѣ, и достоятъ послужити ему.

«Бысть же оу Соломона Китоврасъ до свершенія Святаа Свя-тыхъ.

«И бысть, егда нача молвити Китоврасу царь Соломонъ: Нынѣ видѣхъ, яко сила ваша аки человѣческа, и нѣсть сила ваша боле нашея силы, яко азъ яхъ тѣ. И рече ему Китоврасъ: Царю, аще хочещи видѣти силу мою, да соими съ мене оуже сѣ, и даждь ми жюковину свою съ роуки, да видиши силу мою. Соломонъ же сънать съ него оуже желѣзное и дасть ему жюковину; онъ же повре ю и, простеръ крило свое, оудари Соломона и заверже и на конецъ землѣ обѣтованныѣ. Оувѣдаша же мудреци его книж-ници, възыскаша Соломона. Всегда же обхожаше и страхъ Кито-

¹⁾ Здѣсь одинаковый пропускъ въ текстахъ 1477 и 1494 гг., ко-торый легко восполняется: коготь, видя невозможность проникнуть къ птенцамъ, вспоминаетъ разрѣшающее свойство шамира, который онъ спряталъ въ одно мѣстѣ.

врашь въ ноци. Онъ же створи собѣ ѿдръ и повелѣ стояти около 60-тиъ ѿтрокомъ съ мечи. По чиноуже тому молвится: ѿдръ Соломонъ, 60 ѿтрокъ храбрыхъ ѿтъ Израильтанъ ѿтъ страны ноцины» (отъ страха ноцинаго?).

Легенда о Соломонѣ и Китоврасѣ была извѣстна у насъ уже въ XIV-мъ вѣкѣ, если судить по болгарскому номоканону Ногодвнскаго собранія, запрещающему «О Соломони цари и о Китоврасѣ басни и кошуны», и по изображенію одного эпизода легенды на Васильевскихъ вратахъ новгородскаго Софійскаго собора. Я полагаю, что на славянскомъ югѣ и у насъ она уже находилась нѣкоторое время въ обращеніи, прежде чѣмъ постигъ ее первый церковный запретъ. Съ какого подлинника переведена она? Имя Китовраса—Бентавра указываетъ, что оригиналъ былъ греческій.

Затрудненія—допустить такой греческій подлинникъ—представляются двоякія: это — талмудическія названія шамира и птицы ноготъ, удержавшіяся въ нашемъ сказаніи.

1. Слово шамиръ, дѣйствительно, трудно представить себѣ въ греческой транскрипціи. Откуда взялось оно въ нашей повѣсти? Нѣкоторыя подробности изъ замѣчательной характеристики Палеи, какъ памятника литературнаго и религіознаго, предложенной Н. С. Тихонравовымъ на второмъ археологическомъ съѣздѣ, помогутъ намъ разъяснить дѣло. Извѣстно, что самый ранній списокъ толковой Палеи, изъ дошедшихъ до насъ, XIV-го вѣка (нынѣ въ библиотекѣ Александро-Невской лавры и, частью, въ Селиверстовскомъ сборникѣ московской синодальной библиотеки), нашей статьи еще не знаетъ. Только въ концѣ XV-го вѣка она попадаетъ въ составъ распространенной редакціи Палеи, отличающейся особой полнотой библейскихъ апокрифическихъ разсказовъ. Такъ она находится въ спискахъ 1477 и 1494 гг.; интересно, что рукописи этой редакціи пришли къ намъ изъ Новгорода и Пскова. Н. С. Тихонравовъ ставитъ это послѣднее обстоятельство въ связь съ развитіемъ ереси жидовствующихъ. Еслибы это предположеніе было принято, можно бы допустить, что новгородскіе редакторы распространенной Палеи, принимая въ нее старую соломоновскую повѣсть, оставили въ ней знакомое имя Китовраса и въ то же время внесли названіе шамира изъ талмудической повѣсти того же содержанія, которая могла быть имъ извѣстна. Затѣмъ остане-

ся вопросъ: какимъ образомъ или именемъ выражено было тоже представление въ предполагаемой греческой легендѣ? Отвѣтить на это трудно. Духовные стихи, представляющіе такое богатство апокрифическаго матеріала, сохранили между прочимъ и названіе птицы соломоновской легенды, какъ оно, вѣроятно, значилось въ греческомъ подлинникѣ: это — страень, *στρουθός*. Въ одной рукописной редакціи Глубиннаго стиха¹⁾ птица эта названа фениксомъ—вѣроятно подъ влияніемъ средневѣковаго фізіолога, вполне понятномъ, когда дѣло идетъ о духовныхъ стихахъ, содержаніе которыхъ такъ всецѣло опредѣлялось литературными источниками. «Птица птицамъ мать финиксъ птица». О ней разсказывается далѣе, что она

Роняетъ перья, которыя крѣпче стали и булату,
И рѣжутъ ими кости и камни;
А когда за море гости пріѣзжаютъ,
Перья покупаютъ
И вроятъ ими бархаты и атласы.

Это, въ классическомъ образѣ, та же легенда о шамирѣ, раздробляющемъ самые твердые камни, хранителемъ котораго является ноготь соломоновскаго апокрифа.

2. Ноготь (вар. неготъ) отвѣчаетъ въ этомъ мѣстѣ, какъ мнѣ кажется, на гар-турѣ талмудическаго разсказа. Принадлежитъ-ли это слово новгородской редакціи, или болѣе древнему переводу легенды—рѣшить трудно. Востоковъ и Милосиичъ отмѣтили въ своихъ словаряхъ церковнослав. ногъ въ смыслѣ грифа, *γρίψ*; въ «Сказаніи недовѣдомымъ рѣчемъ» (рукоп. Софійской библ. № 1450, первой половины XVI вѣка, л. 190 лиц.): «грипсъ-ногъ, сирѣчь ногъ птица»²⁾. Въ Словѣ о злыхъ же-

¹⁾ Безсоновъ, Калѣки, II, № 89.

²⁾ Въ этомъ, несомнѣнно, значеніи употреблено ногъ въ сказаніи объ Акирѣ премудромъ: онъ возносится въ ковчегъ, къ которому привязаны «двѣ птицы нѣги», т. е. грифы. Сл. Пам. стар. русск. лит. II, 363, и Ягича, Prilozi k historiji kn. nar. hrvatsk. i srbsk.: o mudrom Akiro, стр. 82: «и приклони ковчегъ на двиема ноевичемъ....., и двинуста се ноевичи под облаке». Въ западно-европейскихъ сказаніяхъ объ Александрѣ Македонскомъ встрѣчается такой же разсказъ, перешедшій и на Соломона сербскихъ сказокъ,

шахъ (по рукоп. начала XVI в. у Тихонравова, Лѣтописи, т. V, стр. 146): «азъ видѣхъ кротимы лвоуе, медвѣди, ногоеве». И. И. Срезневскій сообщилъ мнѣ въ рукописи интересную замѣтку объ исторіи этого слова, которой я хочу подѣлиться. «Слово *уриѣ*, говоритъ онъ, въ св. писаніи употреблено два раза (Лев. XI, 13 и Второз. XIV, 12), и оба раза въ древнемъ славянскомъ переводѣ передано словомъ ногъ. Изъ другихъ памятниковъ оно мнѣ извѣстно только въ отвѣтахъ и вопросахъ Кесарія по описанію рукописной синодальной библіотеки (Отд. II, 2, № 129, стр. 147). Въ чешскомъ нарѣчій слово это употреблялось издавна: въ *Matěj verbovuh* имъ же передано слово *grifa* — *po h.* Оно же взято для перевода слова *уриѣ* и въ означенныхъ мѣстахъ св. писанія. Въ литовскомъ языкѣ оно звучитъ *wanagas*, а въ латышскомъ *wanags*; въ литовскомъ переводѣ библіи *wanagas* взято для перевода нѣмецкаго слова *Nabicht*, и потому не только въ помянутыхъ двухъ мѣстахъ, но и въ книгѣ Іова XXXIX, 26; тамъ же слово *wanāgelis* употреблено вмѣсто нѣмецкаго слова *Geier*; но въ кн. Іова XXVIII, 7, взято не *wanāgelis*, а *wanagas*. Латышское *wanags* мнѣ извѣстно по Штендеру. Въ нѣмецко-прусскомъ вокабуларіи слово *Nabicht* передано *gertoanax: anax vi. wanags*.—Такимъ образомъ употребленіе слова ногъ и соответствующихъ ему представляется значительно древнимъ; если оно проникло къ намъ съ переводомъ книгъ св. писанія, то легко предположить, что и этимологія его объяснится изъ оригинала, съ котораго былъ сдѣланъ переводъ. Я не дѣлаю никакой попытки объясненія, къ которому я недостаточно пригото-

и птицы, несущія героя—грифы, чего у Псевдокаллистоена нѣтъ. Такъ изображенъ онъ на барельефѣ Дмитровскаго собора (1197 г.); объясненіе барельефа, недавно предложенное Прохоровымъ (Русскія древности, кн. 3, 1871 г., стр. 28), едва ли мыслимо въ виду другихъ аналогическихъ изображеній (въ *San Marco*, въ базельскомъ и ерейбургскомъ соборахъ и др.), о которыхъ говорилъ недавно Jules Dugand: *Legende d'Alexandre le Grand* (въ *Annales archéologiques* Дидрона, т. XXV, 1865 г.). Это могло бы послужить новымъ доказательствомъ того, что уже въ XII в. Александрія была популярна въ нашей литературѣ, еслибы соборъ строили не итальянскіе художники, которые могли приносить съ собою и воспроизводить у насъ издавна знакомые имъ сюжеты.

ленъ; замѣчу только, по указанію г. Хвольсона, что въ еврейскомъ текстѣ Лев. XI, 13, Второзак. XIV, 12, грифу—ногу отвѣчаетъ слово *reges* (*aquila ossifraga*), а въ Іов. XXXIX, 26, литовскому *wanagas* (*Nabicht*) — *pez*, *accipiter* (отъ *nazaz*, араб. *nadhba* = *motitavit avis alas ad volandum*). Какъ видно изъ приведенныхъ примѣровъ, конечнаго приуроченія слово ногъ не получило: къ значенію грифа, коршуна, ястреба можно присоединить для славянскихъ нарѣчій и значеніе страуса. По сербски Ној — страусъ; въ нашихъ духовныхъ стихахъ о Вгоріи Храброуъ птица Нага, Нѣга, Ногайщина, Чер-ногарь, Чер-ногонъ (въ былинѣ о Вольгѣ Буслаевичѣ, Рыби. I, 1: Науѣ) чередуются съ другимъ прозвищемъ той же птицы: Острафиль, птица Острафильская, Стратимъ. Это — Стратимъ, Стрефель, Страфель, Стреонилъ, Естрафиль, Страонилъ стиха о Глубинной книгѣ; очевидно, греч. *στρουθός*—всякая небольшая птица; но *ἡ στρουθός*—страусъ. Уже чередованіе того и другаго имени заставляютъ заключить, что они понимались, какъ тождественныя; и это еще болѣе доказывается такими сложными формами, какъ нага-астрахтирь, нага-страхтирь. И такъ страонилъ = страусъ; въ многочисленныхъ западныхъ пересказахъ легенды о Соломонѣ, съ которыми мы познакомимся далѣе, птица, хранящая шамирь, постоянно зовется страусомъ. Я позволяю себѣ заключить изъ этого, что какъ въ апокрифическомъ источникѣ послѣднихъ, такъ и въ греческомъ подлинникѣ нашей статьи о Соломонѣ, названіе птицы было *στρουθός*, *struthio*. Къ нему то привязывается страонилъ Глубиннаго стиха, какъ съ другой стороны ноготь, нѣга, нага и тому подобныя народныя приращенія имени—къ талмудическому нагар-турѣ ¹⁾). Такая же

¹⁾ Грандіозный образъ, съ какимъ является Страонилъ въ стихѣ о Глубинной книгѣ, можетъ быть, продуктъ наслоенія разыгравшейся народной фантазіи и, скорѣе всего, вліянія сходныхъ апокрифическихъ статей. Въ статьѣ «о всей твари», о которой говоритъ прибавленіе къ соловедскому индексу, читаемъ: «Глаголетъ писаніе: естъ куръ, ему-же глава до небеси, а море до колѣна; егдаже солнце омываеся въ окіявъ, тогда окіявъ всколебаетъ, и начнутъ волны кура бити по перью; онъ же, очютивъ волны, и речеть кокореку; протокуется: свѣтодавче Господи, дай же свѣтъ миру. Егда же то воспоетъ, и

двойственность пересказовъ обозначается и въ представленіи Соломонова соперника то Кентавромъ-Китоврасомъ, то талмудическимъ инорогомъ, какъ изображается онъ иногда въ миниатюрахъ Палей.

Какъ бы то ни было, въ статьѣ толковой Палей нельзя не признать знакомую намъ изъ Талмуда повѣсть о Соломонѣ и Асмо-

тогда всѣ куры воспоютъ въ одинъ годъ по всей вселѣнной» (Тихонрав. II, стр. 349—50). Такъ и въ глубинной книгѣ: Страшилъ живеть на синемъ морѣ, тамъ ѣсть и пьеть и плодъ плодитъ. Когда онъ встретенется, все синѣ море всколебается, тонять корабли гостинные; онъ такъ великъ, что держитъ бѣлый свѣтъ подъ правымъ крыломъ.

Когда Стрешилъ вострепещетъ
Во второмъ часу послѣ полуночи,
Тогда запоютъ всѣ пѣтухи по всей землѣ.

(Безсон., Бал. II, № 92).

Сличите съ этимъ исполнскую птицу талмудическихъ сказокъ, которая стоитъ въ морѣ по колѣна, голова до неба, а вода въ томъ мѣстѣ такъ глубока, что опущенный въ нее топоръ черезъ семь лѣтъ еще не дошелъ до дна (см. замѣтку Freudenthal'я въ Orient u. Occident, III, 2, стр. 354). Въ мусульманскихъ преданіяхъ рассказываетя, что у Бога бѣлый пѣтухъ, у него одно крыло простерто на востокъ, другое на западъ, голова подъ престоломъ славы, ноги въ преисподней. Ежедневно рано утромъ онъ возвѣщаетъ своимъ пѣніемъ время для молитвы, и слышатъ его всѣ жители неба и земли, кромѣ тѣхъ, кто отягченъ грѣхомъ. Ему отвѣчаютъ всѣ пѣтухи на землѣ. Но когда настанетъ день воскресенія, Господь скажетъ ему: собери твои крылья и не пой, чтобы всѣ жители неба и земли, кромѣ отягченныхъ грѣхомъ, узнали, что насталъ день судный (Хаятуль-Хаяванъ Ад-дамири, изд. въ Булакѣ 1284 г. I т., стр. 429,—по укзанію г. Гиргаса; Vochart, Hierozoicon. II, 854—5). — Въ одномъ разнорѣчии стиха такое же движеніе стравила приводится въ связисъ «последнимъ временемъ». Когда

Страшилъ птица вострепѣхнетца,
Все синѣ море восколыхнитца,
Тамъ будя время опослѣдня (id. ib.).

Это напоминаетъ такую же подробность отреченнаго апокалипсиса Іоанна, по греч. тексту у Тишендорфа: *καὶ ἀπὸ τῆν φωνῆν τοῦ στρούθιου ἀναστήσεται πᾶσα βεῆνη, ταύτισιν ὑπο τῆν φωνῆν ἀρχαγγέλου ἀναστήσεται πᾶσα ψῆσις ἀνθρώπων* (Tischend. Арос. аросс. 77); въ церк.-слав. переводѣ вопросовъ Іоанна (изд. Срезневскаго, Древ.-слав. пам. юсоваго письма, стр. 418): прѣже подъ гласомъ птичьемъ всѣка тварь встанеть и тогда въскрестеть всѣка плоть человѣчска.

дѣй. Китоврасъ такое же демоническое существо, какъ и Асмодей, его ищутъ съ той же цѣлью, онъ попадаетъ на ту же ловушку, тѣ же рѣчи на пути и передъ Соломономъ, полныя загадочной мудрости. Наконецъ онъ также мститъ Соломону, завладевъ его перстнемъ; только этотъ эпизодъ разсказанъ голословно: Соломонъ заброшенъ на конецъ обѣтованной земли, гдѣ его находятъ его мудрецы и книжники¹⁾). О романтическихъ приключе-

¹⁾ Бѣдствія Соломона ничѣмъ не объяснены въ разсказѣ Палеи: онъ прѣсто пытается силу Китовраса. Въ Талмудѣ они вызваны его гордынею; кромѣ того, онъ попустилъ увлечь себя грѣху, нарушивъ три обѣта: не держать много золота, коней и женъ. Въ мусульманскихъ легендахъ онъ согрѣшилъ тѣмъ, что, женившись на Djarada'а, позволилъ у себя во дворцѣ идолопоклонство, такъ какъ Djarada тайно поклонялась образу отца своего, считавшаго себя Богомъ. За этотъ преступокъ онъ наказанъ тѣмъ, что Сахръ (Китоврасъ) забросилъ его. Можетъ быть, этотъ мотивъ былъ извѣстенъ и Палею, хотя его приходится угадывать изъ той случайной послѣдовательности, въ какой статьи о Соломонѣ идутъ въ ней другъ за другомъ. Въ мусульманской редакціи легенда о Соломонѣ отъ первой его встрѣчи съ Сахромъ развивается такъ: 1) Поимка Сахра; 2) эпизодъ съ царицей Савской, которая векорѣ находитъ соперницу въ 3) Djarada'а, дочери царя Нубара. Djarada совлекаетъ Соломона къ грѣху. 4) Наказаніе Соломона и месть Сахра. — Пользуясь напечатанными отрывками Палеи и въ особенности рукописнымъ погодинскимъ текстомъ (Публ. Библ., № 1435), я постараюсь указать на такую же послѣдовательность и въ нашихъ легендахъ о Соломонѣ. Соломонъ женится на дочери Фараона, царя египетскаго (кн. Царствъ. III, 3) и, готовясь къ постройкѣ храма, ссылается съ Хирамомъ тирскимъ (кн. Царствъ. III, 5) и съ своимъ тестемъ: «Соломонъ же бѣ поплъ дщерь Фараонову. Егда же здаше святая святыхъ, посла посолъ свой къ нему, глаголя: тестю мой, присли ми помощь. Онъ же избра 600 мужъ по остроуміи, яко умрети имъ томъ дѣтѣ, хотѣ искусити Соломону мудрость. Егда же приведени быша предъ Соломона, видѣвъ же я издалеца, повелѣ ишити саваны всѣмъ имъ, приставивъ къ нимъ посолъ свой, къ Фараону, и рече: тестю мой, аще ти не въ чемъ своихъ жертвыхъ погребати, все ти имъ порты, у себе же я погребѣи» (л. 332 об.). Я нарочно привелъ этотъ эпизодъ, объясняющій одинъ отрывокъ въ «Сказаніи о премудрости царя Соломона и о южской царицѣ и о философѣхъ», напечатанномъ Пышинымъ (Пам. стар. русск. лит. III, 61—63, см. въ концѣ).—Далѣе, по поводу того же сооруженія, является у Соломона потребность разыскать Китовраса и 1) слѣдуетъ эпизодъ о Китоврасѣ, приведенный въ текстѣ,

нѣхъ изгнаннаго Соломона не говорится ничего, какъ мы полагаемъ, потому что въ древней Россіи и на славянскомъ югѣ, подарившемъ насъ этими отреченными сказаніями, былъ популярнѣе другой рассказъ о мести Китовраса, въ которомъ Китоврасъ похищалъ жену Соломона. Существованіе его у южныхъ славянъ

описаніе храма, построеннаго «каменіемъ единачемъ всѣмъ акроторьскимъ» (л. 333 ѡ. = λίθους ἀκροτόμοις, сл. въ Сказаніи недовѣдомымъ рѣчемъ, рипс. Совѣйской библ., № 1450, первой половинѣ XVI в., л. 193 лиц.: «акротомъ—камень»), дворца дочери Фараоновой. «Тогда возведе Соломонъ дщерь Фараону изъ града Давидова въ домъ свой, иже бѣ создалъ въ дни сіа, въ 20 лѣтъ, въ няже создалъ Соломонъ два дома: храмъ господень и домъ царевъ. И тогда отпусти Соломонъ Китовраса. Китоврасъ же, пойдя въ люди своя и т. д. (л. 339 л.)—слѣдуетъ легенда, рассказанная выше (стр. 84—5 прим.), о двуглавомъ мужѣ, котораго Китоврасъ оставилъ у Соломона. 2) Эпизодъ съ царицей Южской иноплеменницей, «именемъ Малкатшка» (иначе: Малкатошва), которая искушаетъ Соломона загадками (л. 339 о. — 340 л. О загадкахъ см. въ послѣдней главѣ). Она только что удалилась, какъ является царица Савская, иноплеменница: «Царь же Соломонъ вдасть царици оной имя Макаатъкъша» (сл. 340 л. о.). Царица юга, или южская, очевидно съ ней тождественна, или, лучше, образъ послѣдней, какъ онъ представляется въ Палей, развила изъ данныхъ библейскаго рассказа о царицѣ Савской. 3) Дальнѣйшіе эпизоды Палеи отвѣчаютъ, какъ мнѣ кажется, довольно близко легендѣ о Djağada'ы, совратившей Соломона. л. 341 о.: «И царь Соломонъ бѣ любя жены зѣло и поять жены чюжаа, и дщерь Фараону, и моавитяныню, и аманы(тны)ню, и домъваныню, и суряныню и хесеоныню и амерерыню отъ языкъ: яко покори Господь сыномъ израилевымъ не входяти въ ня, и ти да не входятъ въ вы, да не увратятъ сердцеъ вашихъ въ слѣдъ идолъ своихъ. И тѣхъ приложися любити. И бысть ему женъ вдовицъ 700, а хотій 300, а книгъ бѣше у Соломона цари 8 тысящъ, яко же рече писаніе: бысть Соломонъ мужъ мудръ притчами и гаданія и нераздрѣшимыя суды словесъ дѣваній рѣшашеть пытаніемъ». Послѣднее указаніе на мудрость Соломона, вѣроятно, дало поводъ привести непосредственно за нимъ извѣстные суды Соломона (л. 341 о.—343 о.; библейскій судъ о двухъ женахъ и ребенкѣ помѣщенъ ранѣе, л. 331 л. о., отдѣльно отъ слѣдующихъ) — хотя, очевидно, не у мѣста. Замѣтимъ, что рядъ ихъ заключается притчей о царѣ Адарьянѣ, велившемъ звать себя богомъ, т. е. о Нубарѣ мусульманскихъ легендъ, отцѣ Djağada'ы, и затѣмъ рассказъ продолжается такимъ образомъ: «И бысть во время старости Соломона, и увратиша жены чюжаа серд-

сихъ народовъ засвидѣтельствовано недавно записанной сербской сказкой, но только въ русской книжной повѣсти онъ сохранился

це его въ слѣдъ боговъ другихъ» и т. д.—и переходитъ въ повѣсть о царевнѣ, отвѣчающей, по нашему мнѣнiю, Djağada'в, л. 344 л. о. (см. выше стр. 92—3, прим. и стр. 132). Какъ послѣдняя является причиной паденiя Соломона, такъ и повѣсть о царевнѣ заключается повторенiемъ предыдущихъ словъ (л. 344 о.): «Царь же Соломонъ бѣ любя жены зѣло, и поять жены чюжа, и дщери Фараона и моавитянина.... И тѣхъ приложися любити. И бысть Соломону женъ ведениць 700, а хотей 300, а книгъ баше у Соломона царя 8 тыс. Бысть во время старости Соломона, и совратиша жены чюжаа сердце Соломона ходити въ слѣдъ боговъ ихъ, и не бѣ сердце его съ Господомъ Богомъ, аже бѣ сердце Давидово; и хожаше Соломонъ въ слѣдъ мръзскихъ вкушений и оскверненныхъ и въ слѣдъ царя ихъ, и въ слѣдъ сына Амона» и т. д. Затѣмъ разсказывается о наказанiи, постигшемъ Соломона за такое отступленiе отъ истинной вѣры. Но 4) Китоврасъ не играетъ во всемъ этомъ никакой роли; его мѣсть разсказана въ иномъ мѣстѣ (подъ № 1), и притомъ въ немногихъ словахъ. Этотъ эпизодъ, очевидно, остался у насъ неразработаннымъ, и едвали былъ популяренъ въ этой связи, судя по тому, что послѣ разсказа, какъ Китоврасъ забросилъ Соломона, онъ снова является въ его услуженiи и даже оставляетъ ему двуглаваго мужа.—Что касается эпизода о царевнѣ (у Тихонравова. I, 269—71; Пам. стар. русск. лит. III, 53 — 4; Андрей Поповъ, Хронографы. I, b, 173 слѣд., гл. 29: о вопросѣхъ царицы Соломоновы), то онъ сложился подъ замѣтнымъ влiянiемъ легенды о царицѣ Савской, съ талмудическими и мусульманскими редакциями которой мы познакоимся впоследствии. Царь не хочетъ отдать Соломону свою дочь; тогда бѣсы похищаютъ ее для него, «и всадиша ю въ сандалъ и ведоша ю по морю. Видѣвъ же царевна, «же мужъ водоу пьеть, а изъ него идетъ вонъ опять.... И переѣхаша немного, «же мужъ въ водѣ бродить, а воды просить, а волны пошибаютъ его (въ повѣсти о дѣтствѣ Соломона, у Тихонрав., Лѣт. русск. лит. и древн. IV, стр. 128: «отецъ мой по горло сидѣть въ водѣ, просить пяти, а напиться не можетъ»)..... И переѣхавъ мало, «же идетъ мужъ съна косити, а за нимъ два возла ходять и поѣдаютъ траву, иже что оустъчетъ». Соломонъ толкуеть ей эти загадочныя видѣнiя: 1-е, «то есть домъ царевъ, сюды внидеть, а иноуды изидеть»; 2-е, «то есть тиоувъ, царевъ, соудове соудитъ, а другихъ ищеть, чюмъ бы емоу царю сердце добро сътворити»; 3-е, «той есть, иже поиметь мужъ другую жену съ чюжими дѣтми, и онъ что придобудеть, а они то съдять, а емоу ничто же въ роукоу не идетъ». Загадки напоминають стиль Бесѣды Трехъ Святителей и тому подобныхъ памятниковъ. Сл. напр. девятый сонъ Мамера царя: красивый конь ѣсть тра-

съ именемъ Китовраса. Небольшой пробѣлъ въ повѣсти легко восполняется при помощи позднѣйшихъ пересказовъ, книжныхъ и народныхъ, въ которыхъ роль Китовраса предоставлена Пору, либо какому нибудь безыменному царю, либо Василью Окульевичу.

Слѣшимъ передать содержаніе повѣсти ²⁾:

«Бысть во Іерусалимѣ царь Соломонъ, а во градѣ Лукорье царствуа царь Китоврасъ; обычай же той имѣя царь: во дни царствуетъ надъ людьми, и въ нощи обращашеся звѣремъ Китоврасомъ, и царствуетъ надъ звѣрми, а по родству брать царю Соломану. И въ нѣкоторое время свѣда царь Китоврасъ, что у Соломана жена прекрасна, и вражіемъ совѣтомъ разъярися Китоврасово сердце, хотя у себѣ видѣти Соломонову жену, и умысли во умѣ своемъ, и сради корабль со многими товарами, и послаша во Іерусалимъ челоуѣка своего волхва и приказалъ ему: «добры мой челоуѣче, аще ти придеши во Іерусалимъ, и ты укради у Соломана жену сво и приведи ея ко мнѣ». И рече ему волхвъ той: «дай же ми, господине, порфиру свою царскую, и а могу ея украсти у Соломана». Китоврасъ же, даа ему порфиру свою царскую, и отпусти его во Іерусалимъ градъ. И вскорѣ волхвъ тотъ приде подъ градъ Іерусалимъ и нача торговати, товаръ свой продавати, а порфиру царскую положи среди корабля; того ради, чтобъ ея всекъ видѣлъ. И нача къ нему многоа люди ходити товаровъ смотрити; и нѣкій челоуѣкъ, увидѣа на кораблѣ порфиру царскую, и приде ко царю Соломану и глагола ему: «царю Соломане, пришелъ гость со многими товарами и привезъ на кораблѣ порфиру царскую велики чюдну и украшенну драгими каменіемъ». И рече царь Соломанъ: «приведи его съ порфирою царскою». Челоуѣкъ той поиде на корабль и рече гостю: «пойди,

ву двумя горлами, переднимъ и заднимъ. Толкованіе: князья и судьи и старѣйшины начнутъ судить не по правдѣ, а для прибытка, и брать посуды и у праваго и у виноватаго. Сл. въ Бесѣдѣ: Вопросъ: что есть: конь стоитъ, изсохъ, а трава подъ нимъ до чрева? — Отвѣтъ: Конь есть богатый челоуѣкъ, который, смотря на свое богатство, изсохъ. В. Что есть: конь стоитъ на голомъ гумнѣ, а сытъ вельми? О. Конь есть убогій челоуѣкъ, который о богатствѣ не печется. Буслаевъ, Истор. Оч. II, 25.

¹⁾ Нав. въ Памяти. стар. русск. лит. III, стр. 59—61, и у Буслаева, Историческая Христоматія, стр. 718—721.

господине, съ порфирю царскою къ Соломану царю». Волхвъ же той поиде съ порфирю царскою. Соломанъ же, видя ту царскую порфиру велии украшену, и повелѣ взяти, а цѣну за нее... И рече Соломанъ царь: «купче, буди ко мнѣ заутра на обѣдъ». Волхвъ же той удари яломъ царю... (и возвратися) на корабль свой радуяся. На утрѣй же день прииде волхвъ той ко царю Соломану...» Здѣсь слѣдовалъ въ рукописи разсказъ о томъ, какъ посланный Китовраса совратилъ жену Соломона, давъ ей соннаго зелья, отчего она стала точно мертвая; и когда Соломонъ похоронилъ ее, волхвъ долженъ былъ явиться снова, чтобы оживить ее и тайно отвести къ своему царю. Соломонъ, провѣдавъ объ этомъ черезъ своего посланнаго, самъ является переодѣтый въ Китоврасово царство, взявъ съ собою войско, которому велить стать поодаль; онъ одинъ поидеть впередъ, а они пусть ждутъ его знака: какъ затрубить онъ первый разъ, пусть будутъ наготовѣ: «во второй заиграю, и вы пойдете ко мнѣ и станете въ запади; аще ли въ третіе заиграю, и вы борзо ко мнѣ будите». И прииде Соломанъ во царство Китоврасово, аки прохожей старецъ милостыню собирать, и прииде въ садъ, гдѣ черпають воду Китоврасу царю, и выиде дѣвка по воду въ садъ со златымъ кубцомъ, и рече Соломанъ: «дай же ми, дѣвка, изъ сего кубца испити». И рече ему дѣвка: «какъ ты, старецъ, хочешь пити изъ царского сего кубца: аще кто увидитъ и скажетъ царю, и онъ велитъ за то насъ обѣихъ казнить». Соломанъ рече: «дай же, дѣвка, испити: никто у насъ сего не увидитъ» — и дасть ей за то колечко злато, и она даде ему испити, и поиде дѣвка съ водою радуяся и скажи госпожѣ своей такъ: «азъ его нашла на пути». И (никто) увидѣ у нее нѣ въ которое время то колечко Соломонова жена, а Китоврасова царица, и опозна его, что то колечко ее обручальное, и рече ей: «скажи, дѣвка, кто ти далъ сіе колцо»? Рече дѣвка: «далъ ми, госпожа, старецъ захожей». Она же рече: «не старцу быть, но мужу моему Соломону». И скоро разосла многихъ людей своихъ по граду и повелѣ сыскати. Они же сыскавъ же старца, и приведоша его къ ней. Она же видѣвъ и рече ему: «Соломане, ты пошто еси сюды пришелъ»? И рече Соломанъ: «пришелъ убо я по твою главу». И рече ему жена его Соломонова: «самъ ты, Соломанъ пришелъ на смерть и будеши повѣ-

(шенъ)...» И Соломонова жена скоро послала на поле къ Китоврасу людей своихъ: «и скажите Китоврасу такъ: пришелъ ко мнѣ гость, а твой, господине, недругъ». Китоврасъ же скоро поѣде ко дворцу своему и виде Соломана у себя на царскомъ дворѣ, и рече ему Китоврасъ: «ты еси, Соломанъ, почто ко мнѣ пришелъ?» И рече Соломонъ: «пришелъ еси къ тебѣ для того, за что еси укралъ жену мою?» И рече ему Китоврасъ: «али ты у меня, Соломонъ, хочещи украсти свою жену, у меня не видать тебѣ жены своея, а тебѣ отъ меня живу не быть». И повелѣ царь Китоврасъ Соломона скоро повѣсити, и Соломонъ предъ царемъ Китоврасомъ нача плакати и рече: «братъ еси, Китоврасъ, язь былъ братъ твой царемъ и царствовалъ во Иерусалимѣ; повели ми дать царскую смерть, вели меня повѣсити честно и вели тутъ вывести питья и ѣствы много, и поди за мною и съ царицею самъ, и вели быть всѣмъ людямъ градскимъ на такое мое позорище, и вели имъ пяти и ѣсти, а меня царя Соломона поминать». Китоврасъ же послуша царя Соломана и сотвори тако; и повелѣ Соломона вести на шибалицу. И приведчи Соломона къ шибалицѣ и видѣ Соломонъ на шибалицѣ лычную петлю и рече Китоврасу: «брате еси, Китоврасъ, али у тебѣ во царствѣ твоємъ не стало шелку? пошли и вели купить красного да желтого, и свить двѣ петли шелковы, одну красную, а другую желтую, и а въ лубую петлю кинуся». Китоврасъ же повелѣ шелку купить красного да желтого, и свить петлю въ красномъ, а другую въ желтомъ. И рече ему Соломонъ: «брате еси, Китоврасе, вели мнѣ поиграть въ малый рожекъ передъ послѣднимъ концомъ». Китоврасъ же повелѣ ему играти, Соломону, въ рожекъ; и услыша войско соломоново и нача вооружатися. И какъ привели Соломона къ шибалицѣ, и рекоша Соломону немилостивы полачи: «иди Соломонъ, на шибалицу». И Соломонъ пошогъ и ступилъ на первую ступень, и глагола Соломонъ Китоврасу: «брате еси, Китоврасе, поволь мнѣ еще поиграти въ малый рожекъ»,—и царь Соломонъ заигралъ въ рожекъ, и въ тѣ поры Китоврасъ и все войско Китоврасово задумалось, и услышало соломоново войско и приде близко Соломона царя и укрыся въ тайнѣ мѣстѣ. И рекоша ему немилостивые мастера: «царю Соломане, что мѣшкаешь?» И Соломонъ поше по лѣствицѣ и вскочи на верхней перекладѣ

шибалицы, а лѣсницу прочь отбросилъ, и нача играти во свой малый рожекъ. И борзо прискака Соломоново войско къ нему; и повелѣ Соломонъ всѣхъ побивать; они жъ градскіе люди побѣжаша, а царя Китовраса и жену царицу поймали и привели предъ царя Соломона. И рече Соломонъ: «брате Китоврасе, ты мнѣ готовилъ шибалицу и двѣ петли шелковы, и хотѣлъ меня повѣсити не по винѣ моей, но по своему злокозненному сердцу, и за то еси самъ висѣлъ въ руки мои, яко агна въ когти волку, и терпи въ рукахъ моихъ, и не можешь живъ быти». И повелѣ царь Соломонъ повѣсити ихъ обѣихъ—Китовраса въ красную петлю, а жену ево, царицу, въ желтую петлю, а волхва ихъ въ личную петлю; и повелѣ во градъ и досталныхъ людей всѣхъ побити, а царство Китоврасово огнемъ выпалити. А царь Соломонъ поиде въ Иеросалимъ градъ, славяще святую Троицу, что невѣрнаго царя побилъ, и царство его поплѣнилъ, и огнемъ поपालилъ. Богу нашему слава и нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ, аминь».

Весьма естественно можетъ явиться вопросъ: въ какомъ отношеніи находится эта повѣсть, сохраненная въ рукописи XVII—XVIII вѣка, къ разсказу Палея? Слѣдуетъ ли предположить между ними древнѣйшую связь, или эта связь явилась позднѣе и случайно? Легенда о похищеніи могла существовать въ началѣ отдѣльно и имена Китовраса и Соломона проникнуть въ нее лишь позднѣе подъ вліяніемъ Палея: фактъ довольно обыкновенный въ исторіи легендъ, легко смѣшивающихся другъ съ другомъ безъ особаго внутреннего повода. Но у насъ есть нѣкоторыя данныя, позволяющія заключить, что въ настоящемъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ фактомъ другаго разбора. Если мы вѣрно толкуемъ извѣстное изображеніе Китовраса на вратахъ Софійскаго собора ¹⁾, то уже въ началѣ XIV-го вѣка и, можетъ быть, ранѣе, легенда Палея представлялась въ извѣстной связи съ легендой о похищеніи. На первомъ полѣ исполнская крылатая фигура Кентавра-Китовраса держитъ въ одной рукѣ небольшую фигуру въ зубчатой коронѣ, очевидно Соломона, котораго онъ собираетъ забросить. Вдали такая же фигура сидитъ на престолѣ ²⁾; это

¹⁾ Древности Гос. Росс., отд. VI.

²⁾ Я слѣдую темету Древностей Госуд. Росс.; приложенное изображеніе (отд. VI, № 33) слишкомъ затерто на второмъ планѣ.

опять же Соломонъ передъ тѣмъ, какъ Китоврасъ схватилъ его: такія удвоенныя изображенія одного и того же лица въ разныхъ положеніяхъ довольно обычны въ старинныхъ миниатюрахъ ¹⁾). Или это Китоврасъ, принявшій, по разсказу Талмуда, образъ изгнаннаго царя и возсѣвшій на его престолъ. Надпись къ этому изображенію не вся сохранилась или не вполне записана: «(Ки)товрасъ меце братомъ своимъ на обѣтованную землю зр(м?)» Онъ, стало быть, бросилъ его въ другую сторону, отъ себя, или надо читать съ Палеей: на конецъ; подъ братомъ разумѣется Соломонъ—но такимъ, какъ извѣстно, онъ является только въ легендѣ о похищеніи. Въ Палее Китоврасъ—темное, демоническое существо, въ легендѣ онъ—царь, почему на софійскихъ вратахъ изображенъ въ коронѣ ²⁾ и, кромѣ того—«по родству братъ царю Соломону». Ясно, что обѣ редакціи сказаній о Китоврасѣ уже существовали совмѣстно.

Болѣе полное доказательство тому мы находимъ въ нѣмецкой поэмѣ о Соломонѣ и Морольфѣ. Она начинается тѣмъ, что Морольфъ, чудовищный видъ котораго описывается особенно тщательно, приходитъ къ Соломону; въ началѣ безъ сомнѣнія разсказывалось, что онъ приведенъ къ нему насильно. Слѣдуетъ за тѣмъ извѣстное преніе мудрыми загадками и притчами, послѣ чего поэма переходитъ къ разсказу о похищеніи Соломоновой жены. Все это приводитъ насъ естественно къ слѣдующимъ заключеніямъ: во 1-хъ существовалъ вѣроятно особый славянскій пересказъ легенды о Китоврасѣ, въ которомъ части расположены были такимъ образомъ, что вслѣдъ за поимкой Китовраса и его преніемъ съ

¹⁾ Сл. напр. описаніе одной миниатюры въ ркпс. житія Петра и Февроніи Муромскихъ, въ моеѣ статьѣ: Новые отношенія Муромской легенды и т. д. въ Ж. М. Н. П. 1871, за Май.

²⁾ Сл. такія же изображенія крылатыхъ кентавровъ, съ вѣнцовой на головѣ и со скипетромъ въ рукахъ на паникадилѣ, находящемся въ музеѣ христіанскихъ древностей при с.-петербургской академіи художествъ. Аделунгъ, видѣвшій его еще въ ризницѣ Новгородскаго Софійскаго собора, считаетъ его византійской работы (Adelung, Die Königsinschen Thürnen. Berlin, Reimer, 1825, стр. 84). Г. Прохоровъ склоненъ отнести его, вмѣстѣ съ изображеніемъ Китовраса на васьильевскихъ вратахъ (?), къ концу XV-го вѣка, если не къ XVI-му.

Соломономъ слѣдовалъ эпизодъ о похищеніи имъ соломоновой жены. Во 2-хъ) послѣдній эпизодъ долженъ былъ находиться уже въ той первичной легендѣ, изъ которой развились самостоятельно нѣмецкія сказанія о Соломонѣ и Морольфѣ и славянскій легендарный циклъ Соломона и Китовраса. Къ этому заключенію пришелъ уже Пыпинъ ¹⁾). Послѣ всего сказаннаго нами о генезисѣ соломоновской легенды, нѣтъ ничего удивительнаго, что и въ данномъ случаѣ придется искать источника на востокѣ, въ той культурной средѣ, изъ которой мы думали объяснить нашего Китовраса-Бентавра. Мы нашли въ немъ индѣйскаго Гандарву. Гандарвой зовется отецъ Викрамадитьи въ извѣстномъ сборникѣ легендъ о немъ, столь сильно повлиявшемъ на составъ соломоновской саги. Я уже сказалъ, что Гандарвы—мнѣчскія существа, что то въ родѣ служебныхъ духовъ; у нихъ слабость къ смертнымъ женамъ; съ которыми они любятъ общаться, которыхъ сами они похищаютъ либо увозятъ для другихъ. Объ этихъ увозахъ ходило много разсказовъ; сообщеніемъ слѣдующей буддистской жатаки, въ двухъ разныхъ редакціяхъ, я обязанъ г. Минаеву. Изъ лежащаго передо мною перевода я извлекаю только сущность повѣсти, назначенной доказать, «что женщины нельзя уберечь:» древніе мудрецы, поселивъ женщину среди океана, во дворцѣ у озера Симбали, не могли уберечь ея.

«Въ древности, въ Варанаси (Бенаресѣ), въ царствованіе Брахмадатта²⁾, Бодисатва принялъ зачатіе въ утробѣ старшей его жены и, когда пришелъ въ возрастъ, по смерти отца сталъ править царствомъ. Старшая его жена называлась Кākātī, красивая какъ Апсараса.... Въ это время нѣкій царь Супанна, принявъ образъ человѣка, приходилъ къ царю вести игру и, играя, влюбился въ старшую жену, похитилъ ее, увелъ въ свой дворецъ, гдѣ и наслаждался ею. Не видя царицы, царь сказалъ гандарву (пѣвцу, музыканту) по имени Натакувера: отъящи царицу. Гандарва, желая подстеречь царя Супанну, сиртался въ одномъ озерѣ въ тростниковой чащѣ и во время его возвращенія домой сѣлъ къ нему на крыло и такимъ образомъ достигъ его жилища, гдѣ съ царицей имѣлъ любовную связь; засимъ, сѣвъ опять на

¹⁾ Очеркъ, стр. 107 и 113.

его крыло, вмѣстѣ съ нимъ вернулся назадъ и во время игры Супанна съ царемъ взявъ лютню, подошелъ къ игрокамъ и, ставъ около царя, распѣвая, сказалъ первый стихъ: «Несется отсюда благоуханіе, гдѣ живетъ мой милая. Далекъ отсюда Кâkâti, радующая мое сердце». Выслушавъ этотъ стихъ, Супанна сказалъ другой: «Какъ ты переплылъ черезъ океанъ, какъ переплылъ черезъ рѣку Кебука и семь морей, какъ взобрался на Симбали?» (здѣсь въ смыслѣ дерева). «Съ тобою переплылъ я океанъ, рѣку Кебука и семь морей; посредствомъ тебя взобрался на Симбали». Отвѣчая ему Супанна сказалъ четвертый стихъ: «Увы мнѣ великорослому, увы безсмысленному! Къ женѣ я привезъ полюбовника и отъ нея увезъ его». Послѣ того онъ привелъ назадъ жену къ царю Варанаси, и самъ болѣе не приходилъ¹⁾.

Въ другой редакціи²⁾ тотъ же рассказъ передается съ иными именами и нѣкоторыми новыми подробностями. «Въ древности въ Варанаси царствовалъ царь Тамба; у него была весьма красивая старшая жена, по имени Суссони. Въ это время Бодисатва родился какъ Супанна; тогда островомъ змѣй (нага) былъ островъ Сорума. Бодисатва жилъ на этомъ островѣ въ обители Супанновъ и, принявъ образъ юноши, приходилъ въ Варанаси играть съ царемъ Тамба. Увидавъ его красоту, служанки донесли царицѣ: Съ нашимъ царемъ играетъ такой то юноша. Желая на него посмотреть, она нарядившись пришла однажды въ игральный покой и, стоя между служанками, смотрѣла на него. И онъ также смотрѣлъ на нее, и оба другъ въ друга влюбились. Царь Супанна собственною силою поднялъ въ городѣ вѣтеръ; люди, боясь паденія дома, вышли изъ царскаго дворца; онъ же собственною силою навелъ тьму и, взявъ царицу, по воздуху отправился на островъ змѣй въ свой дворецъ. Никто не зналъ, откуда Суссони пришла и куда ушла; онъ же, насладившись ею, приходилъ къ царю играть. У царя былъ гандарва (мызыкантъ), по имени Сагга; не зная, куда ушла царица, царь призвалъ его и сказалъ:

¹⁾ IV, 3, 7.

²⁾ Ib. V, 1, 10. Оба рассказа напечатаны теперь въ статьѣ г. Мианаева: Нѣсколько рассказовъ изъ перерожденій Будды (Журн. М. Н. Пр. за 1871 г., т. CLVIII), стр. 129—133.

Ступай, исходи всё земные и водяные пути и высмотри, куда ушла царица. Онъ, взявъ съ собою дорожный занасъ, сталъ разпекивать, начиная отъ подгородной деревни, и достигъ Барукача (Bharukaccha). Въ это время купцы этого города отправлялись на корабль въ страну Суванна (Suvannabhūmi). Онъ подошелъ къ нимъ и сказалъ: я музыкантъ (гандарва), привязавъ къ кораблю лютю стану вамъ пѣть—вы только повезите меня даромъ. Тѣ согласились и, посадивъ его на корабль, отправились. Когда корабль плылъ благополучно, они позвали его и сказали: Пой намъ. На что онъ имъ отвѣчалъ: «Если я стану пѣть, то рыбы начнутъ двигаться и вашъ корабль разобьется». — «Когда люди поютъ, рыбы не двигаются, отвѣчали купцы. Пой». «Такъ не сердитесь же на меня», сказалъ онъ и, взявъ лютю, сталъ играть, не возвышая пѣсни надъ звукомъ струнъ. Ошеломленные этимъ звукомъ, рыбы стали двигаться, и какое то водяное чудовище, прыгнувъ, упало на корабль и разбило его. Сагга, взявшись за доску, поплылъ по вѣтру и достигъ острова змѣй по близости дворца и дерева Нигрола. — Когда царь Суванна уходилъ играть, царица Суссони, выйдя изъ дворца, расхаживала по берегу. Увидавъ гандарву (музыканта) Саггу и узнавъ его, она спросила: «Какъ ты пришелъ?» Тотъ рассказалъ ей все. Внушивъ ему довѣрие словами: Не бойся, она обняла его и повела во дворецъ, возложила на ложе и, когда онъ успокоился, дала ему чудной пищи, омыла благоуханной водой, одѣла въ небесное платье и украсила прекрасными пахучими цвѣтами. Такъ ухаживая за нимъ, во время пришествія царя Суванна она прятала его, когда же тотъ уходилъ, наслаждалась съ нимъ. Когда такимъ образомъ прошло полтора мѣсяца, къ этому острову пристали купцы изъ Варанаси, чтобъ забрать дровъ и воды. Гандарва вмѣстѣ съ ними взомелъ на корабль и отправился назадъ въ Варанаси, гдѣ, увидавъ царя (Суванна) во время его игры, взявъ лютю и распѣвая сказалъ первый стихъ: «Несется благоуханіе тмира (цвѣтка), злое море звучитъ; далеко отсюда, о Тамба, Суссони, желанная, ранить меня». Услыхавъ это, Суванна сказалъ второй стихъ: «Какъ ты переплылъ черезъ океанъ, какъ увидалъ островъ Сорума, о Сагга, какъ ты и она сошлись?» На это гандарва (музыкантъ) сказалъ три стиха: «Я поплылъ вмѣстѣ съ купцами, ищу-

щии богатства, изъ Барукачча, чудовища разбили корабль и я поплылъ на доскѣ. Она внушила мнѣ довѣріе сладкою рѣчью, она, вѣчно благоухающая, какъ сандалное дерево, какъ счастливая мать роднаго сына поднимаетъ на колѣни, (такъ она вывела меня на берегъ). Она, съ тихими взорами, удовлетворила меня пищею, питьемъ, одѣянiемъ, ложемъ и собою. Это узнай, о Тамба!» Слыша разсказъ гандарвы (музыканта), Супанна разгнѣвался и сказалъ: «Даже живя въ обители Супанновъ я не могъ уберечь ее. Что мнѣ въ этой безнравственной». Сказавъ такъ, онъ привелъ ее назадъ къ царю и за симъ больше не приходилъ».

Содержаніе этого разсказа сводится къ слѣдующему: 1) умыжаніе однимъ царемъ жены другаго; жена представляется невѣрной, безнравственной, похититель — сверхъестественнымъ существомъ: у него крылья, онъ по произволу поднимаетъ вѣтеръ и наводитъ тьму. 2) Жена возвращается мужу; посредникомъ, развѣдчикомъ является Гандарва; отношенія, въ которыя онъ ставится къ ней, заставляютъ впрочемъ предполагать, что первоначально онъ самъ могъ представляться соблазнителемъ, хищникомъ, какъ и нѣмецкій Морольфъ, двойникъ нашего Битовраса, долженъ ограничиться въ дошедшихъ до насъ пересказахъ ролю Соломонова помощника. Гандарвы, какъ сказано было въ другомъ мѣстѣ, считались божественными музыкантами, такъ что Гандарва въ литературномъ языкѣ могъ прямо обозначать музыканта. Мы могли бы передать его въ этомъ значеніи, въ предложенномъ переводѣ жатаки: онъ въ самомъ дѣлѣ выводится поющимъ и играющимъ на лютиѣ; но его игра демоническая: онъ еще не возвысилъ голоса надъ звукомъ струнъ, а рыбы и морскія чудовища расплясались, какъ отъ игры нашего Садки расплясался царь морской; онъ садится невидимкою на крылья царя Супанны. Это заставляетъ насъ видѣть въ немъ не музыканта поздней новеллы, а мнѣстическаго демона Гандарву, любителя музыки и земныхъ красавицъ. Такой Гандарва, обращенный въ слона вслѣдствіе проклятiя одного святаго, помогаетъ царю Ратнадипати достать себѣ въ жены всѣхъ царскихъ дочерей, какія ни есть на свѣтѣ. Интересно что и въ этой новеллѣ Сомадевы¹⁾

¹⁾ Brockhaus, Analyse der indischen Märchensammlung des Soma-

мы встречаемъ эпизодъ о невѣрной женѣ и сцену на островѣ, напоминающую вторую редакцію жатаки. Слонь-гандарва тяжело раненъ и можетъ быть спасенъ лишь тогда, когда его дотронется вѣрная жена. Пробуютъ одна за другой всѣ жены царя и горожанъ—но напрасно; только отъ руки Силавати, жены одного проѣзжаго купца, слонъ оправляется. Тогда, изгнавъ своихъ женъ, царь рѣшается жениться на сестрѣ Силавати, Ражадаттѣ, чтобы породниться съ такимъ нравственнымъ семействомъ. Напрасно астрологи предупреждаютъ его, что счастливая минута для брака наступитъ лишь черезъ три мѣсяца; иначе супруга его окажется невѣрною. Царь ничего не хочетъ слышать, и бракъ совершается. Чтобы отворотить предсказаніе, онъ заключаетъ жену на пустынномъ островѣ среди моря, гдѣ ей прислуживаютъ только женщины и дѣвушки. Однажды, когда онъ посѣтилъ ее, она опьянѣла отъ вина и царь, оставивъ ее въ этомъ положеніи, весь слѣдующій день о ней безпокоился. Между тѣмъ царица, оставшись одна, потому что ея прислужницы заняты были на кухнѣ, видитъ передъ дверями дворца незнакомаго человѣка. На ея вопросъ, кто онъ и какъ пробрался на недоступный островъ, странникъ выдаетъ себя за купца, спасающагося отъ кораблекрушенія при помощи доски. Онъ полюбился ей, и возвратившійся царь застаётъ ихъ вмѣстѣ. Въ концѣ повѣсти и слонъ, и царь, и Ражадатта оказываются преображенными гандарвами.

Въ приведенныхъ буддистскихъ легендахъ я вовсе не открываю прототипъ сказанія о Китоврасѣ; общаго у нихъ лишь отдѣльные мотивы и образъ демоническаго похитителя Гандарвы-Китовраса. Но именно это послѣднее обстоятельство, подкрѣпляемое сходствомъ именъ и неоспоримо восточнымъ происхожденіемъ всей Соломоновской саги, заставляетъ надѣяться, что со временемъ откроются новые легендарные источники, изъ которыхъ объяснятся иные эпизоды европейскихъ сказаній, остающіеся пока не приуроченными къ Востоку.

Эпизодъ объ увозѣ Соломоновой жены сталъ однимъ изъ самыхъ популярныхъ всего цикла. Онъ скоро сдѣлался добычей грамотниковъ и перешелъ въ народную книгу, гдѣ помѣщается либо *deva. Siebentes Buch* (въ *Bericht üb. die Verhandlungen d. k. sächs. Gesellsch. d. W. zu Leipz. Phil. Hist. Cl. XIII B. 1861*), сар. 36.

как продолжение повѣсти о дѣтствѣ Соломона¹⁾, либо отдѣльно²⁾. Содержаніе, за небольшими отиѣнами, вездѣ одинаково и помогаетъ восполнить пробѣлы болѣе древней легенды о Соломонѣ и Китоврасѣ. Соломонъ женится на Соломонидѣ (Соломонихѣ), дочери цареградскаго царя Волотомана³⁾; въ другихъ пересказахъ она не названа. Точно также и противникъ Соломона иногда просто зовется иѣкимъ царемъ, но чаще Поромъ, можетъ быть, подѣ влияніемъ Александрія, пользовавшейся большой извѣстностью въ древне-русской литературѣ, причемъ посредствующей формой могло быть фараонъ, Phao, какъ названъ супротивникъ Соломона въ нѣмецкой повѣ. Можно также предположить, что различіе именъ объясняется двойственностью источниковъ, изъ которыхъ въ разное время пришли къ намъ Соломоновскіе рассказы: если Китоврасъ указываетъ на Византію, то тождественный съ нимъ Phao-Поръ проникъ къ намъ позднѣе виѣстѣ съ западной разновидностью сказанія. Похищеніе Соломоновой жены мотивируется болѣею частью местию Цора, жену котораго соблазнилъ Соломонъ⁴⁾, о чемъ самъ извѣстилъ его въ посланіи: «Въ прошлое лѣто былъ еси я въ твоемъ царствѣ и со царицею твоею пребылъ ночь и снялъ съ правыя руки перстень златой»⁵⁾. Позднѣе, похитивъ Соломонову жену, Поръ отвѣчаетъ ему въ томъ же стилѣ: «Нѣ въ кое лѣто присылалъ еси ко мнѣ посла своего и перстень златой въ дарѣхъ и съ царицею моею пребылъ и въ моемъ царствѣ; а нынѣ я съ твоею царицею пребываю: твоя царица у меня нынѣ увезена»⁶⁾. Давидъ предвидитъ для Соломона грядущую опасность отъ жены: «Сынъ мой, Соломонъ! говорить

¹⁾ Такъ у Тихонравова (Дѣтст. русск. лит. и древн., т. IV: Повѣсти о царѣ Соломонѣ), № 1-й (по той же редакціи, но по болѣе древнему списку та же повѣсть напечатана у Пыпина, Памят. стар. русск. лит. III, стр. 63—70) и № II.

²⁾ У Тихонравова, *ib.*, № III.

³⁾ *ib.*, стр. 142; ркпс. Вотоломона; въ ркпс. Барсова: Волотомонъ.

⁴⁾ *ib.*, стр. 137 — 8; или рассказывается еще такъ, что жена Соломона позволила себя увести къ царю, «за котораго она желала прежде замужъ, когда ей бывшей дѣвицей сущей», *ib.*, стр. 143.

⁵⁾ *ib.* 117. Пып. 66.

⁶⁾ *ib.*, стр. 118; Пыпинъ, стр. 67—68 и въ ркпс. Барсова.

онъ, жена твоя, а моя сноха красна, смерть отъ нее узришь. только премудростью своею избѣжишь ее. И будетъ это въ скоромъ времени»¹⁾).

Увозъ рассказываетъ такимъ образомъ: «Царь Поръ пустилъ по своему царству кличъ великъ, ктобы шелъ въ царство Соломаново и провѣдалъ бы впрямъ, женатъ ли будетъ Соломанъ или нѣтъ. И выступилъ княженецкій слуга и рече: «Государь царь Поръ! Я тебѣ провѣдаю впрямъ, что женатъ ли будетъ или нѣтъ царь Соломанъ; будетъ женатъ, и язъ тебѣ, государь царь, приведу царицу Соломанову». И рече ему царь Поръ: «Что тебѣ подмоги взять?» И рече слуга: «Государь царь Поръ! вели сдѣлать золотые рукавцы и самоцвѣтные каменіе вели у рукавцевъ придѣлать»²⁾). Иногда вмѣсто княженецкаго слуги являются послы³⁾ или гость Паша, и тогда царь Поръ пытается себѣ невѣсты, какъ Владиміръ въ былинѣ о Дунаѣ Ивановичѣ. «И сотвори пиръ великъ зѣло на бояръ своихъ. Егда же бысть весель, глагола бояромъ своимъ: «Милыя мои князи и бояре! изыщите мнѣ невѣсту красну и добру, якоже азъ краснѣйшій царь». Они же молчаша, ничто же царю отвѣщаша; токмо единъ другъ царевъ глагола: «О царю! кто можетъ изыскати тебѣ жену такову красну, яко же ты, краснѣйшій царь?» И выступи явнѣйшій гость, именовъ Паша, и глагола царю: «Добро молчати и добро говорити. Азъ былъ за моремъ въ царствѣ Соломона царя и видѣхъ царицу его зѣло красну, подобну тебе царю красотю». И рече ему царь: «О милый мой Паша гость: кто ли можетъ у жива мужа жену отнять? а царь Соломонъ мудръ есть». И выступи другъ царевъ бояринъ и глагола ему: «Краснѣйшій царь! даждь мнѣ таковъ корабль злата и сребра и каменія драгаго и того гостя Пашу въ товарищи и ѣду за море въ царство Соломоне по смышленію моему и привезу тебѣ царицу ту». Глагола ему царь: «Друже милый! пожалованъ будешь». И снаряди бояринъ корабль всякою красотю и сотвори бояринъ въ кормѣ чердакъ зѣло красенъ, а въ немъ написа образъ царя своего

¹⁾ Тихонравовъ, *ib.*, стр. 117 и 143.

²⁾ Пыпинъ, 66—7; Тихонравовъ, 117.

³⁾ Тихонравовъ, 143.

краснаго и наличнаго, въ корабли же написа всякимъ умысломъ, сотвори небо подъ верхомъ корабля, и сотвори мѣсець и звѣзды и противу ихъ постави стекла хрустальныя, и бысть свѣтлость велія: и дивляхуся люди красотѣ кораблю тому и хваляху зѣло»¹⁾).

Соломона не было дома, когда посланный Пора прибылъ въ его царство, подъ видомъ купца или прохожаго человека. Изображеніемъ краснаго и наличнаго царя, или по другому разсказу, драгоценными рукавицами, замѣнившими царскую порфиру Китовраса, онъ соблазняетъ Соломонову жену. «Есть ли у вашего царя царица?» спрашиваетъ она. И посланникъ рече: «нашъ царь Поръ пытается себѣ царицы, и мѣсто ей уготованно на вѣтренномъ обходѣ царствовать и звѣзды на небѣ считати и мѣсяць переводити въ нашемъ царствѣ». — И рече царица Соломонова: «язъ иду за вашего царя Пора премудраго.» — И посланникъ рече: «а меня царь Поръ для того и послалъ для-ради тебя». — И рече царица: «не можно мнѣ отъ царя Соломона пойти; царь Соломонъ премудры». — И рече посланникъ: «царица, лишь бы у тебя охота была, а я могу у него тебя увезти». — И царица рече: «пойти тебѣ со мною по землѣ, и царь Соломонъ лютымъ звѣремъ догонитъ; а подымешь меня на пчелиныя крылья, — и царь Соломонъ яснымъ соколомъ долетитъ, а въ водѣ щукою догонитъ». — И рече посланникъ царицѣ: «дамъ тебѣ забудящаго зелья про тебя, мертву доспѣю, да унесу на корабль». И рече посланникъ: «вели ключи придѣлать у ложницы, и я тебя мертву вынесу»²⁾).

Царица все дѣлаетъ по уговору. Когда обмерла она отъ забудящаго зелья, «поиде царь Соломонъ къ мертвой царицѣ и узрѣлъ мертвую свою царицу, лежить на одрѣ. И царь Соломонъ велѣлъ сковать гвозди желѣзные и велитъ горячей нажечь гвоздь и желѣзо кипячее и мертвую жеци. Соломонъ рече: «не мертва буде, пробужу; а мертва, и скороню еѣ съ великою честью»³⁾. Въ

¹⁾ Тихонравовъ, 1 с., 147—8.

²⁾ Пыпинъ, 67. Тихонр. 117 — 118. Въ другихъ редакціяхъ онъ уговариваетъ царицу велѣть сдѣлать двойные ключи къ церкви (Тихонрав., 143), либо велѣть похоронить себя «близъ пути корабленнаго», чтобы легче было потомъ ее унести (Тихонр. 149).

³⁾ Тихонр., 118; Пыпинъ, 67; слич. Тихонр., 143—4.

другой редакціи это испытаніе присовѣтовано ему Давидомъ, который продолжаетъ обнаруживать недовѣріе къ своей снохѣ: «Возми влещи желѣзныя и розожги въ огни и прожги у нея десную руку: аще умре, и погребѣ ю ту». Соломонъ же сотвори тако и глагола отцу своему: «Согрѣшихъ, отче, послушахъ тебѣ: умре царица моя». И глагола ему Давидъ: «чадо, послушай мене: что старыя люди молвять, збудется» ¹⁾.

Предчувствія Давида вскорѣ оправдались: царицу погребаютъ за мертво; посланникъ Пора напускаетъ мертвый сонъ на приставленныхъ къ ней сторожей ²⁾, проникаетъ къ ней помощью подложнаго ключа и уноситъ на корабль. Тамъ онъ намазалъ ее другимъ зельемъ и она ожила ³⁾. Такъ привезъ онъ ее къ Пору.

Когда донесли Соломону, что царица его увезена вмѣстѣ съ гробницею, онъ «растужился и падъ на землю, и полетѣ по поднебесью яснымъ соколомъ и не нашелъ подъ небеснымъ облакомъ, и поиде по землѣ лютымъ звѣремъ и нигдѣ не обрете, и поплы щукою въ море и не нашелъ» ⁴⁾. Тогда Соломонъ рѣшается развѣдать, куда увезена его жена, снаряжаетъ пословъ ⁵⁾ во всѣ окрестныя грады и страны; онъ даетъ имъ драгоценныя рукавицы, «узороучье на нихъ златомъ и серебромъ сотворено хитро»; онъ зналъ, что царица до нихъ великая охотница ⁶⁾. Или онъ прямо шлетъ посла въ царство Порово, и даетъ ему съ собою «златъ вѣнокъ жемчюгомъ усаженъ и золотъ рука-

¹⁾ Тихонр., 149.

²⁾ Пыпинъ, 67; Тихонр., 118.

³⁾ Тихонр., 149.

⁴⁾ Тихонр., 118; Пыпинъ 67. Сл. Сл. о Полку Игоревѣ (объ Игорѣ): «поскочи горностаемъ къ тростію, и бѣлымъ гоголемъ на воду; връжесе на брѣзъ комонь, и скочи съ него босымъ вѣнкомъ, и потече къ лугу Донца, и полетѣ соколомъ подъ мѣглами, избивая гуси и лебеди, завтраку и обѣду и ужинъ». Тамъ же превращенія Всеслава («Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь вѣнкомъ рыскаше») и Вольги Всеславьевича въ былинахъ. См. Benfey, Rantschatantra. I, § 167.

⁵⁾ Только въ одной редакціи (у Тихонр., № III) нѣтъ этого эпизода съ посломъ, и Соломонъ самъ отправляется на поиски.

⁶⁾ Тихонр., 114.

вокъ (съ) самоцвѣтнымъ каменемъ» ¹⁾. Этотъ рукавокъ или вѣнецъ доставляетъ посланнику Соломона, который выдаетъ себя прохожимъ человѣкомъ ²⁾, доступъ къ царицѣ; онъ ее тотчасъ же призналъ по прозженному знаку на рукѣ ³⁾, и вернувшись сообщаетъ обо всѣмъ Соломону.

Соломонъ снаряжаетъ великую рать: одинъ полкъ нарядилъ въ бѣлыя одежды, другой въ красныя, третій въ черныя; «и пойдѣ съ ними въ то царство, гдѣ живетъ царица его Соломонида. И прѣбхалъ въ ту землю, и не добхавъ, постави ихъ въ нѣкоемъ удолинемъ мѣстѣ тайно, чтобъ никто не видалъ ихъ, и нача имъ наказывати рече: «Аще азъ затрублю въ рогъ въ первой разъ и вы кони сѣдлайте, а въ други разъ затрублю и вы на кони садитесь, а въ третій затрублю, чтобы вы были близъ меня». И наказа имъ крѣпко, а самъ, снемъ съ себя одѣяніе царское, и возложи на ся иную худшую одежду и поиде во градъ. И прииде на царской дворъ и нача въ поварни работати, потомъ же нача кушанья стряпати, и какъ у него въ домѣ, такъ и тутъ кушанье таковоежъ дѣлаеть и всякое; и потомъ принесено бысть царицѣ Соломонидѣ, она же, вкушая, и опозна рече: «никакъ кто есть отъ царя Соломона или бо самъ здѣсь? у него въ домѣ таковое кушанье» ⁴⁾. Въмѣсто этой подробности, напоминающей извѣстный эпизодъ талмудической легенды, другія редакціи сообщаютъ просто, что оставивъ войско, «Соломанъ пошелъ въ царство Порово въ каличейскомъ платѣ, и пришелъ въ свѣтъ срацынской» ⁵⁾, либо въ образѣ нищаго ⁶⁾. Къ царицѣ онъ приходитъ, когда Пора не было дома, «не обсылаючи въ полаты ея» ⁷⁾; или она сама велитъ его позвать, узнавъ его, когда онъ просилъ у нея милостыню ради краснаго наличнаго царя ⁸⁾. «И поиде Соломонъ ко царицѣ въ цареву палату и рече Соломонъ: «Что ты страхъ великъ держишь, понеже я пришелъ?» И царица

¹⁾ Пыпинъ, 68; Тихонр., 118.

²⁾ Пыпинъ, 68.

³⁾ Тихонр., 144.

⁴⁾ Тихонр. 145—5.

⁵⁾ Пыпинъ, 68.

⁶⁾ Тихонр., 119 и 150.

⁷⁾ Иб., 145.

⁸⁾ Иб., 150.

не знаетъ, что промолвить, предъ нимъ стоячи. И Соломонъ рече: «Али ты меня знаешь, что я пришелъ за твоею красотою и за дорогимъ умомъ и смысломъ?» ¹⁾. «Рече же царица: «Царю Соломоне! не будешь живъ ты здѣ». Соломонъ же посмѣяся ей и глагола: «О не смысленая! неудержимаго не удержиши: Соломонъ мудръ есть и мудрости его не возьметъ никтоже». Она же, яко звѣрь, рыгаше на него, и окова его рудѣ и нозѣ, и посади его въ сундукъ или въ комарку малу» ²⁾. Въ другихъ пересказахъ она предупреждаетъ его, что Поръ можетъ придти, и спрячетъ его въ придѣлецъ, прикрывъ ковромъ ³⁾, либо въ сундукъ, на который сама садится ⁴⁾. Когда Поръ пришелъ въ палаты къ Соломонидѣ, «а царица его сидитъ на сундукѣ и речетъ царю своему тако: «Что есть царю сіе? на царѣ сижу, а съ царемъ говорю?» И царь не разумѣ глаголь ея» ⁵⁾. Она отворила сундукъ и говоритъ: Соломонъ, выйди. «И Соломонъ вышелъ и емлетъ царицу за руку и говоритъ: моя жена. И царь Поръ рече: «Бабы твоя была, и она бы у тебя была во царствѣ: мудръ еси Соломонъ, два медвѣдя въ одной коморѣ не уживутся, а два мужа съ одною женою не могутъ ужиться. Коей ты смерти хочешь?» ⁶⁾. Царица уговариваетъ Пору убить Соломона тотчасъ-же: «Не дай ему говорить трехъ словъ, убей его, да не умудритъ тя» ⁷⁾. Но Соломонъ проситъ себѣ «красныя смерти—повѣшену быти» ⁸⁾: «не вѣси-ли, яко азъ царь славный и богатый». Пусть велитъ поставить висѣлицу и къ ней придѣлать три петли: золотую, серебряную и шелковую — «и азъ въ которую пожелаю, въ тое и пойду» ⁹⁾.

Последнее дѣйствіе повѣсти происходитъ подъ висѣлицей. Соломона ведутъ на казнь; съ нимъ идетъ Поръ и Соломонида

¹⁾ Тихонр., 119; Пыпинъ, 68.

²⁾ Тихонр., 150.

³⁾ Пыпинъ, 69; Тихонр., 119—20.

⁴⁾ Тихонр., 145.

⁵⁾ Ib., 145.

⁶⁾ Ib., 120; Пыпинъ, 69.

⁷⁾ Тихонр., 150—1.

⁸⁾ Ib., 120; Пыпинъ, 69.

⁹⁾ Тихонр., 146. Тѣ же подробности въ другихъ редакціяхъ.

«съ дѣтищемъ своимъ». — «Идущимъ же имъ путемъ, и абіе озрѣся Соломонъ вспять и видѣ царицу съ царемъ и рече: «Переднія колеса лошадь везеть, а заднія весили ихъ несутъ» ¹⁾. И царь не разумѣ въ глаголѣхъ его силы. И абіе второе узрѣся Соломонъ вспять, размѣсяся, видѣ царицу съ дѣтищемъ и рече: «Кобыла идетъ и жеребенка почто за собою влечеть?» И царь не разумѣ, что Соломонъ говоритъ» ²⁾. Подъ самой висѣлицей Соломонъ просить, чтобъ дали ему меду пьянаго и золотую трубу: «смаду есми бывалъ охотникъ въ трубу играть ратную» ³⁾. Самъ всходитъ отъ шелковаго оселка къ серебряному, отъ серебрянаго къ золотому, и на всякомъ всходѣ трубитъ въ рожекъ. А труба злачена говоритъ, что плачетъ: «Съдлайте кони берзо, поспѣшите, цари и уланы и сильные князи и крѣпкіе воеводы!»; «попѣшите, милые друзи, не жалѣйте добрыхъ коней»; «царь Поръ стоятъ съ царицею у моей страшной смерти; цари и уланы и князи и крѣпкіе воеводы и всё войско, поспѣшите ко мнѣ скоро» ⁴⁾. А Соломонида торопитъ казнь, говоритъ Пору: «Обманеть насъ, повели ему скорѣе итти въ петлю». И царь Соломонъ за труби въ рогъ и труби долго и громко, и выѣхали въ бѣлыхъ и кони бѣлые. И царь оглянулся вспять и рече Соломону: «Что сіе?» И рече ему царь Соломонъ: «То есть, ангели идутъ по душею мою». И вторицею озрѣся царь и видѣ всѣхъ, выѣхали въ красныхъ, и рече царь: «Что сіе?» Рече Соломонъ: «То есть, идутъ ангели по тѣло мое». И третицею озрѣся царь вспять, и выѣхали всѣ въ черныхъ и кони черные. И рече царь: «Что сіе?» Рече Соломонъ: «То есть, идутъ діаволи по душею твою». И труби Соломонъ долго и громко, и бросилъ рогъ на землю и засмѣялся, и рече царь: «Что Соломонъ смѣешися, видя смерть свою?» И рече Соломонъ: «То есть—мои голуби твою пшеницу клюютъ». И царь оглянулся: одно войско Соломоново близъ и прочихъ порубиша и приступиша къ царю. И Соломонъ сниде и взя царя, повелѣ его повѣсити въ златую петлю, а жену свою царицу въ серебряную,

¹⁾ Въ другой редакціи (у Тихонр., 151) это выражено такъ: «что передныя колеса кони везутъ, а задныя камо спѣшатъ?»

²⁾ Тихонр., 146.

³⁾ Тихонр., 120; Пыпинъ, 69. См. также др. редакціи.

⁴⁾ Пыпинъ, 69; Тихонр. 120—1.

а дѣтище ихъ въ шелковую. Такъ скончася¹⁾. Но Соломонъ еще успѣваетъ истолковать Пору свой загадочныя слова на пути къ висѣлицѣ: переднія колеса кони везутъ—(Соломона влекутъ на казнь), а заднія, не привязанныя (т. е. Поръ) куда спѣшать?²⁾. Вторая загадка, неразрѣшенная въ повѣсти, очевидно должна быть истолкована такъ, что кобыла означаетъ Соломону, а жеребенокъ, котораго она влечетъ за собою—ея дѣтище.

Такова полукнижная, полународная повѣсть объ увозѣ Соломоновой жены. Народный элементъ проникнулъ въ нее въ формѣ загадокъ, подробностями быта и т. п.; и, съ другой стороны, вся повѣсть цѣликомъ перешла въ былевой эпосъ, заимствуя изъ него второстепенныя мотивы и строгія краски. Можно предположить, что посредствующей формою между книгой и былинной былъ духовный стихъ, всего болѣе открытый апокрифическому содержанию; былина о царѣ Соломонѣ³⁾ такой же отреченный стихъ, такъ и извѣстный стихъ о Егоріи Храбомъ и Елисаветѣ Прекрасной, который можно-бы съ тѣмъ же правомъ помѣстить въ число былинъ. Въ народной пѣснѣ противникомъ Соломона является Василій Окулевичъ (Окульевичъ); онъ царитъ въ поганомъ царствѣ Кудрианскомъ⁴⁾ или въ Цареградѣ⁵⁾.

¹⁾ Тихонр., 146—7. Тотъ же рассказъ, съ небольшими отмінями, въ другихъ редакціяхъ; только въ № III-мъ, у Тихонр. (стр. 153), царица рѣзана жеребцомъ, къ которому ее привязали. Въ ркпс. Барсова къ повѣсти придѣланъ такой конецъ. Послѣ казни Соломона, «по некоему времени царь Соломонъ восхотѣ оженитися и взя въ Иерусалимѣ градѣ у некоего господина царицу себѣ добродородну и премудру. И поживе царь Соломонъ во своемъ царствѣ во градѣ Иерусалимѣ добрыя годы. И вспомянувъ царь Соломонъ о окрестныхъ дѣтихъ, у которыхъ онъ прежде жилъ, и посла по нимъ пословъ своихъ взаиморю, въ ту весъ, какъ оныи крестьянскіи дѣти и дщери живутъ. Пріѣхаша и поклонися царю Соломону; и повелѣ царь Соломонъ большему брату во крестьянствѣ жить, и наказалъ его жить благочинно; а средняго брата поставилъ купцомъ въ Ерусалимѣ граде, а меньшему дадѣ боярство и взя его при себѣ жити. Также и дщерей крестьянскихъ и т. д. И потомъ царь Соломонъ поживъ во градѣ Иерусалимѣ добръ и угоди Богу и созда въ Ерусалимѣ святую церковь Святая Святыхъ, и делаша тую святую церковь четыредесять два лѣта. Ему же слава во вѣки. Аминь».

²⁾ Тихонр., 152.

³⁾ У Рыбникова, Пѣсни. II, №№ 52 и 53; III, № 56.

⁴⁾ Ib. II, 53. ⁵⁾ Ib., III, 56.

За славнымъ было за синимъ моремъ,
Во начальномъ-то было во Царѣ-градѣ,
У царя ли Василія Окулова,
Хорошій заведенъ былъ почестный пиръ
На многи на князи, на бояра,
На сильны могучи богатыри,
На всѣ поленицы удалыя,
На всѣ татары, на уланове.
Бѣлый день идетъ ко вечеру,
Почестный пиръ идетъ на веселѣ;
Хорошо государь распотѣшился,
Выходилъ по гридиѣ, выговаривалъ:
«Ужъ вы, мои князи—бояра,
Всѣ сильны могучи богатыри,
Всѣ паленицы удалыя,
Всѣ татары, всѣ уланове
У меня во Царѣ-градѣ изпоженены,
Всѣ дѣвицы-вдовицы замужъ выданы,
Я прекрасный царь Василій холостъ хожу.
Вы не знаете-ль мнѣ супротивницы,
Супротивницы какъ супротивъ меня:
Станомъ статна была бы, умомъ сверстна,
У ей очи-то были бы ясна сокола,
У ей брови-то были бы черна соболя,
У ней рѣчь-пословица умильная.
.....»
Тутъ всѣ во шире призамогли-сидя,
Большой хоронится за средняго,
Средній хоронится за меньшаго,
А отъ меньшаго царю отвѣту нѣтъ.
Изъ того де стола изъ-за окольцаго,
Со той де скамѣйки дорогъ рыбій зубъ,
Выставалъ Таракашко гостъ заморянинъ,
Приходитъ къ царю близешенько,
Покланяется царю низешенько.»¹⁾

¹⁾ Ib. III, стр. 296—7.

Въ другихъ пересказахъ былины имя ему — Ивашка поваренный, либо Ивашка-Торокашка гость заморскій ¹⁾. Онъ указываетъ царю на Саламаниду (Соломонида, Саламанію), жену Соломона; видѣлъ онъ ее далече за синимъ моремъ, въ начальномъ градѣ Іерусалимѣ: она станомъ статна, умомъ свершена, подъ пару царю Василью Окульевичу. Онъ берется достать ее: приставъ къ Іерусалиму на корабляхъ, полныхъ разныхъ эпическихъ диковинокъ, будто за тѣмъ, чтобы торгъ держать, мнимый купецъ заманиваетъ царицу «поглядѣть нашихъ товаровъ заморскихъ», поитъ ее питьемъ забудущимъ и увозитъ обманомъ. Въ этомъ былина отличается отъ народной повѣсти, съ перваго раза представляющей царицу виновной, такъ какъ она сама согласна на увозъ. Былина обошла также эпизодъ о томъ, какъ Соломонъ посылаетъ напередъ развѣдать, куда увезена его жена. Онъ самъ собираетъ войско и идетъ

Кругъ синя моря да ко Царю-граду.
Онъ будетъ подъ рощами зелеными,
Оставляетъ онъ силу всю подъ рощами,
Силы-то самъ наказывалъ:
«Все мое войско любезное!
Я одинъ пойду теперь во Царь-городъ.
И буду я у смерти-то у скорыя,
Затрублю я де во турій рогъ во первый разъ,—
Такъ вы скоро сѣдлайте добрыхъ коней;
Затрублю я въ турій рогъ во второй-то разъ;—
Такъ вы скоро садитесь на добрыхъ коней;
Затрублю я въ турій рогъ во третій разъ,—
Вы будьте скоро у релі у дубовыя,
Обороните меня отъ смерти скорыя» ²⁾.

Онъ одѣвается Калякой перехожей,
во платъца во ниція,
Обувалъ лапотники семи шелковъ,
За плеча клалъ сумочку бархатну ³⁾.

¹⁾ Ів. II, стр. 278 и 290.

²⁾ Ів. III, стр. 301—2.

³⁾ Ів. II, стр. 282.

Идя мимо царскихъ палатъ, онъ просить милостыню. Царица его тотчасъ же признала:

Пожалуй-ко, Саламанъ, во высокъ теремъ:
Мое, сударь, дѣло поневольное ¹⁾).

Это не мѣшаетъ ей выдать его царю Василю. Когда тотъ прѣбхалъ «изъ чиста поля, застучалъ во кольцо во серебряно» ²⁾), она прячетъ Соломона въ кованный ларецъ и сама, сидя на немъ, говорить таковы слова:

Ай-же, батюшка, прекрасный король Василій Окульевичъ!

— Я на цари сижу да съ королеми говорю—

Онъ же говорить: «На какомъ ты сидишь царѣ?»

— А сижу я на цари на Соломанѣ.—

Тутъ она выпустила Соломона и уговариваетъ Василя казнить его скорымъ на скоро. Но Соломонъ просить не казнить его по каличьему, ты казни меня по царскому.

А прикажи-ка ты въ чистомъ полѣ
Вкопать два столбика дубовые,
Класть грядочку кленовую,
Во грядочки привязать три петелки шелковыя,
Первую петелку красную шелковую —
Класть буйная головушка;
Другую петелку шелку да бѣлаго—
Класть бѣлыя рученьки;
Третью петелку шелку да чернаго —
Класть рѣзвыя ноженьки ³⁾).

По пути къ висѣлицѣ Соломонъ задаетъ Василю ту же загадку, что и въ повѣсти:

Царь Василій ты Окуловичъ!

Передни-то колеса конь везетъ,

Да ужъ задни колеса зачѣмъ чертъ несетъ? ⁴⁾

и также просить позволенія поиграть въ турій рогъ:

¹⁾ III, стр. 302.

²⁾ Ib.

³⁾ II, стр. 297—8.

⁴⁾ III, стр. 303.

Ужъ я за молодость да за ребячество
Пасывалъ я скотину крестьянскую,
Благослови заиграть, сударь, во турій рогъ¹⁾).

Напрасно протестуетъ царица, боясь Соломоновой хитрости²⁾).

Затрубилъ Саламанъ во турій рогъ во первый разъ:

Сила-та вся сколыбається,

Скоро съѣдали добрыхъ коней.

Убоялся царь Василій, уполошался:

— Что за чудо, Саламанъ, сотворилоса,

— Еще де что въ чистомъ полѣ стучить-бренчить? —

Говорилъ Саламанъ таково слово:

«Не бойся, Василій, не полошайся:

Мои-то кони въ Иерусалимѣ

Пошли со стойла во темны лѣса,

Бьютъ копытами въ сыру землю,

Поминаютъ Саламана Премудраго».

Ступилъ Саламанъ на второй ступень,

Затрубилъ де въ турій рогъ во второй разъ:

Сила-та вся сколыбалася,

Скоро садились на добрыхъ коней.

Убоялся, Василій, уполошался:

— Что за чудо, Саламанъ, сотворилоса,

Еще что де въ чистомъ полѣ стучить, бренчить? —

«Не бойся, Василій, не полошайся:

Моя-то птица въ Иерусалимѣ

Полетѣла изъ саду во темны лѣса,

Бьетъ крылами о темный лѣсъ,

Вспоминаетъ Саламана Премудраго».

Вступилъ Соломанъ на третій ступень,

Затрубилъ ли онъ въ турій рогъ по ратнему:

Сила-то вся оболетѣла³⁾).

Говорить какъ-тутъ Соломанъ царь да таковы слова:

«Ай-же ты, прекрасный король, Василій Окульевичъ!

¹⁾ III, 303.

²⁾ II, 285.

³⁾ III, 303—4.

Гляди-ка ты на всѣ четыре стороны:
Почто ты посѣялъ пшеницу бѣлояровую,
Посѣялъ по чисту полю?
Налетѣли мои гуси-лебеди,
Гуси-лебеди, да черныя вороны,
Клюють твою пшеницу бѣлоярову!»¹⁾

Въ три петли, приготовленныя для Соломона, повѣсили царя Василья, Соломону и Ивашка-Торокашка, гостя замѣрскаго.

Ограничиваясь эпизодомъ увоза, былина обнаруживаетъ нѣкоторыми указаніями знакомство съ повѣстью о дѣтствѣ Соломона. Такъ онъ говоритъ о себѣ, по поводу турьяго рога, на которомъ хотѣлъ поиграть, что былъ въ молодости пастухомъ; пшеница бѣлояровая (войско царя Василья), которую клюють Соломоновы гуси-лебеди (войско Соломона), напоминаетъ загадку Давида въ повѣсти о дѣтствѣ: «а что у коренія пшеница бѣлоярая, то есть градскіе жители» и т. п.²⁾. Въ русской сказкѣ о царѣ Соломонѣ, которой мы не разъ пользовались³⁾, эпизодъ объ увозѣ примкнулъ къ разсказу о дѣтствѣ Соломона, какъ и въ княжней повѣсти, послужившей ей источникомъ; и, наоборотъ, сказка объ Аполлонѣ (Соломонѣ?) ворѣ⁴⁾ выдѣлила себѣ, подобно былинѣ, одинъ только эпизодъ похищенія или, собственно говоря, одну сцену подъ висѣлицей, потому что объ увозѣ жены нѣтъ и рѣчи. Не будь посредствующихъ членовъ, по которымъ легко прослѣдить послѣдовательность перехода и искаженія, мы и не узнали бы въ сказкѣ забытый отрывокъ апокрифическаго цикла о Соломонѣ и его противникѣ и съ трудомъ узнаемъ его въ одномъ великорусскомъ заклинаньи. Я напоминаю, что въ русской повѣсти Китоврасъ-Кентавръ царить въ городѣ Лукорѣ и увозить царицу, жену Соломона; что древнія нѣмецкія преданія противника Соломона представляютъ змѣемъ, а въ позднѣйшемъ разсказѣ, какъ и въ полукняжнихъ русскихъ повѣстяхъ (у Тихонова), онъ самъ соблазняетъ царицу, поселивъ въ ней любовь

¹⁾ II, 302—3.

²⁾ У Тихонр., Повѣсти о царѣ Соломонѣ, стр. 137; также въ другихъ редакціяхъ.

³⁾ Худякова, Великорусскія сказки. I, № 80.

⁴⁾ Ib., № 35. Сл. Русскія сказки. М. 1787 г., 104—129: о Панѣилѣ.

къ себѣ. Сличите начало слѣдующаго заговора «отъ огненнаго змѣя, летающаго къ женщинѣ, которая по немъ тоскуеть»: «Какъ во градѣ Лукорѣ летѣлъ змѣй по поморію, града царица имъ прельщалася, отъ тоски по царѣ убивалася, съ нимъ, съ змѣемъ, сопрягалася, бѣлизна ея умалалася» и т. д. ¹⁾ Книжная основа народнаго повѣрья кажется мнѣ въ этомъ случаѣ несомнѣнной.

Въ заключеніе приведемъ по изданію Караджича ²⁾ сербскую сказку объ увозѣ Соломоновой жены. При недостаткѣ болѣе древнихъ памятниковъ, она служитъ драгоцѣннымъ свидѣтельствомъ, что и на славянскомъ югѣ извѣстна была, и почти въ тѣхъ же чертахъ, разбираемая нами легенда о Соломонѣ и Китоврасѣ.

«Жена премудраго Соломуна загледа се некака другога цара, и намисли да остави првога мужа и да бѣжи овоме другоме; али никакo није могла да се украде, јер је је Соломун врло чуваo; за те се даговори с овијем другијем царем те јој пошаље нешто те попије па се учини као мртва. Кад она тако умре, Соломун јој осјече мали прст у руке да види јели заиста умрла, и кад види да жена не осјећа ништа него да је мртва, онда је закопа. А онај цар нареди своје људе, те је ноћу ископају и донесу њему и он јој опет некако поврати живот, и узевши је за жену стане с њоме живѣети. Кад премудри Соломун дозна шта је било од његове жене, он се дигне да је тражи, и поведе са собом подоста наоружанијех људи, па кад дође близу столице онога цара што му је жену узео, остави људе у шуми казавши им кад чују труба да затруби, онда да иду на њезин глас њему у помоћ носећи сваки предъ собом по зелену шумнату грану, а он отиде сам у царев двор. Кад тамо, а то жена са слугама сама у двору, а цар отишао у лов. Кад жена опази својега првог мужа, она се поплаши, али га опет некако превари те га у једној соби затвори. Кад цар дође из лова, жена му каже да је дошао Премудри Соломун, и да је у тој и у тој соби затворен: «него» вели «види сад одмах к њему у собу те га посијечи, али се немој шалити да и што начнеш с њим говорити, јер ако га пустиш само једну ријеч да проговори, превариће те». Цар с голом сабљом у рука-

¹⁾ Л. Майкова, Великорусскія заклинанія. Спб. 1869, стр. 161.

²⁾ Сръпске народне приповијетке, у Бечу, 1853, стр. 196—8: Једна гобела у као, а друга из кала.

ма отвори врата, и пође къ премудроме Соломуну да му оснијече главу. Соломун је мирно и без страха сједио на јастуку, па кад види овога ће иде к нему са сабљом, а он се насмије. Кад цар то види, није се могао уздржати да га не запита за што се смије, а Соломун му одговори да се смије ће цар цара хоће да погуби на женском узглављу. Цар га онда упита: «А да како?» А Соломун му одговори: «Ја самъ већ у твојим рукама, свежи ме па изведи на поље иза града те ме погуби на видiku, па прије него ме погубиш, заповједи да се три пута затруби у трубу да чује сватко и ко хоће да може доћи да види, па ће поћи и гора да гледа ће цар цара губи». Цар то послуша особито да види да ли је истина да ће и гора поћи да гледа ће цар цара губи. Па онда свеже Соломуна и метне га на једна проста кола, па га са својим момцима и дворанима поведе на поље да погуби. Кад су тако ишли, Соломун се кроз кола био загледао у предње токове, пак се у један пут насмије. Цар који је поред њега јахао на коњу запита га што се смије, а он му одговори: «Смијем се гледајући како једна гобела у као а друга из кала». Онда цар окренувши главу од њега рекле: «Хвала Богу, људи говоре Премудри Соломун, а он будала!» Кад у том дођу на мјесто ће хоће да га погубе, цар заповједи те се један пут затруби. Како чују трубу војници Соломунови, они се крену. Кад се други пут затруби, они се стану прилицати, али се људи нијесу виђели него само зелене гране пред њима као гора. Цар се томе врло зачуди и увјери се да је истина што му је Соломун казао, па заповједи те се затруби и трећи пут; у том Соломунови војници стигну на оно мјесто те Соломуна отму, а цара и све његове момке и дворане похватају и побију».

Интересно, что Соломонъ оставляетъ своихъ воиновъ въ лѣсу и велитъ имъ двинуться по звуку рожка, прикрываясь зелеными вѣтвями. Это известное сказаніе объ идущемъ лѣсѣ, встрѣчающемся уже у Саксона грамматика; имъ воспользовался Шекспиръ въ своемъ Макбетѣ ¹⁾. Не было ли чего подобнаго и въ томъ сказаніи, которымъ пользовалась наша былина, гдѣ Соломонъ также оставляетъ свою силу подъ рощами зелеными?

¹⁾ См. объ этомъ Simrock'a, Die Quellen d. Shakspeare etc. 2-e Aufl. Bonn. 1870, 2 vv., въ разборѣ источниковъ Макбета, и крити-

VI.

Соломонъ и Морольфъ.

Ничто лучше не характеризуетъ сравнительную производительность той или другой литературной среды, какъ то развитие, какое получаютъ въ немъ одни и тѣже ходячіе мотивы. Легенда о Битоврасѣ, не смотря на свою распространенность, начиная отъ текста Палея до книжной повѣсти, былины и сказки, осталась архаистически неподвижной; измѣнились нѣкоторыя имена и мелочи, но ходъ дѣйствія остался тотъ же, мы не видимъ никакого новаго акта творчества, все развитіе ограничивается искаженіемъ, вслѣдствіе внесенія просто народныхъ элементовъ. У западнаго Морольфа есть цѣлая продуктивная исторія: отъ демоническаго противника Соломона, какимъ онъ несомнѣнно являлся въ апокрифѣ, онъ выработывается до извѣстнаго типа потѣшника и балагура, съ которымъ остался въ народныхъ книгахъ романскихъ и германскихъ племенъ; въ этомъ западномъ перерожденіи онъ перешелъ и къ западнымъ славянамъ, тогда какъ южные сохранили Соломоновскую легенду въ особой ре-

ческую замѣтку Либрехта въ Academy 1871, June 1, pp. 278—9, гдѣ приведено одно сходное арабское преданье. Толкованіе Симроча, что легенда объ идущемъ лѣсъ выработалась изъ мифическихъ повѣрій германскаго племени, именно изъ празднествъ Мая — должно быть отвергнуто.

дакціи, возстановимой по русскимъ пересказамъ, и вѣроятно получили ее особымъ путемъ, на что указываетъ самое различіе именъ: Битовраса и Морольфа.

Возстановить въ подробности исторію этого развитія теперь невозможно. Древній апокрифъ потерянъ, или еще не найденъ; мы можемъ отнести къ нему лишь немногіе отрывки, и тѣ значительно измѣненные. Во всякомъ случаѣ развитіе было и шло постепенно: англосаксонскіе діалоги Соломона и Сатурна, равно какъ *Proverbes de Marcoul et de Salemon*, приписываемыя Пьеру Мауслегу, графу бретанскому, еще отличаются довольно строгимъ стилемъ; отзывы раннихъ современниковъ также позволяютъ заключить о первоначально серьезномъ характерѣ Морольфовой мудрости. Но уже со второй половины XII-го столѣтія ¹⁾, если не раньше, можно наблюдать измѣненіе типа: въ разговоры Морольфа съ Соломономъ начинаетъ вторгаться значительная доля комическаго, иногда площаднаго элемента, и самъ онъ выходитъ изъ роли таинственнаго совопросника и становится лицомъ потѣшнымъ, носителемъ народнаго юмора и народной шутки. На всякое глубокомысленное изреченіе Соломона онъ отвѣчаетъ пословицей или притчей, которая большею частью не ладится съ вопросомъ, а только переводитъ его на болѣе низменную почву житейскихъ отношеній, гдѣ тотъ же вопросъ предѣлшила практика, такъ что оказывается смѣшнымъ—поднимать его серьезно. Въ отноръ отвлеченному тону соломонавскаго нравоученія, онъ крѣпко держится правилъ самаго будничнаго опыта: онъ реалистъ и даже отчасти циникъ, онъ присяжный хулитель женщинъ, которыхъ относитъ поголовно подъ рубрику «злыхъ женъ». Его разговоры въ этой области собираютъ все грязное и оскорбительное, что только породила фантазія средневѣковаго книжника: его рѣчи настоящій діалогъ *de Meretricibus*, тогда какъ Соломонъ выставленъ неумѣлымъ защитникомъ женщинъ и обвиняется въ излишней довѣрчивости къ нимъ. Развитіе сатирическаго направленія, обнаруживающееся въ европейскихъ литературахъ на исходѣ среднихъ вѣковъ, породило цѣлые ряды выражающихъ его типовъ, въ родѣ *Eulenspiegel*'я, *Pfaffe Amis* и т. п.; оно несом-

¹⁾ Kemble, *Solomon and Saturnus*, p. 12—13, 16.

нѣнно участвовало и въ этомъ перерожденіи Морольфа. Можно предположить совѣстное вліяніе особой среды, послужившей первоначальному распространенію той апокрифической легенды, изъ которой выработались позднѣе народныя повѣсти. Батары отличались особенною ненавистью къ браку и къ женщинамъ; это объясняется самими принципами ихъ ученія, почему мы нашли возможнымъ допустить, что нѣкоторыя черты въ Словахъ о злыхъ женахъ относятся къ ихъ почину ¹⁾).

Какъ бы то ни было, такое коренное измѣненіе типа не могло не отразиться въ частности и на измѣненіи самой легенды. Въ Морольфѣ такъ долго приучились видѣть забавнаго собесѣдника Соломона, что не могли болѣе представлять его ему враждебнымъ. И вотъ теперь онъ не только не увозитъ Соломоновой жены, но даже помогаетъ царю возвратить ее. Что въ началѣ отношенія были обратныя, тому свидѣтельствомъ имя отца короля Рнаго, похищающаго, по разсказу нѣмецкой поэмы, супругу Соломона: онъ зовется Мешегolt, легкое измѣненіе имени Морольта (какъ Mats—Maters); онъ то вначалѣ и былъ похитителемъ. Въ этой новой связи была понята и та древняя черта, по которой Китоврасъ былъ братомъ Соломона и виѣсть враждебнымъ ему. Русская повѣсть такъ и сохранила эту архаическую подробность, не объяснивъ ее. Въ нѣмецкой поэмѣ Морольфъ также братъ Соломона; но онъ уже болѣе не врагъ ему; измѣненіе типа совершилось и таинственныя узы родства, соединявшія въ древней легендѣ двухъ противниковъ, представляются теперь со стороны Морольфа вполне естественнымъ побужденіемъ—помочь брату своему Соломону. Образъ Морольфа смягчился, но его коренная демоническая натура продолжаетъ сказываться въ его хитростяхъ, въ его догадкѣ и легкости; съ какой онъ по произволу принимаетъ тотъ или другой образъ.

Такова фигура и легенда Морольфа въ нѣмецкой поэмѣ. Въ исторіи метафорозъ, которымъ подвергались та и другая, поэма эта является на крайней степени искаженія; а между тѣмъ она же послужитъ намъ для восстановленія первобытной цѣльности сказанія, потому что она одна сохранила связь эпизодовъ, которые

¹⁾ Сл. стр. 164 и Голубинскій, Краткій очеркъ etc, стр. 164.

въ другихъ редакціяхъ разбросаны по частямъ: 1) эпизодъ о поимѣ (или приводѣ) Морольфа-Битовраса и о его преніяхъ съ Соломономъ; 2) эпизодъ объ увозѣ Соломоновой жены.

Я уже сказалъ, что мы не знаемъ содержанія отреченнаго *Contradictio Solomonis*, которое папа Геласій внесъ въ древнѣйшій изъ извѣстныхъ намъ западныхъ *indices librorum prohibitorum*. Эта недостаѣа тѣмъ ощутительнѣе, что запрещеніе индекса касалось, вѣроятно, апокрифа популярнаго, стало, быть такого, который долженъ былъ необходимо вліять на характеръ позднѣйшей западной легенды о Соломонѣ. Въ настоящее время составъ апокрифа не можетъ быть даже приблизительно возстановленъ изъ раздробленныхъ формъ народной соломоновской повѣсти, разившейся по мнѣнію v. d. Hagen'a, Гримма, Кембля и др. изъ этого гіератическаго первообраза. Англосаксонскіе отрывки, непечатанные Кемблемъ съ именемъ Соломона и Сатурна ¹⁾, сохранили лишь незначительную часть содержанія, въ древнѣйшемъ доступномъ намъ видѣ, что дѣлаетъ ихъ особенно цѣнными въ нашихъ глазахъ. Они содержатъ лишь мудрые разговоры Соломона съ его собесѣдникомъ, который названъ Сатурномъ. И впоследствии, когда за этимъ собесѣдникомъ упрочится имя Морольфа, мы увидимъ то же явленіе: діалоги Соломона и Морольфа будутъ часто отдѣляться изъ общей связи легенды и ходить особой книгой, какъ любимое народное чтеніе.

Англосаксонскій діалогъ дошелъ до насъ въ двухъ различныхъ пересказахъ. Первый изъ нихъ, сохранившійся въ ркп. № 422 и 41 библиотеки *Corpus Christi College*, въ Кембриджѣ, написанъ аллитерованными стихами и представляетъ значительные пробѣлы. Послѣ 34-го стиха (у Кембля; у Грейна 169) помѣщена прозаическая вставка того же діалогическаго содержанія; за тѣмъ одинъ листъ выпалъ, а вмѣстѣ съ нимъ утрачено и окончаніе вставки и первые стихи, непосредственно продолжавшіе прерванный стихотворный рассказъ. Ими кончается первая половина поэмы; начало второй обозначено въ рукописи уставной строкой; она также

¹⁾ *The Dialogue of Salomon and Saturnus with an historical introduction by John M. Kemble. London, printed for the Aelfric Society, 1840, 1 v., pp. 134—193.*

полна пробѣловъ въ срединѣ и концѣ ¹⁾. Второй пересказъ, прозаическій, былъ изданъ Thorpe въ его *Analecta Anglo-Saxonica* и перепечатанъ Кемблемъ въ цѣляхъ сравненія ²⁾. Собесѣдниками вездѣ являются Соломонъ и Сатурнъ: они пытаются другъ друга въ мудрости ³⁾, при чемъ Соломонъ остается побѣдителемъ ⁴⁾ Сатурнъ названъ въ одномъ мѣстѣ княземъ Халдеевъ, ему знакомы всѣ страны востока ⁵⁾, онъ и самъ оттуда приходитъ. Содержаніе вѣщихъ разговоровъ въ первой половинѣ поэмы составляетъ таинственное могущество *Pater Noster*'а. Это какое то двуличное порожденіе наивной фантазіи, не различающей между лицомъ и олицетвореніемъ: *Pater Noster*, увитый вѣями (*pāt geraltmivigede P. N.*), представляется символическимъ образомъ Господней Молитвы, полнымъ плоти и крови; она сильна противъ нечистаго; каждая буква ея—оружіе противъ древняго змія: Р воинъ съ длиннымъ шестомъ (*gyrde lange*), съ золотымъ остриемъ (*gyldene gāde*), А поражаетъ его съ страшною силой, Т терзаетъ его, колетъ въ языкъ и сокрушаетъ ланиты. Въ этомъ стилѣ толкуются далѣе буквы Господней Молитвы; общая точка зрѣнія вездѣ одна и таже: могущество святыхъ словъ противъ демона. Но почти тотчасъ же этотъ аллегорическій приемъ забыть, или онъ незамѣтно переходитъ въ другой, отвѣчая поэтической неясности средневѣковаго сознанія. *Pater Noster*—это Отче нашъ, въ личномъ значеніи слова, это самъ Господь. Сатурнъ спрашиваетъ у Соломона, сколько личинъ принимаютъ дьяволъ и *Pater Noster*, Господь, когда борятся другъ съ другомъ? Соломонъ говоритъ, что тридцать: въ первый разъ дьяволъ будетъ въ образѣ ребенка, Господь въ образѣ св. Духа; въ третій разъ дьяволъ будетъ

¹⁾ Кембль не совсѣмъ увѣренъ, что отрывокъ, начинающійся у него на стр. 154, представляетъ продолженіе, вторую часть предыдущаго, и ставитъ себѣ вопросъ: не предположить ли здѣсь скорѣе два независимыя другъ отъ друга произведенія? (*ib.*, стр. 132). *Grein, Bibliothek der angelsächsischen Poesie, B. II, стр. 354—368*, напечаталъ ихъ какъ части одного цѣлаго.

²⁾ *ib.*, стр. 178—193.

³⁾ *ib.*, стр. 154, v. 363; стр. 178.

⁴⁾ *ib.*, стр. 154, v. 351—354; сл. стр. 156, v. 409—11.

⁵⁾ *ib.*, стр. 154, v. 354; стр. 155, vv. 372—401.

дракономъ, Господь копьемъ, что зовется *Brachia Dei*; въ пятыхъ дьяволъ будетъ тьмою, *Pater Noster* свѣтомъ и т. д. Еще безо-количнѣе слѣдующіе за тѣмъ вопросы Сатурна: какая голова у *Pater Noster*'а? Чему уподобляется его благое сердце, каковы его чудныя ризы? Отвѣтъ на это неполонъ, за недостаточностью рукописи, и мы непосредственно переходимъ къ заключенію поэмы: Такъ мудрый сынъ Давида переялъ князя Халдеевъ; но и онъ, прибывшій издалека, остался удовлетвореннымъ, никогда такъ не смѣялось его сердце.

Труднѣе передать сущность разговоровъ второй половины поэмы. Дефекты рукописи переиждали послѣдовательность діалога ¹⁾; иные отвѣты вовсе не являются отвѣтами, или отвѣчаютъ косвенно, вопросъ на вопросъ: любимая форма препирательства между Соломономъ и Морольфомъ позднѣйшей поэмы. Разговоръ касается чудесъ средневѣковой космогоніи, но и болѣе отвлеченныхъ ученій нравственности. Скажи мнѣ, на какую землю никогда не ступала нога человѣка? Какое это диво, передъ которымъ не устоять ни звѣзда, ни камень, ни дикій звѣрь и ничто на землѣ? Отвѣтъ: время (*yldo*). Что сильнѣе: судьба или свободная воля человѣка (*Vugd þe vagnung*)? ²⁾ Между прочимъ Соломонъ рассказываетъ Сатурну объ одной птицѣ въ землѣ филистимлянъ, которую они стерегутъ за высокой золотой стѣною. У ней четыре человѣческихъ головы, тѣло кита (*hválan hives*), ноги и крылья грифа. Она громко стонетъ, выбиваясь изъ тяжкихъ оковъ, и долгими должны ей казаться 3000 лѣтъ, остающіяся до суднаго дня. Никто изъ смертныхъ не зналъ ее, пока не открылъ ее я, Соломонъ, и велѣлъ приковать надъ пространной водою; а потомъ князь филистимлянъ, гордый сынъ Мелота (*se modiga Melotes*

¹⁾ Сл. напр. стр. 169: *Saturnus quoth*. Отвѣтъ Сатурна начинается съ 785-го стиха; на 796-мъ начинается пробѣлъ, и что слѣдуетъ далѣе (*his lifes faedme; zymle*), до конца 170-й стр., вѣроятно относится къ отвѣту Соломона, судя по тому, что затѣмъ снова помѣщенъ вопросъ Сатурна, в. 849, стр. 171. Подобная смутанность замѣчена нами и на 162 стр., гдѣ два вопроса Сатурна слѣдуютъ непосредственно другъ за другомъ — можетъ быть, по ошибкѣ писца, потому что Кемблѣ не указываетъ въ этомъ мѣстѣ на пропускъ въ рукописи. (Сл. Grein, I. c., в. II, стр. 363).

²⁾ Сл. стр. 165, vv. 677—92.

beagn), приказалъ наложить на нее цѣпи. Люди зовуть эту птицу *Vasa Mortis* ¹⁾).

Прозаическій діалогъ Соломона и Сатурна приближается все-го болѣе къ характеру древнерусскихъ памятниковъ, въ родѣ Бесѣды трехъ святителей, Глубинной книги и т. д. Область знанія и гаданія, изъ которой заимствованы вопросы, таже самая: Скажи мнѣ, гдѣ возсѣдалъ Господь, когда творилъ небо и землю? Говорю тебѣ: Онъ сидѣлъ на крыльяхъ вѣтряныхъ. Скажи мнѣ, какое первое слово вышло изъ устъ Господнихъ? Говорю тебѣ: Да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ. Немудрено при единствѣ источниковъ, изъ которыхъ черпали подобныя апокрифическія статьи, встрѣтить тамъ и здѣсь одни и тѣже отвѣты. На вопросъ, изъ какого вещества созданъ былъ Адамъ, Соломонъ объясняетъ, что изъ восьми фунтовъ: изъ фунта земли сотворена его плоть, изъ фунта огня кровь-руда красная и горячая, изъ фунта вѣтра его дыханіе; отъ облака непостоянство его помысла, отъ благодати его разумъ ²⁾, отъ цвѣтовъ разнообразіе его глазъ; седьмой фунтъ росы—оттуда у него потъ; восьмой соли—отчего у него соленыя слезы ³⁾. Какая трава всеѣмъ травамъ мати (*Saga me, huiſc wurt is betst and selust*)? Лилія, потому что она означаетъ Христа ⁴⁾. Какая птица всеѣмъ птицамъ мати? Голубь, потому что онъ озна-

¹⁾ *Ib.*, стр. 159—161, vv. 507—562.

²⁾ *Fifte waes gyfe pund, thanon him waes geseald se faet (?) and gethang.* Я читаю *gethank*, сл. въ слѣдующемъ примѣчаніи: *sensus hominis*.

³⁾ *Kemble, ib.*, стр. 180, § 9. Въ примѣчаніи къ этому параграфу (см. стр. 194, 8 и 9) издатель позабылъ помѣтить обстоятельство, очень важное для исторіи его текста: то, что англо-саксонскій отрывокъ о созданіи Адама изъ восьми частей встрѣчается, съ латинскимъ переводомъ, уже въ одной припискѣ къ ркис. X-го вѣка. Гриммъ (*Deutsche Myth.*, 531) цитуетъ этотъ отрывокъ по *Rituale ecclesiae dunelmensis* (London, 1839). Вотъ латинскій переводъ: «*Octo pondera de quibus factus est Adam. Pondus limi, inde factus (sic) est caro; pondus ignis, inde rubens est sanguis et calidus; pondus salis, inde sunt salsae lacrimae; pondus roris, inde factus est sudor; pondus floria, inde est varietas oculorum; pondus nubis, inde est instabilitas mentium; pondus venti, inde est anhela frigida; pondus gratiae, inde est sensus hominis.*».

⁴⁾ *Ib.*, 186, § 28.

часть Духа Святаго ¹⁾). Какая рѣка всѣмъ рѣкамъ мати? Иорданъ, потому что въ немъ крестился Христосъ ²⁾).

Мы сообщили содержаніе англосаксонскихъ отрывковъ и можемъ познать себя нѣсколько выводовъ. Какъ видно, содержаніе разговоровъ довольно шатко и не можетъ быть приведено къ какимъ либо общимъ чертамъ. Это понятно: растяжимость діалогической формы, столь любимой старыми грамотѣями, открывала доступъ самому разнообразному матеріалу знанія и вѣрованія; онъ легко разиѣчался въ установленныхъ рамкахъ и незамѣтно измѣнялъ самый смыслъ статьи. Такимъ образомъ, одинъ и тотъ же діалогъ могъ безгранично дифференцироваться, оставаясь при тѣхъ же именахъ и, наоборотъ, тотъ же діалогъ переходилъ на новыя лица—доказательствомъ чему однообразіе подобнаго рода произведеній, дошедшихъ до насъ то съ именами Sydrach'a и Voccus'a, то Адриана и Секунда или Эпиктета (Эпикта, Риея), Demaundes Joouus и т. п. ³⁾). Ихъ общаго источника слѣдуетъ искать въ какомъ нибудь апокрифѣ, въ родѣ Соломоновской *Contradictio*, который они только перефразировали. На сколько въ исторіи этого діалогическаго рода отразилось вліяніе такъ называемыхъ мническихъ разговоровъ боговъ, напр. *Wafprudnis Mâl*, *Grimnis-Mâl* и т. п.—этотъ вопросъ придется оставить открытымъ, пока не выяснена достаточно хронологія Эдды и составъ самыхъ намятниковъ, гдѣ народно-мническіе мотивы, можетъ быть, только прилажены къ формѣ, заимствованной изъ области литературы. — Дальнѣйшіе поводы къ дифференцированію являлись съ водвореніемъ какой-нибудь литературной моды, съ новымъ пониманіемъ литературнаго типа: когда напр. Морольфъ сталъ лицомъ комическимъ, его разговоры приняли соотвѣтствующій характеръ; если бы судить только по его бесѣдамъ съ царемъ Соломономъ хоть въ нѣмецкой поэмѣ, мы никогда бы не признали его тождества съ Сатурномъ англосаксонскаго текста, говорящимъ такіа серьезные рѣчи, какъ наоборотъ, не можемъ поручиться, чтобъ

¹⁾ *Ib.*, 186, § 29.

²⁾ *Ib.*, 186, § 31.

³⁾ См. *Adrian and Ritheus*, у *Kemble*'а, стр. 198—211; *Adrian and Epictus* *ib.*, стр. 212—216; *The master of Oxford's Catechism* и другія однородныя статьи, *ib.*

эти рѣчи точно сохранили смыслъ бесѣды въ первоначальномъ соломоновскомъ апокрифѣ. Вообще, при той легкости, съ какою измѣнялось діалогическое содержаніе, оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано достаточнымъ критеріемъ древности. Устойчивѣе самый принципъ діалога, неизмѣнно повторяющійся на всѣхъ ступеняхъ Соломоновской повѣсти, отъ Битовраса и Морольфа до Сатурна. Это позволяетъ заключить, что и въ той отреченной книгѣ, древнѣйшіе отрывки которой сохранились въ англосаксонскомъ пересказѣ, діалогъ также составлялъ существенную часть, Соломонъ бесѣдовалъ съ какими-то чудеснымъ лицомъ, исполненнымъ вѣщей мудрости, и стиль разговоровъ былъ серьезный. Къ этимъ, къ сожалѣнію, слишкомъ общимъ очертаніямъ англосаксонскіе тексты не прибавляютъ почти ни одной подробности, которая могла бы дать понятіе о дальнѣйшемъ составѣ саги. Въ одномъ мѣстѣ Соломонъ называетъ Сатурна братомъ (*broðor*)¹⁾, хотя онъ изъ непріязненнаго, языческаго племени. Это напоминаетъ знакомыя намъ отношенія Соломона къ Морольфу-Битоврасу. Въ одной англо-саксонской легендѣ, гдѣ пустыжникъ Оиванды бесѣдуетъ съ дьяволомъ, Kemble нашелъ указанія на красоту и премудрость Соломона и на какія-то отношенія его къ Сатурновой дочери²⁾. Но откуда явилось самое имя Сатурна? Всего естественнѣе предположить, что апокрифическій рассказъ прошелъ черезъ руки досужаго монаха, который хотѣлъ похвастать знакомствомъ съ классической міеологіей и именемъ Сатурна замѣнилъ какое-нибудь другое, соответствовавшее ему по его понятіямъ. Въ одной рукописной латинской легендѣ о Гогѣ и Магогѣ, напоминающей известный у насъ рассказъ Меоодія Патарскаго, встрѣчается такая фраза: «*Appellaverunt linguâ suâ Mocholon, id est stellam Deorum, quod derivato nomine Saturni ut appellant*»³⁾. Сатурнъ представлялся темнымъ, жестокимъ существомъ, враждебнымъ новымъ богамъ; его легко было поставить въ тѣ же отношенія, въ какихъ находится Соломонъ къ

¹⁾ Kemble, 164, v. 657.

²⁾ Kemble, стр. 84—88. Рѣкс. читаетъ впрочемъ: *Samsones wlite his wisdom*; слѣдуетъ читать *Solomones* по очень вѣроятному восстановленію Кембля.

³⁾ *Ib.*, стр. 119.

своему демоническому противнику. О Сатурнѣ рассказывалось, наконецъ, что онъ пожиралъ своихъ дѣтей, какъ въ Талмудѣ говорилось объ Асмодеѣ, что онъ проглотилъ Соломона. Если это была одна изъ причинъ отождествленія; можно бы заключить, что апокрифъ, отъ котораго остались англосаксонскіе отрывки, зналъ соломоновскую легенду въ редакціи, близко подходившей къ талмудической. Kemble думаетъ иначе объяснить себѣ появленіе Сатурна. Признавая въ общихъ чертахъ восточное происхожденіе соломоновскаго діалога, онъ даетъ особое значеніе туземному, преимущественно германскому элементу, подъ влияніемъ котораго восточные мотивы переработались и стали достояніемъ европейской поэзіи. Въ характерѣ Морольфа это влияніе среды сказалось всего сильнѣе: какъ позже онъ является типомъ народнаго шута, скomorоха, такъ въ первоначальномъ, серьезномъ разсказѣ апокрифической статьи это народное преображеніе уже совершилось, и противникомъ Соломона могъ явиться одинъ изъ боговъ германскаго Олимпа. Имя Сатурна не что иное, какъ *interpretatio germanica*: извѣстенъ изъ Тацита обычай римлянъ — переводить имена нѣмецкихъ и кельтскихъ божествъ своими, классическими: такъ Вуотанъ сталъ у нихъ Меркуріемъ, Frige — Венерой и т. п. Если Григорій Турскій (II, 29) говоритъ о Хлодвигѣ, что онъ поклоняется Сатурну, Юпитеру, Марсу и Меркурію, то подъ Сатурномъ, очевидно, разумѣлось какое-нибудь національное божество. Еще въ XV-мъ вѣкѣ его чествовали въ округѣ Гарца, и простой народъ звалъ его Hgudo, Chgdo, котораго Гриммъ отождествляетъ съ Kirt'омъ, иначе Ситивратомъ западныхъ славянъ и т. п. ¹⁾

Какую бы цѣну мы ни придавали этимъ сближеніямъ, ясно одно, что имя Сатурна здѣсь подставное, и въ этомъ смыслѣ для насъ особенно важно то обстоятельство, что уже въ англосаксонскомъ діалогѣ оно знаменательно сближается съ именемъ Маркульфа. Сатурнъ говоритъ о себѣ, какъ о посѣтившемъ многія страны Востока, Индію, Персію и Палестину, «богатая палаты Мидянъ и землю Маркульфа» ²⁾. Что подъ этимъ разумѣется,

¹⁾ См. Kemble, *ib.*: Traditional character of Marcolfus, стр. 113—131; J. Grimm, D. M., 226—8, особенно прим. *) на стр. 227.

²⁾ *Ib.*, стр. 155, vv. 379—80.

не совѣшь ясно; но уже въ X—XI вѣкахъ санъ-галльскій монахъ Ноткеръ († 1022) помѣщаетъ въ числѣ книгъ, принимаемыхъ еретиками помимо канона (между прочимъ deuterosis=Mischna), и соломоновскій апокрифъ, гдѣ противникомъ Соломона является Маркульфъ. Вотъ его слова: «Soliche habent misseliche professiones; Judeorum literae so gescribene hëizzent deuterosis, an diën milia fabularum sint äne den canonem divinarum scripturarum. Sameliche habent heretici an iro vana loquacitate. Habent ouh soliche saeculares literae. Vuaz ist iob anderes, daz man Marcholphum saget sih éllenon vvider proverbiiis Salomonis? An diën allen sint vvort scöniü äne vvärheit»¹⁾. И здѣсь мы принуждены ограничиться драгоцѣннымъ для насъ указаніемъ Ноткера, потому что самого апокрифа въ такомъ составѣ мы не знаемъ. Отрывки соломоновской саги, чаще встрѣчающіеся съ этихъ поръ въ богословской и легендарной литературѣ Запада, не упоминаютъ Морольфа и касаются не извѣстнаго состязанія въ мудрости, а другихъ эпизодовъ нашего цикла. Такъ въ стихотворной обработкѣ библейскихъ исторій, изданной Димеромъ²⁾, есть эпизодъ, восходящій, можетъ быть, еще къ XI-му вѣку, въ которомъ рассказано о построеніи Соломонова храма. Неизвѣстный авторъ ссылается на книгу какого-то Іеронима, Archély (Archaeologia?): ее еще знаютъ греки.

¹⁾ Schilter. I, 288. «Talia habent variae professiones; Judaeorum literae sic scriptae vocantur deuterosis, in quibus millia fabularum sunt, extra canonem divinarum scripturarum. Similia habent haeretici in eorum vana loquacitate. Habent etiam talia saeculares literae. Quid est enim aliud, quam dicant Marcolphum contra proverbialia Salomonis certasse? In quibus omnibus verba pulchra sunt sine veritate». Сл. Hattemer, Denkm. II, 435 b.

²⁾ Diemer, Deutsche Gedichte des XI und XII Jahrh. Wien, Braumüller 1849, стр. 107—114 и прим. къ стр. 108, v. 18. См. ib. стр. XLI — II предисловія; Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII — XII Jahrh., № XXXV. Недавно Hofman сдѣлалъ новую попытку возстановить метрическую форму сказанія. См. Hofman, Ueber die mittelhochdeutschen Gedichte von Salomon und Judith und verwandtes, въ Sitzungsberichte d. philol. philol. und hist. Cl. der k. b. Ak. d. W. zu München, 1871, Heft V, стр. 553—7.

Ein hërro hîz Hëronimus:
Sîn script zelit uns sus.
Der heit ein michil wundir
ûzzir einim bâchi vundin,
ûzzir Archêly,
Daz habint noch di Crîchi.

Въ Иерусалимѣ завелся змѣй и выпивалъ всѣ колодцы и цистерны въ городѣ. Жители были въ сильной нуждѣ. Тогда Соломонъ велѣлъ наполнить одну цистерну виномъ и медомъ; змѣй напился по обыкновенію и, охмѣлѣвъ, заснулъ. Будучи связанъ, онъ просить Соломона отпустить его на свободу; за это онъ укажетъ ему средство, при помощи котораго можно будетъ скорѣе кончить начатую постройку храма: въ Ливанскихъ горахъ водится звѣрь; вели его поймать и принести къ себѣ его жилы; изъ нихъ я научу тебя сдѣлать такой шнурокъ (eini snûr), что имъ легко будетъ рѣзать мраморъ. Соломонъ велитъ снять оковы съ плѣнника, который самъ идетъ охотиться на звѣря и черезъ три дня находить его. Изъ его жилъ онъ устраиваетъ обѣщанное средство; такимъ образомъ храмъ могъ быть совершенъ безъ употребленія желѣзныхъ орудій. Слѣдуетъ затѣмъ описаніе постройки, рассказъ о посѣщеніи царицы Савской, и какъ шестьдесятъ избранныхъ витязей охраняють по ночамъ Соломонову ложницу:

So er solti gân zi resti
Sechzie irwelitir quechti
Di mâsin sîn girechti.
Dero helidi igilich
Drûc sîn suert umbi sich,
Di dir in biwachtin
Zi iglichin nachtin.

Въ знакомыхъ намъ легендахъ Талмуда и Палекъ это, какъ извѣстно, мотивируется страхомъ, котораго натерпѣлся Соломонъ отъ своего супротивника. Знакома-ли была автору нѣмецкаго сказанія легенда о мести Асмодея-Китовраса — мы не знаемъ; но эпизодъ поимки и исканія шамира онъ воспроизвелъ, хотя и не въ тѣхъ же чертахъ. Такъ шамиръ обратился у него въ жилы какого-то диковиннаго животнаго, Китоврасъ изображенъ дракономъ.

Последнее, может быть, очень древняя черта, если сопоставить наше сближение Морольфа съ Мага'ой, змѣемъ иривскаго эпоса¹⁾. Палея знаетъ Китовраса—Бентавромъ; но, можетъ быть, и единорогомъ, если вспомнить приведенное толкованіе Талмуда на кн. Числѣ 23 в. 22: сила у него, какъ сила единорога²⁾. Интересно, что въ Бесѣдѣ трехъ Святителей³⁾ инорогъ встрѣчается въ легендѣ о змѣѣ, заложившемъ источникъ: «а звѣрь звѣрѣмъ мать—единорохъ: коли на земли была засуха и въ тѣ поры дождя на землю не было, тогда въ рѣкахъ и озерахъ воды не было, толко во единомъ езерѣ вода была и лежалъ великой змѣи и не давалъ людямъ воды пить, и никакому потекучему звѣрю, ни птицѣ полетучей. А коли побѣдить единорогъ воды пить, и змѣи люты слышнѣть и побѣдить отъ звѣря того за три дни; и въ ту пору запасаютца водою люди». Въ той же роли является единорогъ (индрикъ, индра и т. п.) и въ стихахъ о Глубинной книгѣ: «ноходитъ оны по подземелью, прочищаетъ ручьи и проточины»⁴⁾, тогда какъ первоначально Ки-

¹⁾ См. между прочимъ показаніе одного итальянскаго патарена, что еретики признавали творцомъ земли и властителемъ міра — дракона, т. е. дьявола. Santù, Gli eretici d'Italia. I, 84—5.

²⁾ Въ Палеѣ, ркцс. Ундольскаго, № 719, на стр. 608, находится изображеніе Китовраса—инорогомъ. Оно начертано вдоль страницы, и внизу текстъ продолжается такимъ образомъ: «И приведоша въ домъ царевъ; первомъ же дни не ведоша его къ Соломону. И рече Китоврасъ: чему мя не зоветъ царь?» и т. д. (сл. текстъ, стр. 210). А. Е. Викторовъ и Э. П. Барсовъ сообщаютъ мнѣ, что изображеніе это—не болѣе, какъ водяной знакъ, выведенный на свѣтъ краснымъ карандашемъ, можетъ быть, прежнимъ владѣльцемъ рукописи. Я не могу видѣть простой случайности въ томъ, что рисунокъ выведенъ именно въ этомъ мѣстѣ, въ разсказѣ о Китоврасѣ—Асмодеѣ, котораго талмудъ сравниваетъ съ инорогомъ.

³⁾ Пам. стар. русск. лит. II, 308.

⁴⁾ Безсоновъ, Кал. Пер., вып. II, № 81. Я предполагаю, впрочемъ, что на образъ инорога въ Глубинномъ стихѣ повліялъ средне-вѣковой «физиологъ», гдѣ инорогъ являлся символомъ Спасителя. Оттого и въ стихѣ «Оны и Богу молятъ за святу гору, А хвалу произносятъ самому Христу» (Безсон., ib. II, сводн. ст., стр. 372). Точно также разсказъ Физиолога о враждѣ крокодила съ энгидромъ (enhydros у Isid. Origines. XII, с. 2) или гидромъ (hydros, ydrus, ydris и т. д.) отразился, быть можетъ, и на легендѣ Бесѣды трехъ святителей (вражда инорога со змѣей), и на измѣненіи имени въ духовномъ

товрась-единорогъ, можетъ быть, самъ залегалъ ручьи, подобно дракону въ ивмецкой сагѣ о Соломонѣ. Если вспомнить, что и въ апокрифическомъ житіи Федора Тирона ¹⁾, дашемъ содержаніе духовному стиху того же имени, встрѣчается легенда о змѣѣ, удерживавшемъ воду, легко представить себѣ, что змѣи Горыничѣ, съ которыми борятся витязи нашихъ былинъ, не только миеологическаго, но и отреченнаго происхожденія.

Вообще многочисленные отрывки соломоновской саги, встрѣчающіеся въ средневѣковой литературѣ и въ современномъ народномъ преданіи, должны бы приучить къ большей осторожности изслѣдователей, увлекающихся модной миеологической экзегезой. Эти отрывки сохранились иногда съ именемъ Соломона; но въ другихъ случаяхъ не только это имя забыто, но и отсутствуютъ какія бы то ни было указанія на библейскій источникъ легенды. Обращаясь къ такому матеріалу, который, можетъ быть, не что иное, какъ продуктъ цѣлаго ряда пересказовъ и искаженій, миеологъ долженъ предварительно разрѣшить себѣ вопросъ: имѣетъ ли онъ въ данномъ случаѣ дѣло съ фактомъ самобытнаго народнаго міросозерцанія, и не обманываетъ ли его одна форма и то обстоятельство, что преданіе живетъ въ народѣ и записано изъ его усть, тогда какъ содержаніе могло пойти изъ какого нибудь литературнаго источника, будь это апокрифическая легенда или одинъ изъ тѣхъ фантастическихъ сборниковъ, въ которыхъ средніе вѣка сохранили отрывки классической науки. Только выяснивъ себѣ этотъ вопросъ, изслѣдователь можетъ быть спокоенъ, что толкованіе его не пойдетъ по ложной дорогѣ. Еще теперь въ романскомъ Тироли рассказываютъ о Salvanel'ѣ, краснокожемъ чело-вѣкѣ, который живетъ среди лѣсовъ въ пещерахъ, гдѣ у него

стихъ: единорогъ, инорогъ, инрогъ, со вставнымъ благозвучнымъ d—ин-д-рякъ, ин-д-ра. . . Сл. слѣдующій отрывокъ изъ «Фисилога» (по ркп. Софійской бібліотеки, № 1458, XVI-го вѣка, л. 235 об.): «О инорозѣ. Инорогъ мало животю есть подобенъ козляти, кротокъ же зѣло, и не можетъ приблизитися къ нему ловець, зане сиденъ есть; единъ же рогъ имать посередѣ главы. — Егда спитъ коркодилъ, то присно суть ему уста открыты; евудръ же, образъ нмыи песій, помажетъ и каломъ и, яко осметъ о немъ калъ, вползетъ въ уста коркодиловы и жаяетъ ему утреняя».

¹⁾ Тихонравовъ, Пам. стар. русск. лит. II, 93—99.

стада тучныхъ овецъ съ богатою шерстью. Ночью онъ ходитъ на поиски и выпиваетъ молоко у пастуховъ. Одному изъ нихъ удалось поймать его, наливъ вина въ молочные горшки. Послѣ неудачныхъ попытокъ къ побѣгу, Сальванель начинаетъ разспрашивать пастуха, какая это была жидкость, погрузившая его въ столь сладкій сонъ. Пастухъ схитрилъ въ отвѣтъ, будто это сокъ растенія изъ рода терновниковъ. «Такъ я молю Бога, сказалъ Сальванель, чтобы оно вездѣ принималось и пускало корни, куда только достигаетъ земля». Такъ и слѣжалось; если бы не солгалъ пастухъ, виноградъ росъ бы теперь на такихъ вершинахъ, на какихъ растутъ приземистые терновые кусты. На вопросъ пастуха, развѣ ему недостаточно собственнаго молока, что онъ промышляеть чужимъ, Сальванель отвѣчалъ, что свое ему необходимо для дѣланія сыра, и вслѣдъ за тѣмъ научаетъ хозяина дѣлать сыръ, масло и такъ называемую роіпа или руіпа. Когда хозяинъ изъ благодарности отпускаетъ его на волю, Сальванель кричитъ ему издали: «Напрасно ты меня высвободилъ, а то я бы научилъ тебя, какъ дѣлать воскъ изъ сывотки» ¹⁾. Преданіе о Сальванелѣ напоминаетъ знакомый намъ разсказъ о поимкѣ Асмодея-Китовраса и дракона въ нѣмецкомъ стихотвореніи у Димера. Можетъ быть, въ немъ слѣдуетъ признать народную передѣлку анекдота; но, съ другой стороны, уже древніе знали о такой же поимкѣ Силена Мидасомъ ²⁾, Пика и Фавна Нумой ³⁾; возможно предположеніе, что мы имѣемъ дѣло съ обращеніемъ очень распространеннаго народнаго повѣрья, мифическій смыслъ котораго пытался истолковать Кунъ ⁴⁾. Точно также преданіе о птицѣ, хра-

¹⁾ Chr. Schneller, Märchen u. Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck, Wagner 1867, стр. 213 и 215; сл. мою статью: Замѣтки и сомнѣнія о сравнительномъ изученіи средневѣковаго эпоса, въ Ж. М. Н. Пр. за 1868 г., ч. CXL, стр. 357—8.—Rochholz, Argau. Sagen. I, 319—321; Vernaleken, Alpensagen, 213.

²⁾ Xenoph. Anabasis, l. I, c. 2; Pausanias, I, 4; Plutarch. Consolat. ad Apollon.; Maximus Tyr. XXX init; Philostrati Vita Apollon. l. VI, c. 27. Тамъ же Филостратъ разсказываетъ о подобной хитрости Аполлонія Тіанскаго.

³⁾ Ovid. Fast. III, 291 seqq.

⁴⁾ Kuhn, Herabkunft d. Feuers u. d. Göttertrankes, Register подъ словомъ Kentauren.

ницей чудесное разрѣшающее средство, которымъ она пользуется, чтобы освободить своихъ птенцовъ, извѣстно было уже Эліану ¹⁾ и Плинію ²⁾: они рассказываютъ объ *εποψ*, *δρυοκόλαπτις* и *πίεμα*, что Конрадъ von Meigenberg о Böhmeckel (мегорс), нѣмецкое повѣрье о Schwarzspecht, Grünspecht, чехи о сойкѣ, хранящей камышекъ (*sojčí kamínek*), при помощи коего можно находить скрытые въ землѣ клады. Кто найдетъ гнѣздо сойки съ яичами или птенцами, тому слѣдуетъ молча обвязать это гнѣздо новымъ бѣлымъ платкомъ, такъ чтобъ оба узла приходились противъ отверстія. Сойка, прилетѣвши, выпуститъ изъ рта свой камень, чтобъ развязать узлы. Прежде чѣмъ заключать къ минералогическому содержанию этого повѣрья, будто камень, принесенный птицею и тождественный по значенію съ разрывъ-травой—громовой камень и т. п. ³⁾, необходимо спросить себя: не зашелъ ли этотъ рассказъ къ христіанскимъ народамъ, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, изъ соломонавскаго апокрифа, изъ эпизода о Nagaritha и коготѣ Пален? Именно этотъ эпизодъ принадлежитъ къ самымъ распространеннымъ въ средніе вѣка: мы встрѣчаемъ его у Vincentius Bellovacensis ⁴⁾, у Гервасія изъ Tilbury ⁵⁾ и Альберта Великаго ⁶⁾, въ Historia Scholastica Еоместора ⁷⁾, откуда онъ перешелъ въ нѣмецкія историческія (толковыя) библіи ⁸⁾ и проповѣди, наконецъ въ романъ о Рейнфридѣ Брауншвейгскомъ,

¹⁾ Aelian. Hist. animal. I, 45, и III, 26. ²⁾ Plin. X, 18.

²⁾ Kuhn, Herabkunft, 214 и слѣд.; Потебня, О купальскихъ огняхъ и т. д., статья 2-я, стр. 150 (см. Древности, Археологическій Вѣстникъ, изд. Моск. археол. обществомъ 1867, Іюль—Августъ); Baring-Gould, Curious myths of the middle ages, London, Rivingtons 1869: Schamir.

³⁾ Speculum doctrinale, lib. 16, 23; сл. Speculum naturale, lib. 21, 170.

⁴⁾ Otia imperialia 3, 104 (у Лейбница Scr. rer. Br. I, p. 1000; у Либрехта, стр. 48—9, прим. 71).

⁵⁾ De animalibus. Mantua 1479, ult. pag.

⁶⁾ Lugd. 1543, f. 117-a: Regum, l. 3, c. 5 (de operariis).

⁷⁾ E. Reuss, Die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks. Jena, Mauke, 1855, стр. 70; Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters (Publication des litterar. Vereins in Stuttgart, 100 и 101-г BB.), 1-г Band, p. 406.

которому царица амазонокъ, въ благодарность за освобожденіе, даетъ разрывъ траву: посредствомъ ея онъ долженъ выстроить себѣ корабль и сдѣлать платье, не употребляя желѣзныхъ орудій. Въ такомъ случаѣ магнитная гора, на которую отправляется герой, не будетъ имѣть надъ нимъ силы. Эту разрывъ траву добылъ царь Соломонъ изъ гнѣзда стараго страуса (eines alten struzzes), замазавъ его стекломъ ¹⁾. Такова редакція этой легенды и во всѣхъ выше приведенныхъ памятникахъ: она вездѣ рассказана о Соломонѣ и птица названа страусомъ, потому, можетъ быть, что въ позднѣйшемъ еврейскомъ толкованіи, которымъ пользовались христіанскіе писатели, она отождествлялась съ Наргар-турой ²⁾. Только искомое средство не разрывъ трава и не жлы какого то животнаго, какъ въ легендѣ у Димера, а ближе къ Талмуду и Палеѣ—червякъ *thamir, thamir, samur, tannir, tappi*, крови котораго приписывается разрѣшающее свойство. Въ англійскихъ *Gesta Romanorum* онъ называется *thushage*, и весь рассказъ перенесенъ съ Соломона на царя Діоклетьяна ³⁾. Предположите еще одно дальнѣйшее искаженіе въ томъ же родѣ, гдѣ бы выпало всякое указаніе на какое бы то ни было историческое лицо, и первоначальная библейская легенда приметъ тотъ безличный характеръ, отрѣшенный отъ времени и мѣста, въ которомъ его легко было принять за мѣстное народное повѣрье, за осколокъ индо-европейскаго мифа о снесеніи птицей небеснаго огня.

Я собралъ по крохамъ все, что можно было извлечь изъ извѣстныхъ мифъ средневѣковыхъ памятниковъ для восстановления утраченнаго состава соломоновскаго апокрифа. Между тѣмъ съ XIII-аго вѣка онъ уже вступаетъ въ новую фазу своего развитія и изъ отреченной книги, выражавшей ученіе извѣстнаго толка, переходитъ въ народную, служащую объективнымъ цѣлямъ поэтического развлеченія. На это какъ будто намекаетъ уже Ноткерь: говоря о множествѣ неканоническихъ басенъ, ходившихъ въ его

¹⁾ Altdeutsche Wälder. II, 89 и слѣд.

²⁾ Paulus Cassel, Schamir, ein archäologischer Beitrag z. Natur u. Sagenkunde. Erfurt, Villaret, 1856, стр. 94. — Подробная монографія о шамирѣ, изъ которой мы заимствовали большую часть нашихъ указаній.

³⁾ См. Grässe, Gesta Romanorum, II, стр. 227.

время, онъ прибавляетъ, что таковыя есть и между еретиками, и въ народѣ (*habent ouh soliche saeculares literae*), и въ примѣръ приводитъ Морольфа. Съ XII-го вѣка свидѣтельства о такомъ переходѣ становятся чаще. Вильгельмъ Тирскій, рассказавъ по Юсифу Флавію ¹⁾ объ Абдимѣ, сынѣ Абдамона, который при царѣ тирскомъ Гирамѣ разрѣшалъ мудрыя загадки Соломона, видитъ въ этой легендѣ источникъ современныхъ ему народныхъ повѣстей о Морольфѣ: «*Hujus (Hiram) temporibus erat Abdimus, Abdaemonis filius in vinculis, qui semper propositiones, quas impetrasset Hierosolymorum rex, evincebat. Et hic fortasse est quem fabulosae popularium narrationes Marcolphum vocant, de quo dicitur, quod Salomonis solvebat aenigmata, et ei respondebat, aequipollenter iterum solvenda proponens*» ²⁾. Такъ можно выражаться лишь о сказаніи, значительно обнародованномъ (*dicitur*), не о серьезномъ апокрифѣ. Въ такому же заключенію приводятъ слѣдующіе стихи трубадура Rambaut d'Aurenga (+1173):

Cil que m'a vout trist alegre
 Sab mais, qui vol sos dits segre,
 Que Salamos ni Marcols
 De faig rics ab ditz entendre;
 E cai leu d'aut en la pols.
 Qui s pliu en aitals bretols ³⁾.

Кемблѣ ⁴⁾ присоединяетъ къ этому еще два показанія изъ XII-го вѣка: отрывокъ одной французской поэмы противъ распущенности духовенства и сатирическіе стихи Серлона къ аббату Роберту, написавшему стихотворный комментарий къ легендѣ о Соломонѣ и Морольфѣ. Я заключаю изъ этого, что послѣдняя уже перешла въ область народныхъ пересказовъ и свободныхъ поэтическихъ обработокъ, въ которыхъ главная доля вниманія отдана была состязанію въ мудрости, и Морольфъ уже являлся съ типомъ пересмѣшника, который останется потомъ за нимъ на всег-

¹⁾ Antiqu. l. VIII, c. V; contra Appionem, lib. I, 17, 18.

²⁾ Gesta Dei per Francos, vol. II, p. 834.

³⁾ Rohegude, Glossaire Occitanien (Thoul, 1819), in voc. Bretols.

⁴⁾ Kemble, l. c., стр. 14—16.

да. Я не иначе понимаю слова *Rambaunt*, какъ именно въ этомъ смыслѣ: послѣдніе два стиха:

e cai leu d'aut en la pols
qui s pliu en aitals bretols

напоминають мнѣ вопросъ Соломона въ нѣмецкой поэмѣ о Морольфѣ:

Wer da stet, der hude sich woll,
Das er nit falle czu dall ¹⁾.

Во всякомъ случаѣ я готовъ приписать увлеченію *Kemble*'я и его желанію отыскать слѣды серьезныхъ, т. е. древнѣйшихъ редакцій Морольфа, когда въ словахъ трубадура онъ находитъ указаніе именно на такую редакцію, сходную съ англосаксонской ²⁾.

Въ началѣ XIII-го вѣка комическій типъ Морольфа уже опредѣлился, если судить по отзыву автора *Fridanc*'а:

Salmôn witze lêrte,
Marolt daz verkêrte,
den site hânt noch hiute
leider gnuoge liute.

Авторомъ *Fridanc*'а признали недавно *Wolfger*'а von *Ellenbrechtskirchen* (1136+1218), патриарха или примаса Аквилей, известнаго въ латинскихъ стихотвореніяхъ голиардовъ подъ именами *primas*, *vates vatum*, *archipoeta*, значеніе которыхъ такъ долго было облечено тайной ³⁾. Интересно, что небольшая латинская пьеса: *De certamine Salomonis et Marcolfi*, приписывалась *Walter*'у *Mares*'у, имя котораго принадлежитъ къ наиболѣе известнымъ въ сатирической литературѣ голиардовъ ⁴⁾.

Я полагаю, что всѣ эти antecedentes достаточно приготовили насъ къ предположенію, что уже въ концѣ XII-го и началѣ XIII-го в. могла существовать, если не съ тѣми же чертами простонародной распушенности, нѣмецкая поэма о Соломонѣ и Морольфѣ, къ

¹⁾ V. d. Hagen und Büsching, *Deutsche Gedichte des Mittelalter*. 1-er Band: *Salomon und Morolf*, стр. 46, vv. 224—5.

²⁾ *Kemble*, l. c., стр. 14.

³⁾ J. Grion, *Fridanc*, въ *Zeitschrift f. deutsche Philologie*. II, 4.

⁴⁾ *Kemble*, l. c., стр. 89—90.

разбору которой мы переходимъ. Правда, она дошла до насъ въ рукописяхъ значительно позднихъ, XV-го вѣка ¹⁾, но уже роль, въ какой выступаютъ въ ней храмовники ²⁾, заставляетъ отнести составленіе поэмы къ эпохѣ, предшествовавшей паденію ордена, т. е. по крайней мѣрѣ къ началу XIV-го вѣка. Другія соображенія языка и стила отодвигаютъ ее еще далѣе ко времени раньше 80-хъ годовъ XII-го столѣтія ³⁾. Въ рукописи (1478 г.), которой пользовался при своемъ изданіи v. d. Hagen, помѣщены другъ за другомъ двѣ поэмы съ именемъ Морольфа, которыя принято называть первымъ ⁴⁾ и вторымъ Морольфомъ ⁵⁾. Ихъ взаимное отношеніе, какъ оно имѣется представляется, будетъ указано позднѣе. Я начну съ анализа втораго Морольфа.

Поэма рекомендуетъ себя съ самаго начала переводомъ съ латинской книги ⁶⁾. Это очень вѣроятно; но нельзя допустить, что бы одна какая нибудь изъ извѣстныхъ намъ латинскихъ обработокъ того же сюжета, являющихся въ печати съ 1483 г. подъ названіемъ *Dialogus, Collationes* и т. п. ⁷⁾, могла быть оригиналомъ нѣмецкой поэмы; тѣмъ менѣе поздній текстъ Гартнера, съ которымъ слыхалъ ее v. d. Hagen ⁸⁾. Гораздо вѣроятнѣе предположить вмѣстѣ съ Кемблемъ, что какъ діалоги Гартнера, «*latinitate donatae*», такъ и предшествовавшія ему латинскія редакціи уже пользовались нѣмецкимъ сказаніемъ въ формѣ прозаической народной книги, въ какой оно является въ печатныхъ изданіяхъ XV-го вѣка ⁹⁾, и что наоборотъ, намъ неизвѣстенъ латинскій

¹⁾ См. предисловіе къ изданію v. d. Hagen'a, стр. V; Kemble, l. c., стр. 23 прим. *.

²⁾ V. d. Hagen, *Salomon und Morolf*, стр. 27, v. 2625.

³⁾ H. Rückert, *König Rother* (Leipz., 1872), стр. IX предисловія.

⁴⁾ *Ib.*, стр. 1—43.

⁵⁾ *Ib.*, стр. 44—64: *Hic hat Morolffs rede eyn ende und vahet an der ander Morolff.*

⁶⁾ *Ib.*, vv. 8, 17, 1855, 1859 и 1869.

⁷⁾ Kemble, l. c., стр. 30—35.

⁸⁾ V. d. Hagen, l. c. предисловія, стр. V—XII.

⁹⁾ Kemble, l. c., стр. 67—8. Нѣкоторыя латинскія обработки діалоговъ облачаютъ французскій оригиналъ. См. Hofmann, *Ueber Jourdain de Blaivies etc.* въ *Sitzungsber. d. k. b. Ak. d. W. zu München, philos. philol. und hist. Cl.* 1871, Heft. IV, 422—3, прим. 2.

оригиналъ нѣмецкой повѣсти, если онъ гдѣ нибудь существовалъ помимо фантазіи пересказчика.

Для удобства изслѣдованія я раздѣлю втораго Морольфа на двѣ половины, на которыя, по моему мнѣнію, естественно распадается поэма: 1) пришествіе Морольфа къ Соломону и взаимное испытаніе мудрости; 2) увозъ Соломоновой жены.

1-й эпизодъ: прибытіе Морольфа къ Соломону и взаимное испытаніе мудрости. Однажды, когда Соломонъ возсѣдалъ во всемъ величїи, къ нему приходятъ два въ высшей степени странныя существа: это Морольфъ и его жена. Латинская редакція прибавляетъ о Морольфѣ: *qui ab Oriente perag venerat*¹⁾. Поэма особенно долго останавливается на изображеніи чудовищнаго вида пришельцевъ, только эта чудовищность должна служить комическимъ цѣлямъ: голова у Морольфа, что горшокъ; волосы—щетина и т. п. Онъ становится лицомъ къ лицу съ Соломономъ, они спрашиваютъ другъ друга о родѣ племени, послѣ чего Соломонъ предлагаетъ Морольфу помѣриться съ нимъ въ мудрости (*Mit worten mit eyn disputeren*) и сулитъ ему богатства, въ случаѣ еслибъ онъ его одолѣлъ (*Kanstu myn frage dan falsiferen*) *vv. 1—167.*

Слѣдуетъ за тѣмъ самое преніе (*vv. 168—604*), т. е. та часть поэмы, которая всего легче обновлялась вставками, принятіемъ новыхъ элементовъ, почему невозможно возстановить древнее содержаніе діалога. Обыкновенно Соломонъ предлагаетъ какую нибудь общую истину, вроде той напр., что мягкая рѣчь ломитъ гнѣвное слово:

Senffte wort brechent czorn

Die fruntschafft seldom wirt verlorn

*vv. 419—20*²⁾

Отвѣты Морольфа съ умысломъ изводятъ эту истину съ ея отвлеченнаго пьедестала, онъ тотчасъ же подыскиваетъ къ ней примѣръ, въ которомъ она оказывается банальной:

¹⁾ V. d. Hagen, *ib.* предисловія, стр. VI.

²⁾ То же изреченіе, нѣсколько измѣненное, повторяется въ *vv. 489—90.* Это—древній отвѣтъ Асмодея-Китовраса.

Salomon.

Ich sage fernt und hure:
Alle ding ubent yr nature.

Morolff.

Das ist ware, eyn nuwe birck
Das man dan uz besem wirck

vv. 281—4.

Иной разъ правоучительному тезису Соломона онъ противопоставляетъ такое же общее мѣсто, которое собственно, не предлагаетъ отвѣта на предъидущее, но всегда держится на почвѣ площаднаго юмора въ контрастѣ съ торжественной важностью соломоновой рѣчи. Когда Соломонъ говорить о себѣ, что Господь одарилъ его мудростью надо всѣми живущими людьми, Морольфъ останавливаетъ его пословицей:

Wer bose nochgeburen hat
Der lobe sich selber, das ist myn rat

vv. 182—3.

Твоими устами говорить нечистый, отъ тебя никогда не услышишь истины, замѣчаетъ ему Соломонъ;

Morolff.

Wer liegen will, der mag wonder sagen;
Des müssen esel seck dragen

vv. 463—4.

Знаменательно мѣсто, отведенное въ этомъ разговорѣ женскому вопросу, какъ понимали его средніе вѣка. Морольфъ возвращается къ нему поминутно, иногда безо всякаго повода; любимая тема его отвѣтовъ заимствована отъ женской злобы, какъ ни усовѣщиваетъ его Соломонъ, выставяющій на показъ хорошія стороны женщины. Всѣ дальнѣйшія отношенія Морольфа къ Соломону въ первой части поэмы пронизаны тѣмъ же характеромъ притчи о женской злобѣ, послѣ чего содержаніе второй части, гдѣ говорится о невѣрности соломоновой жены, является естественнымъ развитіемъ тѣхъ же посылокъ, къ которому мы напередъ приготовлены. Я особенно указываю на эту связь, въ виду господствующаго мнѣнія, что вторая часть поэмы первоначально существова-

ла отдѣльно отъ первой и применила къ ней лишь впоследствии, чисто внѣшнимъ образомъ. Наше изслѣдованіе назначено доказать несостоятельность этого взгляда, выясняющуюся преимущественно изъ состава славянской легенды о Соломонѣ, которую, наоборотъ, составъ нѣмецкой поэмы помогъ намъ возстановить въ ея исконной цѣльности.

Предлагаемъ нѣсколько выдержекъ изъ разговора Соломона съ Морольфомъ о женщинахъ:

Salomon.

Eyn gut wupp und schone
Die yst yres mannes krone.

Morolff.

Eyn duppen mit milch foll
Sal man huden vor den katzen woll.

Salomon.

Eyn gut wupp sanfte gemut,
Die ist gut uber alles gut.

Morolff.

Begynnet sie dich schelden,
Du salt sie laben seldom.

Salomon.

Eyme bosen wibe mag nit glichen
Mit bosheit in allen richen.

Morolff.

Stirbet sie, so briche ir die bein,
Und lege uff sie eynen grossen stein:
Dannach magstu sorge han,
Sie sulde wieder uffstan.

vv. 188 — 201.

Этотъ совѣтъ Морольфа предваряетъ его послѣдующія опасенія относительно Соломоновой жены во второй части поэмы.

Salomon.

Die gerne claffen und striden
Die sal man yn gesellschaft myden.

Morolff.

Eyn rynnende dach und eyn czornig wypp,
Die kurczen dem guden man sin lypp.

vv. 375 — 8.

Salomon.

An guden wiben findet man druwe
Czu allen geczijden nuwe.

Morolff.

Eyn lusz nie druwe hat,
Sie in let den man nit, wie isz yme gat,
Und sie lest sich mit ym hencken:
Ach, wie solde eyn wyp wencken!

vv. 447 — 52.

Salomon.

Wo eyn wypp hasset eren man,
Der mag vil woll sarge han.

Morolff.

Der wolff pleget mit fyszzen
Hinder den feichhirten wol czu schissen.

Salomon.

Er in mag nit selber geleben,
Dem eyn bose wypp wirt gegeben.

Morolff.

Man sal den esel bluwen,
So er den guden weg will schuwen и т. п.

vv. 535 — 42.

Последнее изречение Морольфа напомнить всёми такой же советъ Соломона въ боккачьевской новеллѣ о Ponte all'oca (Decam. Giorn. IX, nov. 9) ¹⁾.

Подъ конецъ Морольфъ требуетъ, чтобы Соломонъ призналъ его побѣдителемъ, и тотъ отпускаетъ его съ подарками, не смотря на протестъ царскихъ совѣтниковъ.

¹⁾ См. стр. 90—1.

Базалось-бы, что тѣмъ и должно кончиться преніе въ мудрости; такъ несомнѣнно было въ древнихъ редакціяхъ поэмы; но мотивъ представлялся самъ по себѣ слишкомъ благодарнымъ, чтобъ не соблазнить позднѣйшихъ пересказчиковъ—и вотъ преніе еще продолжается (vv. 605—1604) въ цѣломъ рядѣ потѣшныхъ эпизодовъ, которые легко было приурочить къ Морольфу съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ комическимъ лицомъ и завзятымъ противникомъ женщинъ. Иные изъ этихъ эпизодовъ, можетъ быть, никогда не стояли въ связи съ Морольфомъ, и мы не въ состояніи указать источника, изъ котораго они непосредственно перешли на него. Оттого сраженія, подобранныя нами, назначены лишь навести на открытіе подобнаго источника. Лишь о немногихъ разсказахъ можно съ достовѣрностью сказать, что они изстари принадлежали къ соломоновской сагѣ.

Немного времени спустя по удаленіи Морольфа—такъ продолжается нѣмецкая поэма—Соломонъ на охотѣ узнаеть, что неподалеку живетъ Морольфъ и, оставивъ свиту, переѣзжаетъ верхомъ черезъ порогъ его хижины.

Er rief: «wo bistu nu, geselle?
Wer ist mit dir in dyme husz?»
Morolff antwort yme herusz:
«Das ist anderhalpp man und eyn roszheubet;
Darumb so las mich unerdaubet;
Ich sagen dir auch hinwieder,
Die eyn gent uff, die andern gent nyeder».
Der konig fraget yne mere,
Wo sin vatter were.
Er sprach: «Er ist, al ich wene,
Uud macht usz eyne schaden czwene».
«War ist dyne muder kommen?»
«Sie dut erem gefadern solichen frommen,
Den sie yr nummer weder gedeit,
Die wile diesze wernt steit».
«Wo ist din bruder? das sage mir».
«Vor ware, ich sagen dir.
Er sitzet by dem czüne dart,

Und stiftet manchen mart.
«So dir got, no sage me,
Wie isz umb din swester ste?»
«Sie sitzet daüsz rulich,
Und beschriet ir frunde iemerlich».

vv. 616 — 638.

По требованію Соломона Морольфъ толкуеть ему свои загадочныя рѣчи. Соломонъ переѣхалъ порогъ, такъ что видать было лошадиную голову да половину человѣка; да въ хижинѣ былъ еще Морольфъ—оно и выходитъ: полтора человѣка да лошадиная голова. Вторая загадка относилась къ бобамъ: они стояли на огнѣ, одни поднимались въ кипятокѣ, другіе опускались. Объ отцѣ онъ сказалъ, что изъ одного убытка онъ дѣлаеть два: у него ржаное поле, вокругъ котораго люди протоптали дорожку; онъ заложилъ ее — тогда они протоптали другую, и вмѣсто одной вышло двѣ. О матери Морольфъ отозвался, что она пошла сослужить своей кумѣ такую службу, каную та ужъ никогда ей не сослужить. Это значить, что кума ея умерла, она и пошла закрыть ей очи, а ужъ кума никогда не сдѣлаеть съ ней того же. Загадка о братѣ разрѣшается тѣмъ, что онъ сидитъ у тына и ищетъ на себѣ насѣкомыхъ; сестра его любезничала весною, а теперь плачется на прежнее веселье, потому что осталась съ ребенкомъ. Весь стиль и самое содержаніе загадокъ напоминають подробности муромской легенды и сказокъ, къ ней относящихся, преимущественно славянскихъ ¹⁾. нѣкоторыя черты которыхъ (загадка о вареныхъ яйцахъ и бобахъ) встрѣтились намъ въ одномъ изъ соломоновскихъ судовъ русской книжной повѣсти ²⁾. Необходимо также привлечь къ сравненію замысловатые отвѣты, какіе даетъ

¹⁾ См. мою статью: Новые отношенія муромской легенды о Петрѣ и Февроніи и т. д. въ Ж. М. Н. Пр. 1870, ч. CLIV, первую главу. Schneller, Märchen und Sagen a. Wälschtirol, Innsbruck, Wagner, 1867, № 46: Risposte ingognose, пересказанные мною въ статьѣ: Замѣтки и сомнѣнія о сравнительномъ изученіи средневѣковаго эпоса, въ Ж. М. Н. Пр., ч. CXL, стр. 340 — Сл. такіе же отвѣты Эйленшпигеля въ англійскомъ и французскомъ переводѣ (ed. Troyes, 1714, с. 2) нѣмецкой народной книги.

²⁾ См. стр. 96—7,

въ послѣдней царевичъ Соломонъ посланному за нимъ боярину Ачигу ¹⁾; они перешли цѣлкомъ въ русскую сказку о Соломонѣ ²⁾.

Разставаясь во второй разъ съ Морольфомъ, Соломонъ наказываетъ ему принести во дворецъ горшокъ молока, который пусть накроетъ творожной лепешкой (Mit eume fladen von der ku). Онъ такъ и дѣлаетъ; но по дорогѣ, проголодавшись, съѣдаетъ лепешку, а горшокъ залѣпляетъ коровьимъ пометомъ—потому-де и это лепешка отъ коровы. Соломонъ выходитъ изъ себя, но тотчасъ же пользуется случаемъ, чтобы снова вступить въ состязаніе съ Морольфомъ. Всю слѣдующую ночь онъ не хочетъ ложиться и заставляетъ Морольфа сидѣть съ собою: если онъ заснетъ, быть ему повѣшеннымъ. Тотъ согласенъ на условіе, но въ тоже мгновеніе засыпаетъ и начинаетъ храпѣть. Ты спишь, Морольфъ? спрашиваетъ его Соломонъ.—Нѣтъ, господинъ, я только размышляю. — О чемъ же ты размышляешь? — О томъ, что въ хвостѣ у зайца столько же позвонковъ, сколько въ хребтѣ. — Если ты этого не докажешь, я велю завтра же казнить тебя. — Еще нѣсколько разъ засыпаетъ Морольфъ, и всякій разъ оказывается, что онъ о чемъ-нибудь думаетъ: что у сороки одинаковое количество бѣлыхъ и черныхъ перьевъ, что нѣтъ ничего бѣлѣе дня, что женщинамъ не слѣдуетъ поручать тайны. Когда Соломонъ и на этотъ разъ отвѣчаетъ ему той же угрозой, Морольфъ обѣщаетъ доказать свое положеніе съ лихвой: что злая жена можетъ одурочить самого черта. Послѣдняя дума Морольфа о томъ, что природа сильнѣе привычки—и это онъ долженъ доказать подѣ страхомъ смерти.

Между тѣмъ Соломона одолѣлъ сонъ, и Морольфъ пользуется этимъ, чтобы забѣжать къ сестрѣ своей Фузадѣ (Fusade; въ лат. текстѣ Fudasa), которой представляется, будто сильно сердитъ на царя. Готова-ли она сохранить тайну, которую онъ хочетъ ей повѣрить? Она клянется и божится. Тогда Морольфъ рассказываетъ ей, что Соломонъ хочетъ его утопить или повѣсить, но что онъ рѣшился предупредить его и убить непременно, лишь бы встрѣ-

¹⁾ См. стр. 56.

²⁾ Худякова, Великорусскія сказки. I, № 80.

тяться съ нимъ одинъ на одинъ. Въ доказательство онъ показываетъ видъ, что прячетъ за пахузу ножъ.

На слѣдующій день Соломонъ сидитъ на престолѣ, и испытанія Морольфа должны начаться. То, что онъ говорилъ о зайцѣ и сорокѣ; повѣрили на дѣлѣ, и онъ оказался правымъ. Въ темномъ покоѣ онъ поставилъ сосудъ съ молокомъ, на который Соломонъ наступилъ въ потьмахъ: на что молоко бѣло, а въ темнотѣ его не видать; день всего бѣлье. Затѣмъ Морольфъ добирается до женщины: его сестра Фузада, говоритъ онъ Соломону, прижила внѣ брака ребенка и тѣмъ его обезчестила, почему онъ не хочетъ дать ей части въ отцовскомъ наслѣдьи. Пусть разсудитъ ихъ царь. Призвали сестру; когда Морольфъ повторилъ передъ нею обвиненіе, она принялась браниться, называя его лжецомъ и убійцей, который покушается на жизнь царя: пусть его обыщутъ, у него за пахухой спрятанъ ножъ. Ножа, разумѣется, не нашли, и Морольфъ еще разъ повторяетъ Соломону, что женщинамъ нельзя повѣрять никакой тайны. — Сходный разсказъ уже встрѣчался намъ отдѣльно въ фавль о Соломонѣ, изданномъ Муссафией ¹⁾).

Соломонъ требуетъ за тѣмъ отъ Морольфа, чтобы онъ доказалъ ему свое четвертое положеніе: что природа сильнѣе привычки, — и Морольфъ отвѣчаетъ ему продѣлкой съ ученымъ котомъ, съ которой мы познакомились въ пересказѣ русской повѣсти, гдѣ привлечены къ сравненію и отличія нѣмецкой редакціи ²⁾).

Но за Морольфомъ осталось еще одно доказательство:

Wie eyn bose wupp umbdreit
Den dufel mit behendigkeit.

vv. 911 — 12.

И онъ разсказываетъ по этому поводу новеллу, вставленную очевидно позднѣе, потому что ея нѣтъ въ дошедшихъ до насъ латинскихъ редакціяхъ повѣсти, стало быть, не было и въ тѣхъ нѣмецкихъ текстахъ, которые были ихъ оригиналомъ. Въ новеллѣ

¹⁾ См. стр. 88. См. также Wendunmuth Kirchhof's, изд. Oesterley (Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart), Buch IV, № 196 (съ именемъ Маркольва) и примѣчанія издателя.

²⁾ См. стр. 100—1.

разсказывается про добродѣтельныхъ мужа и жену, жившихъ въ такомъ согласіи, что чорту, не смотря на всѣ его уловки, не удалось ихъ поссорить. Онъ идетъ на поклонъ къ злой женѣ, которая сначала глумится надъ нимъ, но потомъ общается все устроить—за пару новыхъ башмаковъ. Жену она увѣряетъ, что мужъ ей не вѣренъ, водится съ другими; средство противъ этого — обрѣзать у него ножомъ волосокъ подъ горломъ, когда онъ будетъ спать. Тоже самое разсказываетъ она мужу о женѣ: она любить другаго и еще сегодня ночью пристанетъ къ мужу съ ножомъ къ горлу, желая извести его. Тетя повѣрилъ навѣту и прикидывается спящимъ: когда жена подошла къ нему съ ножомъ, желая достать средство, указанное старухой, ему представляется, что она въ самомъ дѣлѣ хочетъ убить его, и онъ самъ забиваетъ ее до смерти.—Новелла напоминаетъ отчасти испытаніе мужской и женской мысли въ русскихъ легендахъ о Соломонѣ¹⁾ и существовала во множествѣ довольно древнихъ пересказовъ²⁾.

Разсказъ, столь непочтительный къ женщинамъ, такъ разнѣвалъ Соломона, что онъ запретилъ Морольфу показываться къ нему во дворецъ: иначе онъ велитъ затравить его собаками. Морольфъ все-таки является, захвативъ съ собою зайца, котораго выпускаетъ, когда на него самого натравили собакъ, и собаки угнались за зайцемъ³⁾. Дворецъ убранъ для праздника, полы устланы коврами, и Соломонъ предупреждаетъ нежданнаго гостя, чтобы онъ не плевалъ на ковры, а искалъ бы для этого ровнаго мѣста. У Морольфа какъ нарочно является охота плюнуть; долго онъ ищетъ ровнаго мѣста и не находитъ другаго, кромѣ плѣши одного изъ придворныхъ.—Послѣ этой шутовской выходки, разсказъ переходитъ безъ всякаго мотивированія (*Dagnach da disz vergangen was, Der konig szu gerichte saz zv. 1085—6*) къ извѣстному суду Соломона о двухъ женщинахъ (*szwey unkusche wurr v. 1087*) и ребенкѣ. Соломонъ рѣшаетъ его также, какъ

¹⁾ См. стр. 86—7.

²⁾ См. J. Grimm, *Deutsche Mythologie* 3-e Ausg., стр. 991 *); Dunlop-Liebrecht, стр. 503 (примѣчаніе къ *Conde Lucanor*, № 48) и въ особенности Oesterley, въ изданіи *Wendunmuth Kirchoff's* (Bibl. d. litter. Vereins in Stuttgart), Buch I, № 366 и примѣчанія.

³⁾ Тоже самое передается Саксономъ грамматикомъ (*lib. VIII*) о Торкилѣ, и о Scogin'ѣ, шутѣ Генриха VIII (*Scogin's Jest. 1626*, p. 60).

и въ Библии, признавъ настоящей матерью ту изъ женщинъ, которая всего болѣе убивалась о дитяти. Морольфъ не доволенъ: вѣдь женщины однимъ глазомъ плачуть, другимъ смѣются, одно у нихъ на языкѣ, другое въ сердцахъ и т. п. Это даетъ поводъ Соломону вернуться къ старому спору съ Морольфомъ. Онъ особенно выработанъ въ латинской передѣлкѣ поэмы. «Такою, какими ты изображаешь всѣхъ женщинъ, была навѣрно та, которая родила тебя», говоритъ Соломонъ Морольфу ¹⁾).

Salomon. Verè illa fuit meretrix, qui talem genuit filium. Margolphus. Cur hoc dicis, domine Rex. Sal. Quia tu vituperas muliebrem sexum. Est enim mulier honesta concupiscibilis, honorabilis et amabilis. Marc. Ad hoc potes adjungere, quod sit fragilis et flexibilis. Sal. Si est fragilis, per humanam conditionem talis est: si flexibilis, per delectationem talis est. Mulier enim de costa hominis est, et homini in bonum adjutorium et delectamentum data. Nam mulier potest dici quasi mollis aër. Marc. Similiter mulier potest dici quasi mollis error. Sal. Mentiris nequam pessime. Pessimus enim esse potes, omnia mala loquens de muliere. De muliere nascitur omnis homo, et qui ergo dehonestat muliebrem sexum, est nimium vituperandus. Unde quid divitiae, quid regna, quid possessiones, quid aurum, quid argentum, quid preciosae vestes, quid lapides preciosi, quid sumptuosa convivia, quid laeta tempora, quid deliciae valent sine foemina? Vere potest vocari mundo mortuus, qui est ab hoc sexu segregatus: foemina enim generat, filios nutrit et diligit, eos amplectitur, optat salutem eorum: foemina regit domum, sollicita est pro salute mariti et familiae: foemina est delectatio rerum omnium: foemina est dulcedo juvenum: foemina est consolatio senum, exhilaratio puerorum: gaudium diei, solatium noctis, laborum allevatio, omnium rerum tristium oblivio: foemina servit sine dolo, servetque introitus et exitus meos ²⁾).

¹⁾ V. d. Hagen, l. c., стр. X-предисловія (по изданію Гартнера).

²⁾ Латинская статья у Ваттенбаха (Lateinische Reime des Mittelalters. XV, въ Anzeiger für Kunde d. deutsch. Vorzeit, 1871, № 11) можетъ служить хорошимъ образчикомъ риторическихъ изліяній противъ женщинъ, обычныхъ въ средневѣковой литературѣ. «Mulier est confusio hominis, bestia insanabilis, castitatis impedimentum, ... fetens rosa, tristis paradiscus, dulce venenum и т. д. Declaratur: Mulier est initium peccati, capud draconis, cauda scorpionis..... laqueus est ine-

Правду говорятъ, отвѣчаетъ Морольфъ, что у кого на сердцѣ, то и на языкѣ. Ты падохъ до женщинъ, оттого и хвалишь ихъ. Но не долго нахвалишься: бьюсь объ закладъ, тебя еще обманетъ женщина. Это какъ будто намекъ на невѣрность Соломоновой жены, о которой рѣчь впереди. Соломонъ не хочетъ объ этомъ и слышать. Ты лжешь, негодяй, говоритъ онъ ему и присоединяетъ угрозу—почему Морольфъ считаетъ за лучшее укрыться отъ него до слѣдующаго утра. Онъ прячется въ ульѣ; ночью приходятъ два вора, выбираютъ улей, что потяжелѣе, тотъ самый, гдѣ сидѣлъ Морольфъ, и уносятъ его на жерди. По дорогѣ Морольфъ даетъ тумака переднему; тотъ, думая что ударилъ его товарищъ, велитъ ему идти впереди, но и ему Морольфъ даетъ тумака, послѣ чего воры, подозрѣвавшіе другъ друга, вступаютъ въ драку. Эта предѣлка, недостающая въ латинскихъ редакціяхъ, называется и объ Эйленшпигелѣ¹⁾.

Между тѣмъ Морольфъ тихо выкрадывается изъ улья и идетъ къ той самой женѣ блудницѣ, которой Соломонъ возвратилъ ребенка. Ей онъ рассказываетъ между прочимъ, будто царь рѣшилъ—каждому мужу имѣть отнынѣ семь законныхъ женъ, и описываетъ ей въ мрачныхъ краскахъ, какія неприятности могутъ выйти изъ этого новаго положенія. Та и безъ него это поняла и идетъ по городу оповѣстить знакомыхъ. Въ утру предъ дворцомъ собралась толпа въ 700 женщинъ, сломала ворота и, когда Соломонъ вышелъ къ ней, встрѣчаетъ его площадной бранью. Одна изъ нихъ, которой поручено говорить отъ лица всѣхъ, припо-

vasibilis, species concupiscibilis, pax inquinabilis, speculum attrahibile, bipes animal и т. д. Въ концѣ двустышіе, напоминающее нѣмецкое, приведенное на предыдущихъ страницахъ. Какъ Морольфъ обобщаетъ доказать Соломону,

Wie eyn bose wupp umbdreit
Den dufel mit behendigkeit,

такъ и здѣсь говорится:

Femina demonio tribus assibus est mala pejor.
Studens parisiensis illo versu fuit dettatus,

вѣроятно такой же намекъ на какую-нибудь новеллу, какъ и двустышіе Морольфа,—и притомъ французскую (studens parisiensis?).

¹⁾ Eulenspiegel, ed. Lappenberg, IX.

минаетъ ему всё его неправды, царя Давида и Вирсавію; если измѣнять что-либо въ условіяхъ брака, то скорѣе такъ, чтобы на каждую жену приходилось семь мужей, а не наоборотъ. Соломонъ въ началѣ склоненъ принять все это за шутку; но когда брань возобновилась съ удвоенной силой, онъ раздражается такой инвективой противъ женщинъ, что Морольфу только остается благодарить его за столь блистательное подтвержденіе его собственныхъ словъ. — Это комическое послѣсловіе Соломоноваго суда, которымъ воспользовался Hans Sachs въ своемъ *Judicium Solomonis*, заимствоване изъ разсказа Авла Геллія, гдѣ главную роль играетъ мальчикъ Папирій. Съ именемъ Папирія онъ перешелъ и въ русскую притчу о женской злобѣ ¹⁾.

Проказа Морольфа въ послѣднемъ дѣлѣ была слишкомъ ясна, чтобы не возстановить противъ него Соломона, который велитъ ему никогда не показываться ему лицомъ къ лицу. Если нельзя такъ, то можно съ другой стороны. Выбравъ день, когда выпала пороша и Соломонъ будетъ охотиться, Морольфъ беретъ въ одну руку сито (*суп рефферсид в. 1472*), къ другой привязываетъ медвѣжью лапу, одну ногу обулъ въ башмакъ задомъ напередъ и пошелъ на четверенькахъ по полямъ и пригоркамъ, гдѣ долженъ былъ провѣзжать царь, пока не спрятался въ печкѣ одной оставленной избу (*wo суп alder offen was в. 1487*). На другой день охотники добираются по слѣду до невиданнаго звѣря; слѣдъ приводитъ ихъ къ печкѣ, откуда высунулся Морольфъ, но совѣтъ не той стороною, съ какой царь запретилъ ему показываться ²⁾. На этотъ разъ Соломонъ рѣшается его повѣсить; но Морольфъ успѣваетъ выпросить у него именемъ женщинъ, столь дорогихъ Соломону, чтобы ему самому позволено было выбрать дерево, которое послужитъ орудіемъ его казни. И вотъ онъ начинаетъ со своими сторожами ходить по лѣсу, но ни одно дерево ему не нравится; подъ конецъ онъ такъ ухаживалъ приставленныхъ къ нему людей, что они отпускаютъ его, взявъ съ него клятву, — никогда болѣе не показываться ко двору. — Та-

¹⁾ Пам. стар. русск. лит. II, стр. 468—9.

²⁾ Такая же предвѣда разсказывается о George Buchanan'ѣ и Яковѣ I, о Rochester'ѣ и Карлѣ II, и о французѣ Roquelaure. См. Kemble, I. с., стр. 30, прим. *.

кой же выборъ дерева для висѣлицы приписывается Scogin'у, шуту Генриха VIII-го ¹⁾.

Такъ кончается первая половина нѣмецкой поэмы. Легко было замѣтить въ ней неровность состава и признаки послѣдовательнаго наслоенія, на что; впрочемъ, было уже указано выше. Болѣе древняя ея часть ограничивалась, безъ сомнѣнія, первымъ свиданіемъ Морольфа съ Соломономъ и разговоромъ между ними (vv. 1—604). Въ этомъ видѣ ее сохранили древнѣйшіе французскіе пересказы, въ родѣ *Proverbes de Marcoul et de Salemon*, приписываемыхъ Пьеру Mauclerc, графу бретанскому (начала XII вѣка) ²⁾, *Desputacoun entre Salamon ly saage et Marcoulf le foole*, или *Les dictz de Salomon*, которыя сохранились во многихъ рукописяхъ ³⁾ и послужили текстомъ англійскому переводу, напечатанному Pinson'омъ ⁴⁾. Тѣ и другіе не заключаютъ никакого дѣйствія и ограничиваются однимъ діалогомъ между дѣйствующими лицами, ⁵⁾ который у графа бретанскаго еще не покинулъ почвы серьезнаго правоученія, тогда какъ *Desputacoun* уже знаетъ Маркольфа шутомъ, циникомъ въ вопросѣ о женщинахъ, — что заставляетъ насъ отнести этотъ пересказъ къ болѣе позднему времени, чѣмъ предъидущій. Того же стиля латинское стихотвореніе, приписываемое Вальтеру Марес'у: *De certamine Salomonis et Marcolfi* ⁶⁾, гдѣ на всякій вопросъ Соломона Маркольфъ отвѣчаетъ притчей о *Thais=meretrix*. напр.:

S. Nemo potest colubri passus sine cede notare.

M. Thaida nemo potest, nisi sit deprensa, probare.

S. Cum sequitur leporem testudo laborat inane.

M. Thaida nosce parans fraudatur vespere, mane и т. д.

¹⁾ Scogin's Jests 1626, стр. 84, привед. у Кембля, I. с., стр. 94—5.

²⁾ Изд. у Crapelet, *Proverbes et dictions etc.*

³⁾ Нѣкоторыя изъ нихъ перечислены Кемблемъ, I. с., стр. 76—7. Сл. изд. Méon, *Nouveau recueil de fabl.*, стр. 416—36 и *Kemble, ib.*, стр. 78—80; Mone, *Anzeiger* за 1836 г., стр. 58—61.

⁴⁾ *Kemble, I. с.*, стр. 91—9.

⁵⁾ *Le Clerc* (въ *Hist. litt. de la France*, t. XXIII, стр. 198) относитъ появленіе соломоноваго діалога, въ такомъ обособленномъ видѣ, по крайней мѣрѣ къ XI вѣку (?).

⁶⁾ *Kemble, стр.* 89—90.

Какъ видно, и здѣсь, какъ во французскихъ передѣлкахъ, весь центръ тяжести лежитъ на діалогѣ. Кембль, по нашему мнѣнію, едва ли не ошибается, предполагая тождественный съ этимъ Ser-tamen латинскую статью съ именами Соломона и Misoll (Маркольфъ), которую dom Brial нашелъ въ одной ватиканской рукописи ¹⁾. Ея начало: Nemo potens est, побуждаетъ насъ скорѣе сблизить ее съ тѣмъ причудливымъ развитіемъ Соломоновскаго діалога, въ которомъ Соломонъ замѣненъ грамматическимъ олицетвореніемъ Nemo, съ которымъ разговариваетъ Маркольфъ, отчего происходятъ комическія недоразумѣнія, смотря по тому, принимать ли Nemo за названіе лица, при чемъ отрицаніе само собою устраняется (Nemo potens est—Немо можетъ и т. д.), или за отрицательное мѣстоимѣніе (никто не можетъ) ²⁾. Какъ ни далеко отводитъ насъ отъ Соломоновской легенды подобная передѣлка, она лучше всего характеризуетъ древнюю популярность діалога, который слѣдуетъ вѣстѣ съ тѣмъ признать древнѣйшею частью первой половины поэмы.

Мы видѣли, какъ обогатилась съ нею позднѣйшіе пересказчики: они продолжали мудрое преніе Соломона съ Морольфомъ и къ діалогу присоединили множество разнообразныхъ эпизодовъ, въ которыхъ прежніе антагонисты должны были сталкиваться. На такой стадіи развитія мы находимъ нашу нѣмецкую поэму и латинскія редакціи сказанія, со включеніемъ Гартнеровской. Съ такой распространенной латинской редакціи могъ быть сдѣланъ французскій переводъ Жана Divergy, напечатанный въ Парижѣ въ 1509 г. ³⁾; такая же могла лечь въ основаніе итальянской народной

¹⁾ Hist. litter. de la France, t. XV, стр. X и XVI; Kemble, l. c. 89 и 30—31.

²⁾ См. объ этомъ діалогѣ Anzeiger f. Kunde der deutschen Vorzeit 1866 г.: Emil Weller: Der Niemand, стр. 179—81; ib. Wattenbach: Historia Nemini, стр. 361—67 и 393—97 (со ссылкой рукописи на dictamen seu fabulam de Nemone et Marcolfo); ib. г. 1867, Wattenbach: Nemo vir perfectus, стр. 205—7; ib. г. 1869 id. стр. 39; ib. г. 1870, 2, id.: Sanctus Nemo.

³⁾ Таково мнѣніе Кембля, l. c., стр. 81. Самого перевода онъ впрочемъ не видѣлъ. Вообще свѣдѣнія его и в. d. Hagen'a о первопечатныхъ изданіяхъ латинскихъ и прозаическихъ нѣмецкихъ редакцій нашего сказанія не основаны на личномъ знакомствѣ съ ними, а

книги, обработанной въ XVI-мъ вѣкѣ болонскимъ народнымъ пѣвцомъ, Giulio Cesare della Croce подъ названіемъ: *Le sottilissime astuzie di Bertoldo*. и т. д. (In Firenze et in Pistoia per il Fortunati. Con licenza de' Superiori, безъ года). Зависимость послѣдней отъ известнаго намъ латинскаго текста ясна изъ простаго сличенія ¹⁾. Когда Соломонъ заѣзжаетъ въ хижину Морольфа и слышитъ отъ него загадочные отвѣты на вопросы, которые онъ ему дѣлаетъ, латинскій текстъ передаетъ это такимъ образомъ:

Sal. Ubi sunt tuus pater et tua mater, tua soror et tuus frater?

Marc. Pater meus facit in campo de uno damno dua damna: mater mea facit vicinae suae, quod ei amplius non faciet; frater autem meus extra domum sedens, quidquid invenit occidit: soror mea in cubiculo sedens plorat risum annualem.

Sal. Quid illa significant?

Marc. Pater meus in campo suo est, et semitam per campum transeuntem occupare cupiens, spinas in semitam ponit: et homines duas vias faciunt nocivas ex una, et sic facit duo damna ex uno. Mater vero mea claudit oculos vicinae suae morientis, quod amplius ei non faciet. Frater autem meus extra domum sedens in sole, et pelliculas ante tenens, pediculos omnes quos invenit occidit. Soror autem mea praeterito anno quendam juvenem adamavit, et inter ludicra, risus et molles tactus et basia (quod tunc risit), modo praegnans plorat. ²⁾.

Сличите съ этимъ отвѣтъ итальянскаго Bertoldo:

Rè. Che cosa fa tuo padre, tua madre, tuo fratello e tua sorella?

Bertoldo. Mio padre d'un danno ne fa dui: mia madre fa alla sua vicina quel che non gli farà mai piu: mio fratello quanti ne trova,

занимствованы болѣею частью изъ библиографическихъ указателей. Средства русскихъ библиотекъ не позволили намъ проверить ихъ въ этой части ихъ труда, и не на насъ падаетъ вина въ тѣхъ мелкихъ погрѣшностяхъ, которыя могли бы здѣсь обнаружиться. Сл. Hofman, Ueber Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, въ Sitzungsber. d. philos. philolog. u. hist. Cl. d. k. b. Ak. d. Wiss. zu München. 1871, IV Heft., 422—3, прим. 2.

¹⁾ Kemble, l. c., стр. 100 — 1. Мы пользовались кромѣ того новѣйшимъ изданіемъ итальянской народной книги (Milano, tip. Motta in S. Margherita, № 1112, безъ года),

²⁾ Сл. въ нѣмецкомъ (второмъ) Морольфѣ vv. 623—80.

tanti ne ammazza; et mia sorella piange di quello, ch'ella ha riso tutto quest'anno.

È. Dichiarami questo imbroglio.

Bertoldo. Mio padre nel campo desiderando di chiuder un sentiero, vi pone dei spini, onde quei che solevano passare per detto sentiero, passano hor di qua, hor di là dai detti spini, a tale, che d'un solo sentiero, che vi era, ne viene a fare dui. Mia madre serra gli occhi a una sua vicina, che muore; cosa che non gli farà mai più. Mio fratello, stando al sole, ammazza, quanti pedocchi trova nella camicia. Mia sorella tutto quest'anno s'è dato trastullo con il suo innamorato, et hora piange nel letto i dolori del parto.

Bertoldo—это Морольфъ. Нужды нѣтъ, что мѣсто дѣйствія перенесено въ Италию, во время лангобардскаго короля Альбоина (Alboni), заступившаго Соломона: жена Бертольдо еще зовется по старой памяти Margolfa, какъ объ англійскомъ Hending'ѣ, на котораго перешла мудрость Соломонова собесѣдника, разсказывается, что онъ былъ его сынъ; *pat wes Margolves sone* ¹⁾). Любопытство приводитъ его къ двору и въ самый дворецъ, гдѣ двѣ женщины спорятъ о зеркалѣ. Онъ садится непрощенный противъ короля, вниманіе котораго обращаетъ своими отвѣтами; тотъ спрашиваетъ его о его родѣ и племени, предлагаетъ замысловатые вопросы; Бертольдо на всѣ находитъ остроумное рѣшеніе. Выходка противъ короля и его двора, которую онъ себѣ позволилъ, не проходитъ ему даромъ. Когда Альбоинъ велитъ ему удалиться и Бертольдо отвѣчаетъ, что его также невозможно изгнать, какъ мухъ, король запрещаетъ ему являться къ нему иначе, какъ въ ихъ экипажѣ. Онъ въ самомъ дѣлѣ пріѣзжаетъ на слѣдующій день верхомъ на тощемъ, полуободранномъ ослѣ. Тутъ онъ слышитъ рѣшеніе Альбоина по вопросу о зеркалѣ—совершенно какъ въ Соломоновскомъ судѣ о двухъ женахъ, который при этомъ случаѣ и упоминается. Бертольдо не доволенъ приговоромъ и раздражается бранью на женщинъ; Альбоинъ отвѣчаетъ ихъ похвалою, но Бертольдо удается привести его къ противоположному мнѣнію той-же хитростью о семи женахъ на одного мужа,

¹⁾ Kemble, l. c.: Proverbs of Hending (стр. 270 — 280), стр. 270, I (по рукописи XIV-го вѣка).

къ которой прибѣгалъ и Морольфъ. Альбоннъ хочетъ наградить его, но разсерженная на него королева требуетъ его къ себѣ. Бертольдо отдѣлывается шутками, не садится на стулъ, который ему предлагаютъ, потому что подъ нимъ оказался скрытымъ колодець; придворныя дамы грозятъ ему розгами, но онъ спасается отъ нихъ замѣчаніемъ, что, кто первая его ударитъ, всего менѣе доложитъ свою честь. Поручаютъ наказатъ его стражѣ: тогда Бертольдо проситъ ее пощадить по крайней мѣрѣ главу (саро по итальянски голова и глава т. е. предводитель, идущій впереди), и она дѣйствительно пропускаетъ его, и удары сыплются на тѣхъ, которые изъ любопытства пошли за нимъ посмотрѣть, какъ его станутъ бить. Слѣдуетъ за тѣмъ комическій споръ Бертольдо съ Фаготти, другимъ придворнымъ шутомъ, приревновавшемъ къ его популярности: Бертольдо побѣждаетъ его остротами и, среди спора попросивъ позволенія выплюнуть, плюетъ на своего противника. Это — своеобразная передѣлка разсказа о Морольфѣ и лымсѣ. — Между тѣмъ женщины, побѣжденные въ предыдущемъ дѣлѣ, хотятъ по крайней мѣрѣ добиться участія въ тайномъ совѣтѣ; Бертольдо доказываетъ ихъ неумѣнье держать тайну такимъ образомъ: женѣ перваго министра онъ даетъ закрытый ящикъ, съ тѣмъ, чтобъ она сохранила его въ теченіи 24-хъ часовъ, не отворяя; но любопытство взяло верхъ, ящикъ открытъ, и изъ него вылетаетъ заключенная тамъ птица ¹⁾). Новый гнѣвъ королевы на Бертольдо за эту злостную продѣлку; призванный къ ней, онъ спасается отъ выпущенныхъ на него собакъ извѣстной хитростью Морольфа (зайцемъ), но, убѣгая, попадаетъ въ царицыны покои, гдѣ его схватываютъ, прячутъ въ мѣшокъ и оставляютъ подъ стражей. Сбирру, приставленному къ нему, Бертольдо разсказываетъ, будто посадили его съ цѣлью принудить его жениться на молодой, хорошенькой дѣвушкѣ, до чего у него нѣтъ охоты. Сбирръ охотно мѣняется съ нимъ мѣстами, а Бертольдо между тѣмъ уходитъ въ ночномъ платьѣ и подъ покрываломъ королевы, и прячется въ печь. Здѣсь онъ найденъ и по

¹⁾ Раблэ, Pantagruel. III, 34, приписываетъ подобную выходку папѣ Іоанну XXII-му. См. примѣчаніе издателей, Burgaud Des Marets et Rathery.

настоящую королеву осужденъ на висѣлицу, послѣ чего слѣдуетъ знакомая намъ сцена—выбора дерева ¹⁾).

Всякій узнаетъ въ приключеніяхъ Бертольдо тѣ же черты, что и въ поэмѣ о Морольфѣ, на сколько мы успѣли передать ея содержаніе. Лишь немного переименовано, иное измѣнилось вмѣстѣ съ измѣненіемъ исторической обстановки; явились нѣкоторыя новыя подробности, потому что такой типъ, какъ типъ Морольфа, представлялъ самыя удобныя условія для народнаго творчества, а творчество обнаруживалось притягиваніемъ новыхъ эпизодовъ, лишь бы они продолжали картину въ томъ же стилѣ. Такъ къ Бертольдо привился комическій рассказъ о заключеніи въ мѣшки—до сихъ поръ одна изъ любимыхъ перипетій итальянскаго театра и итальянской народной книги. Я разумѣю *Istoria di Campriano contadino* ²⁾, содержаніемъ которой пользовался, быть можетъ, Фоленго въ своемъ макароническомъ эпосѣ, ³⁾, хотя тѣ-же мотивы встрѣчаются и на Востокаѣ, напр. въ Сидди-Бюръ и въ киргизскихъ сказкахъ, изданныхъ Radloff'омъ ⁴⁾, почему можетъ явиться вопросъ: были-ли они присоединены впервые итальянскимъ пересказчикомъ Бертольдо изъ какого нибудь туземнаго источника, или онъ уже нашелъ ихъ въ какой-нибудь разновидности латинской редакціи Морольфа, которой пользовался?

Исторія Бертольдо до того понравилась, что ему незамедлили дать потомство: у него явился сынъ Bertoldino и внукъ Casaseno; о нихъ рассказывались такія же приключенія, какъ объ отцѣ и дѣдѣ, но они уже были дѣломъ личнаго вымысла, ихъ авторы видимо стараются перешеголять другъ друга небывальщиной и грубымъ цинизмомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ они оставляютъ почву

¹⁾ См. v. d. Hagen, l. c. предисловія стр. XVIII — IX и миланское изданіе народной книги.

²⁾ См. R. Köhler, Ueber J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen, XXXIX: List und Leichtgläubigkeit, въ Orient u. Occident II, стр. 486—506; его же Nachtrag, ib. III, стр. 350—352. Сл. Grimm, Kind. u. Hausm., прим. къ сказкѣ: Das Bürle.

³⁾ Histoire macaronique de Merlin Coccaie etc. ed. P. L. Jacob bibliophile (въ Bibliothèque Gauloise), liv. VII, VIII и IX.

⁴⁾ Kalmükische Märchen. Die Märchen des Siddhi-kür etc. übers. v. B. Jülg. Leipz. Brockhaus 1866, XI Erzählung; Radloff, Proben III: Eshigaldi, стр. 332—343.

народнаго преданія и не приносятъ ни одной черты къ исторіи его генезиса; и мы оставимъ въ сторонѣ продолженія Бертольдо, чтобы обратиться подъ руководствомъ нѣмецкой поэмы ко второму эпизоду Морольфа

Второй эпизодъ: увозъ Соломоновой жены (vv. 1605—1876). Въ древнѣйшей редакціи перваго эпизода, ограничивавшагося состязаніемъ Соломона съ Морольфомъ, послѣдній, вѣроятно, оставался, при царскомъ дворѣ. Въ настоящемъ видѣ поэмы онъ избѣгаетъ висѣлицы съ тѣмъ, чтобы никогда не возвращаться ко двору. Между тѣмъ его присутствіе тамъ вскорѣ оказывается необходимымъ. Прекрасной женѣ Соломона полюбился какой-то языческій царь; она съ нимъ переписывалась и дала ему знать, что охотно-бы ушла къ нему, да не знаетъ, какъ это сдѣлать. Устроились такъ: она представилась больною, а царь прислалъ ей двухъ греческихъ музыкантовъ. (Sie quamen von den Krichen v. 1625), искусныхъ врачевать свою игрою и свѣдущихъ въ волшебствѣ. Они даютъ царицѣ траву (забудущее зелье): стоитъ взять ее въ ротъ, и человекъ будетъ, какъ мертвый. На слѣдующее утро разнеслась вѣсть, что царица скончалась, а между тѣмъ она лежала точно живая, и уста не потеряли своего цвѣта. Всѣ растерялись, а Соломонъ поминаетъ «добраго» Морольфа: будь онъ живъ, онъ-бы нашелъ, что мнѣ присовѣтовать. Тогда Соломону объявляютъ, что Морольфъ не умеръ, а только прячется отъ него, и царь посылаетъ слугу его отыскивать: пусть идетъ всюду и приговариваетъ: у моего горшка (durren) треснуло дно, не можетъ ли кто починить его? Морольфъ непременно откликнется. И онъ дѣйствительно подаетъ голосъ: пусть вывернуть ему горшокъ на изнанку, и онъ отвѣчаетъ головой, что починить его ¹⁾. Прийдя ко двору и увидѣвъ лежавшую царицу, онъ обнаруживаетъ свое старое недовѣріе къ женщиѣ: «Тутъ какое-нибудь колдовство, говоритъ онъ; велите принести растопленного свинцу, я налью ей на руку; коли она жива, то содрогнется». Сдѣлали, но царица не тронулась. Умерла, заклю-

¹⁾ Сл. такой же отвѣтъ въ нѣмецкой сказкѣ у Haltrich'a № 45, принадлежащей къ циклу муромской легенды. См. Новыя отношенія муромской легенды и т. д. въ Ж. М. Н. Пр. 1870, ч. CLIV, стр. 108.

чили всё, и царь велитъ ее похоронить; а Морольфъ идетъ и говорить: «стерегите ее покрѣпче; бьюсь объ завладѣть, что она еще уйдетъ у васъ». И дѣйствительно: на третью ночь музыканты увезли царицу. Правду ты говорилъ, Морольфъ, жалуется ему Соломонъ и сулитъ ему, чего онъ ни пожелаетъ, лишь-бы помочь ему совѣтомъ. Морольфъ берется разыскать царицу: переодѣвается, такъ что его нельзя было узнать, измѣняетъ даже свой говоръ и съ богатыми товаромъ, гдѣ были перчатки и галантерейныя вещи (*Von hentschuwen und kramgewant v. 1723*), отправляется странствовать. Долго онъ бродилъ безъ успѣха, пока не пришелъ къ одному замку, гдѣ подъ липой разложилъ свою лавочку и принялся торговать. Виѣсть съ другими дамами пришла и Соломонова царица; Морольфъ тотчасъ-же призналъ ее, когда она стала выбирать перчатки, при чемъ обнаружила проженный знакъ на рукѣ. На радостяхъ онъ сбываетъ товаръ за полцѣны и спѣшитъ извѣстить обо всемъ Соломона, который поступаетъ теперь по его указаніямъ: онъ долженъ одѣться пилигримомъ (*In eyns bilgerins wise v. 1781*) и идти въ замокъ просить милостыни, говоря, что его ограбили на дорогѣ. Вспомини, что и въ русской повѣсти онъ является въ этомъ случаѣ калиткой, въ калитчѣйскомъ платьѣ — черта переодѣванія, довольно обычная въ легендахъ Востока, гдѣ царь Викрамадитья проникаетъ въ образѣ странствующаго нищаго въ столицу врага ¹⁾). Надо полагать, что она находилась уже въ первообразѣ нѣмецкихъ и славянскихъ сказаній, которыя и далѣе развиваются совершенно согласно другъ съ другомъ. Морольфъ между тѣмъ обѣщаетъ ядъ Соломона въ лѣсу съ войскомъ, которое должно двинуться, какъ только услышитъ звукъ рога. Соломонъ отправляется, но тотчасъ же узнавъ царицей, которая выдаетъ его мужу. «Что-бы ты сдѣлалъ со мной, если бы я попался тебѣ въ руки?» спрашиваетъ онъ Соломона. «Я повелъ-бы тебя въ высокій лѣсъ и велѣлъ бы выбрать себѣ дерево и на немъ бы тебя повѣсилъ».

Царь рѣшаетъ такъ поступить и съ Соломономъ. Въ лѣсу Соломонъ не спѣшитъ выборомъ и проситъ, чтобы ему позволили

¹⁾ Brockhaus, Berichte 1862, II—III, 219—220.

передъ смертью три раза затрубить въ рогъ, потому де онъ царскаго рода. Царь разрѣшаетъ это, но царица хотѣла бы, чтобъ съ казнью поспѣшили, потому что боится хитростей Морольфа (*Ich fochten sege Morolffs gat v. 1816*). На трубный призывъ Соломона послѣдуетъ его войско и побиваетъ всѣхъ, за исключеніемъ царицы: ее везутъ обратно въ іудейскую землю, гдѣ Морольфъ причиняетъ ей смерть въ банѣ. *Er wart gelonet darnoch sie warb. v. 1848.*

Я уже сказалъ въ другомъ мѣстѣ, что въ древнѣйшей редакціи легенды объ увозѣ соломоновой жены, сохранившейся только въ русской повѣсти о Китоврасѣ, дамъ Морольфъ долженъ былъ являться похитителемъ. Я указалъ также, что развитіе комическаго типа Морольфа, проявившееся такъ ярко въ первой части нѣмецкой поэмы, должно было отразиться и на его второмъ эпизодѣ въ томъ смыслѣ, что Морольфъ изъ роли противника перешелъ въ роли помощника Соломона, сталъ дружественнымъ ему лицомъ. Онъ такой же циникъ и также недоувѣряетъ женщинамъ, какъ и въ первомъ эпизодѣ; если въ немъ меньше балаганнаго тона и шутовскихъ выходокъ, то потому что самое свойство сюжета не благопріятствовало такому развитію. Его лукавство и хитрья продѣлки, частое передѣванье и т. п. — все это отвѣчаетъ болѣе тому Демоническому типу, съ какимъ онъ былъ, задуманъ въ началѣ. Съ другой стороны, нельзя же было забыть, что въ первыхъ сценахъ поэмы онъ являлся шутомъ, пересмѣшникомъ, отчего оказывалось невозможнымъ назвать его братомъ Соломона, какимъ выставляется нашъ Китоврасъ, какимъ былъ несомнѣнно архаистическій Морольфъ. Предположите теперь, что какой нибудь досужій *spilman*, народный пѣвецъ, избралъ себѣ темой одинъ только послѣдній эпизодъ соломоновой легенды: увозъ жены. Морольфъ будетъ у него такимъ же сподручникомъ Соломона, какъ и въ разобранной поэмѣ; но онъ уже не связанъ своимъ шутовскимъ прошлымъ, онъ не выступаетъ въ роли скормороха и потому можетъ быть понятъ серьезнѣе: онъ не только рыцарь (*degen*), леникъ Соломона, но и его любезный братъ. Археологическая подробность, о которой могло поминуть преданіе, выступила впередъ благодаря уединенію одного эпизода изъ цѣ-

лаго состава сказанія. Таковъ характеръ перваго Морольфа, рассказывающаго только объ увозѣ соломоновой жены ¹⁾.

- Я предполагаю имъ заняться. Онъ не только важенъ для исторіи нашей легенды на западѣ, но и для изученія эпическо-режесленныхъ приемовъ, къ которымъ прибѣгали народные пѣвцы. Уже самое ограниченіе сюжета предоставляло большую свободу въ его обработкѣ и манило къ развитію. Оно сказалось богатствомъ описательнаго элемента въ изображеніи красоты, одежды, походовъ и битвъ, хожденія въ церковь, наконецъ въ разговорахъ и въ томъ, что мы называли бы эпическими дублетами. Жена Соломона увезена не одинъ разъ, а два раза: во первыхъ царемъ Рнаго, во вторыхъ Принціаномъ (vv. 3227 и слѣд.), не считая, что еще въ третій разъ ее готовится отнять у Соломона король Изольтъ (v. 2975 и слѣд.) ²⁾. Сообразно съ этимъ передѣваніе Морольфа разнообразится до безконечности, часто безъ всякой цѣли, какъ будто за тѣмъ лишь, чтобъ доказать изобрѣтательность расказчика, внесшаго въ поэму сильный національный элементъ. Мы не только слышимъ отъ него о нѣмецкихъ арфахъ, deutsche Fechten, о герцогѣ Фридрихѣ; упоминается о Горантѣ и о Johannes Segen, даже въ одномъ эпизодѣ находимъ клочекъ нѣмецкой мнѳологіи: карликовъ, шапку невидимку и Меергинне, русалку, которая какимъ то образомъ приходится Морольфу сродни. Заключать изъ этихъ указаній, что первый Морольфъ нѣмецкаго

¹⁾ V. d. Hagen, ib., стр. 1—43, vv. 1—4215.

²⁾ Иначе объясняемъ мы себѣ другія повторенія поэмы. Пѣвецъ (или переписчикъ?) имѣлъ передъ собой двѣ редакціи той же повѣсти, въ которыхъ тѣ же обстоятельства рассказывались разное, и недостаточно удачно сплотил ихъ. Такъ v. 1404 и слѣд. узанный царицею Морольфъ просить у ней позволенія пойти съ однимъ изъ ея служителей (kamerege) къ берегу моря. Одинъ старый Сарацинъ совѣтуетъ ей не отказывать. Въмѣсто того (v. 1415 и слѣд.) сама царица отправляется къ морю съ 60-ю язычниками и Морольфомъ, который напрасно уговариваетъ ее вернуться въ Іерусалимъ. Въслѣдъ затѣмъ (v. 1435) онъ снова повторяетъ свою прежнюю просьбу—отпустить его къ морю.—Другой примѣръ, почти рядомъ, представляетъ двойной расказъ о томъ, какими хитростями Морольфъ отдѣлался отъ своихъ стражей, которыхъ въ обоихъ случаяхъ является 12, и хитрости однѣ и тѣ же. См. v. 1444 и слѣд. и v. 1620 и слѣд.

происхожденія, какъ то дѣлаеть Гриммъ ¹⁾, мы послѣ всего сказаннаго нами едва ли вправѣ.

Другой источникъ измѣненій представила народному пересказчику повѣсть восточнаго происхожденія, распространенная въ средневѣковой Европѣ въ польской редакціи сказанія о Вальтерѣ Аквитанскомъ (въ хроникѣ Богухвала), въ сагѣ о королѣ Halv'ѣ, въ былинахъ объ Иванѣ Годиновичѣ и Потыкѣ Ивановичѣ, въ рассказахъ Walter'a Mapes (Nugae Curial. De Rasone et ejus uxore) и Gesta Romanorum (объ императорѣ Гордіанѣ. Grässe 2, 193 ff.), въ Gesamtabenteuer v. d. Hagen'a (I № XIX der Nussberg) ²⁾. Рассказывалось о женѣ (или сестрѣ), которой мужъ поручилъ храненіе пѣнника; она въ него влюбляется и не только выпускаетъ изъ неволи, но и бѣжитъ вмѣстѣ съ нимъ и помогаетъ одолѣть преслѣдовавшаго ихъ мужа. Последняго выручаетъ иногда изъ бѣды, какъ напр. въ русскихъ былинахъ, сестра или дочь похитителя, на которой онъ впоследствии и женится, а жену измѣнницу убиваетъ.

Согласно съ этими новыми данными вотъ какъ измѣнилась легенда объ увозѣ въ редакціи перваго Морольфа. Противникомъ Соломона является могучій король Phago, царствующій по ту сторону средиземнаго моря (Wendelse), сынъ Memegolt'a, на связь котораго съ древнимъ Mogolt'омъ, Mogolfo'омъ я указалъ выше ³⁾. Дѣйствіе открывається какъ въ былинахъ о Васильѣ Окульевичѣ: Фаро держитъ совѣтъ съ своими богатырями, пытается себѣ жены, которая была-бы ему по праву и была бы достойной царицей его царству. Сѣдой старикъ указываетъ на прекрасную Саломею (Salome, Salomee, Salme), жену Соломона, о которой говорится въ одномъ мѣстѣ, что она родомъ изъ Индіи (Er nam sun wurp von Indean v. 6). Фаро рѣшается достать ее, во что бы то ни стало, готовъ даже на войну, и подвластные ему князья обѣ-

¹⁾ Grimm, Kleinere Schriften. IV, стр. 48—9.

²⁾ См. Liebrecht, Orient u. Occident. I, стр. 125 — 129: Die Slavische Walthariussage; ib. III, стр. 357 — 8: Zur Slavischen Walthariussage. — Id. Germania. V, стр. 56 — 58: Zu den Nugae Curialium des Gualterus Mapes, Distinct. III, cap. 4; id. Germania. XI, стр. 172—3: Zur slavischen Walthariussage.

³⁾ См. стр. 247.

щаютъ ему помощь, прежде всего король Сургиан, отецъ Саломеи, которую Соломонъ взялъ у него силой ¹⁾. Посылаютъ сказать Соломону, пусть выбираетъ: отдать ли добровольно жену или воевать. Слѣдуетъ (v. 201—398) описаніе посольства, похода короля Фаро и битвы подъ стѣнами Іерусалима, въ которой войско Фаро побѣждено, и самъ онъ попадаетъ въ плѣнъ. Соломонъ спрашиваетъ своихъ: какъ ему быть съ плѣнникомъ? Братъ его, хитроумный Морольфъ, совѣтуетъ убить его, но Соломонъ предпочитаетъ держать его въ оковахъ и даже отдать его на попеченіе своей женѣ. Это всею менѣе нравится Морольфу: «Не хорошо дѣлаетъ, кто подкладываетъ солону къ огню; она легко можетъ загорѣться. Такъ будетъ и тебѣ съ королемъ Фаро, если ты допустишь свою жену стеречь его». (vv. 433—37). Чѣмъ обидѣла тебя царица, что ты высказываешь противъ нея такіа подозрѣнія? спрашиваетъ Соломонъ всякій разъ; какъ Морольфъ позволить себѣ подобную выходку; онъ готовъ даже съ нимъ поссориться, когда тотъ пророчитъ ему смерть отъ царицы. Между тѣмъ Фаро успѣваетъ поселить въ ней любовь къ себѣ, при помощи волшебнаго кольца, изготовленнаго племянникомъ его Эліасомъ (v. 477 и слѣд.). Онъ убѣждаетъ ее выпустить его на свободу; черезъ полгода онъ пришлетъ за ней, выручить ее отъ немилаго ей Соломона и возметъ за себя. Саломея боится хитростей Морольфа, но плѣнника все же выпускаетъ. Соломонъ не хочетъ вѣрить, чтобъ она была причиной побѣга, но Морольфъ не только утверждаетъ это, но и прибавляетъ, что Соломону не удержать жены и полгода. Черезъ нѣсколько времени является посланный королемъ Фаро музыкантъ (spilman) Turgis, который передаетъ царицѣ, когда она шла въ церковь, волшебный корешокъ (szauberlistige wortz v. 563, szauberwortze v. 614); едва она положила его подъ языкъ, какъ стала словно мертвая, хотя цвѣтъ лица и не измѣнился. Морольфъ не смущается горемъ Соломона и говоритъ, что дѣло это не обошлось безъ чаръ; онъ тайно приходитъ къ царицѣ и наливаетъ ей на руку раскаленное золото.

¹⁾ Какъ въ былинѣ объ Иванѣ Годиновичѣ, Марья Дмитриевна увезена имъ насильно; уже будучи просватана за царя за Коцея за Трипетова. Рыбн. Пѣсни. I, № 33.

Соломонъ негодуеъ на него, но Морольфъ твердитъ свое: хотя царица и не дрогнула отъ раскаленнаго металла, но она ничуть не измѣнилась, ея смерть притворная. Это такъ раздражило Соломона, что онъ велитъ ему покинуть его дворъ, уйти съ глазъ долой. Здѣсь вставленъ, по моему, не совсѣмъ уместно, рассказъ изъ начала втораго Морольфа, о томъ, какъ онъ обошелъ запретъ Соломона, спрятавшись въ пещь (vv. 711—25). Царицу похоронили въ золотой гробницѣ; золото напрасно потрачено, замѣчаетъ онъ скептически: я бы присовѣтовалъ лучше бросить ее въ море—и за тѣмъ ночью кладетъ на гробницу тяжеловѣсный камень ¹⁾. Между тѣмъ царица увезена приближимъ музыкантомъ, и Соломону остается обратиться за помощью къ тому же Морольфу. Здѣсь начинаются его странствования и разнообразныя переподѣванья. На первый разъ онъ убиваетъ стараго еврея, снимаетъ его кожу по поясъ и, набальзамировавъ ее, натягиваетъ на себя. Съ боку у него котомка.

Einen growen kotzen det er an,
Einen palmen uff den rucke,
Eyn krucke er under syn achssel nam
(vv. 963—71).

Въ такомъ видѣ онъ даже не узнаетъ Соломономъ; для путешествія у него приготовлена кожаная засмоленная лодка съ двумя стеклянными оконцами.

Первое появленіе Морольфа при дворѣ короля Фаро напоминаетъ нашихъ каликъ, когда изъ подъ скромной одежды паюника вдругъ проглянетъ у нихъ богатырская сила. Но я выбираю изъ разсказа нѣмецкаго пѣвца, останавливающагося съ любовью на всѣхъ этихъ подробностяхъ, лишь то, что служить къ развитію самой легенды. Соломою Морольфъ видитъ впервые, когда она идетъ къ обѣднѣ, и проситъ у ней милостыни. На другой день, когда Фаро уѣхалъ охотиться, Морольфъ приходитъ къ царицѣ и предлагаетъ ей сыграть съ нимъ въ шахматы: ему нужно ея красное золото, а онъ прозакладываетъ свою голову. Во время игры онъ замѣчаетъ, какъ солнце просвѣчиваетъ сѣвостъ ея

¹⁾ Сл. втораго Морольфа, vv. 198—201, и выше, стр. 267.

перчатку, и узнает проженный на рукѣ знакъ. Затѣмъ онъ надеваетъ перстень, и только что надѣлъ, какъ соловей, устроенный въ немъ съ великою хитростью, началъ чудно пѣть; Саломея заслушалась и проиграла партію. Вотъ бѣдный паломникъ и спасъ свою голову, говоритъ Морольфъ, и поднявшись, самъ заводитъ пѣсню. Пѣсня эта Саломеѣ знакома—гдѣ только слышалъ ее Морольфъ? «Я былъ музыкантомъ (spilman) и звали меня Stolczelin; нѣтъ страны, гдѣ бы я не побывалъ; а пѣсню ту я слышалъ въ странѣ, что зовется Индія (откуда была родомъ Саломея), а потомъ пѣлъ ее въ Іерусалимѣ передъ царемъ Соломономъ одинъ герцогъ, по имени Морольфъ». «Молчи и не теряй даромъ словъ» отвѣчаетъ Саломея: «ты—Морольфъ». Она узнала его, и ничего не помогутъ ему его разувѣренія; онъ и самъ, наконецъ, открывается, обзываетъ ее безстыдной измѣнницей и только проситъ у ней одного—чтобы она обѣщала ему миръ до слѣдующаго утра. До того времени его стерегутъ въ особомъ покоѣ двѣнадцать человѣкъ. Морольфъ забавляетъ ихъ разсказами, поднаиваетъ забывшимъ питьемъ и, когда всѣ они заснули, успѣваетъ послѣ разныхъ приключеній убѣжать въ море на лодкѣ, которую спряталъ у берега. Напередъ онъ еще глумится надъ своими сторожами: остригаетъ имъ волосы повыше ушей и каждому выбриваетъ кружокъ на головѣ, какъ у капеллановъ—пусть идутъ теперь слушать обѣдню. На другой день спохватились Морольфа и люди, посланные за нимъ въ погоню, поймали его. Двое изъ нихъ идутъ возвѣстить объ этомъ царицѣ, которая награждаетъ ихъ и обѣщаетъ 30 марокъ остальнымъ, когда они приведутъ ей плѣнника. Этимъ вѣстникомъ будетъ самъ Морольфъ. Его опять отдали подъ стражу, онъ отдѣлывается отъ нея такою же хитростью, какъ и прежде, также надсмѣхается надъ нею и, одѣвшись въ платье одного имъ убитаго, является къ Саломеѣ подъ видомъ царскаго слуги: онъ самъ поймалъ Морольфа въ открытомъ морѣ, связалъ его и бросилъ въ воду; вы можете быть спокойны на его счетъ, говоритъ онъ. Такъ я лягу спать, говоритъ Фаро. Морольфъ приготовляетъ ему постель и передъ сномъ подноситъ забывущаго зелья царю и царицѣ и двѣнадцати капелланамъ, которые тамъ были. Теперь у него руки развязаны, и онъ можетъ проказить вдоволь: капеллановъ онъ сваливаетъ кучей у стѣнки, приноситъ

туда же царя Фаро, выбривъ ему кружокъ на головѣ и одѣвъ его въ капелланово платье, и въ такомъ видѣ кладетъ къ одному молодому капеллану, а другаго, раздѣтаго, укладываетъ на кровать къ царицѣ. Отъ этого выходятъ довольно комическія положенія. Морольфъ въ этой сценѣ—это Meisterdieb, воръ знахарь, лицо довольно извѣстное въ средневѣковомъ эпосѣ (Maugis, Basin, Elegast), о которомъ любятъ рассказывать европейскія — и восточныя сказки ¹⁾.

Только теперъ (съ v. 1839), послѣ всѣхъ этихъ продѣлокъ, вовсе не нужныхъ для развитія дѣйствія и только усложнившихъ и безъ того опасное положеніе героя, Морольфъ возвращается къ Соломону, чтобъ извѣстить его объ открытіи, которое онъ впрочемъ давно уже сдѣлалъ: что жена его находится у царя Фаро. Новое путешествіе Морольфа и Соломона съ войскомъ, чтобъ отбить Саломею, рассказано почти также, какъ и во второмъ Морольфѣ, если не считать эпическихъ длиннотъ и нѣкоторыхъ отличій, на которыхъ стоитъ остановиться. Морольфъ съ войскомъ по прежнему остаются въ лѣсу, пока Соломонъ отправляется впередъ къ замку, спрятавъ подъ одеждой и шляпой нищаго броню и шлемъ и съ вьюкой въ рукахъ, въ которой заключенъ былъ добрый мечъ, *eun gut stabes swert* (v. 2072). Узнанный Саломеей и выданный ею королю Фаро, онъ возбуждаетъ къ себѣ симпатію царской сестры: она хочетъ предотвратить грозящую ему бѣду и, когда это оказывается невозможнымъ, наканунѣ казни беретъ его къ себѣ на поруки, чтобъ освободить его отъ болѣе тяжкаго заключенія. Она готова даже способствовать его побѣгу, хотя сама поручилась за своего плѣнника головой. Но Соломонъ отклоняетъ это предложеніе: его ангелы, оставленные имъ въ лѣсу, помогутъ ему изъ бѣды, говоритъ онъ (vv. 2546—7). Родъ казни избранъ самимъ Соломономъ, и обстоятельства, которыми она сопровождается, легко могутъ повести насъ къ предположенію, что легенды о Соломонѣ, ходившія на Руси, пошли

¹⁾ См. напр. въ Siddhi-kür (übers. v. Jülg) рассказъ XIII, и въ 40 Veziere (ed. Behrner) 28-г Tag (рассказъ визиря). О подобной шуткѣ рассказываетъ и Neidhart. См. J. u. W. Grimm, Kind. u. Hausm., № 192 (der Meisterdieb) и примѣчанія; Benfey, Panchatantra. I, § 106, стр. 295.

разновременно изъ двухъ различныхъ источниковъ: если древняя повѣсть о Битоврасѣ, похитителѣ соломоновой жены, привязывается къ югу и посредству Византии, то редакціи, въ которыхъ Битоврасъ замѣненъ Порошъ-Phago, могли быть западнаго происхожденія и, явившись позднѣе, были приняты тѣмъ скорѣе, что почва уже была приготовлена. Прибывъ къ мѣсту казни, Соломонъ просить царицу дозволить ему похоронить на рожкѣ:

Das sal myn urkunde sin,
Das Sant Michel intphae
Von mir die sele myn.
Du weist, frauwe woll gedan,
Das keyn furste also verdirbet,
Man sal ene sin hornelin
Dry stunt blasen lan;
Das vernemet die engelsche diet,
Sie nemen der selen war,
Und lassent sie verderben nit.

(vv. 2659—68)

Морольфъ между тѣмъ раздѣлилъ свое войско на три отряда: одинъ одѣлъ въ черныя одежды, другой въ бѣлыя, третій въ сѣрыя (Die dritte war bleiche v. 2706). Когда они двинулись по звуку Соломонова рожка, царевна, смотря по направленію къ лѣсу, спрашиваетъ о нихъ Соломона. Увидишь черную толпу—это дьяволы, сторожащіе мою душу, отвѣчаетъ Соломонъ; увидишь сѣрую,

Die sint unsers herren mage,
Und sint kommen uz der hellen dare.

(vv. 2725—26).

Бѣлая—это ангелы. Царевна догадывается, въ чемъ дѣло, но Соломонъ обѣщаетъ поберечь ее, взять съ собой въ Іерусалимъ и жениться на ней, еслибъ его жена въ другой разъ оказалась невѣрной. Пока онъ велитъ ей отойти въ сторону, а самъ отбивается своимъ мечемъ-ключкой отъ набросившихся на него язычниковъ. Тутъ выручаютъ его воины Морольфа: происходитъ общая сѣча, въ заключеніи которой король Фаро повѣшенъ, а Са-

домея снова успѣла обойти Соломона, и онъ щадить ее, не смотря на то, что Морольфъ пророчить отъ нея новую бѣду.

Сохраненіе жизни царицъ несомнѣнно принадлежитъ вымыслу позднѣйшаго перескащика и отвѣчало его словоохотливости. Останься она въ живыхъ, она непременно исполнить пророчество Морольфа и еще не разъ измѣнить мужу. Воображенію пѣвца это должно было представиться богатой темой, и онъ воспользовался ею съ лихвой: онъ могъ теперь отрѣшиться отъ своего первоначальнаго источника и рассказывать, что ему придетъ въ голову, о чемъ могли говорить другія знакомыя ему пѣсни. Еще Соломонъ не вышелъ изъ непріятельскихъ предѣловъ, какъ на него нападаетъ король Изольтъ съ цѣлью отнять у него жену,— но напрасно. По прибытіи въ Іерусалимъ первымъ дѣломъ было окрестить царевну, сестру Фаро, которая послѣдовала за побѣдителями. Саломея въ теченіи семи лѣтъ ведетъ себя пристойно, родитъ Соломону сына, но подѣ конецъ убѣгаетъ съ королемъ Принціаномъ, который, переодѣтый пилигримомъ (*bilgerin v. 3266*), передаетъ ей въ кубкѣ кольцо, поселяющее въ ней любовь къ нему. Морольфу снова предстоитъ отправиться на поиски, онъ двоятся и троятся, являясь то калѣкой (*schemeler v. 3343*), то наломникомъ (*wallender man v. 3586*), то музыкантомъ (*spilman v. 3705*), даже мясникомъ (*fleischman v. 3787*), наконецъ торговцемъ (*v. 3810*). Узнавъ, что Принціанъ содержитъ похищенную имъ царицу въ замкѣ на утесистомъ островѣ среди моря, куда можно было проникнуть потаеннымъ ходомъ подѣ водою, Морольфъ возвращается за Соломономъ, чтобы вмѣстѣ съ нимъ пуститься въ походъ. На этотъ разъ онъ выговариваетъ себѣ право, если царица достанется ему въ руки, лишить ее жизни, и Соломонъ соглашается. Морская русалка, Мегстунне, родственница Морольфа (*liebe mïthe tun v. 3947*) даетъ ему въ помощь шесть карликовъ (*v. 3964*), которые разрушаютъ подводный ходъ, и Саломея взята и отвезена въ Іерусалимъ, послѣ того какъ рассказчикъ подробно описалъ намъ плѣнъ Принціана и его смерть послѣ вооруженнаго вмѣшательства его брата Беліана, кончившагося неудачей. Съ Саломеей Морольфъ распоряжается по своему: отворяетъ ей жилы въ банѣ, отчего она и умираетъ, и поэма кончается женитьбой Соломона на сестрѣ короля Фаро, названной въ

крещеніи Афрою или Африкой (vv. 3192 и 4212). Со стороны сказателя это былъ долгъ эпической справедливости.

Разсказанная нами отдѣльная обработка легенды объ увозѣ Соломоновой жены доказываетъ, что она отвѣчала тому настроенію средневѣковой фантазіи, которая любила разказы о далекихъ путешествіяхъ, объ умыканіи красавицъ, о рыцаряхъ, отправляющихся на далекіе поиски. Таковы саги о королѣ Ротерѣ, о герцогѣ Эрнстѣ, объ Освальдѣ, Оренделѣ и Бридѣ, дочери царя Давида и др. Всѣ онѣ указываютъ на Византію, Царьградъ, Іерусалимъ; нѣкоторые эпизоды Оренделя (XII в.) какъ будто обличаютъ знакомство съ соломоновскою легендой¹⁾, рано примкнувшей къ этимъ сказаніямъ, и становится понятнымъ, почему она такъ быстро обставилась всѣми аксессуарами нѣмецкой саги, которой была родственна по духу. Она была извѣстна за долго до того времени, когда записаны были дошедшія до насъ редакціи перваго и втораго Морольфа, во всякомъ случаѣ ранѣе XIII-го вѣка и извѣстныхъ намъ текстовъ *Élie de Saint Giles*. Это приближаетъ насъ къ порѣ Вильгельма Тирскаго, свидѣтельствующаго о переходѣ соломоновскаго апокрифа въ «*fabulosaе popularium narrationes*». Въ названной *Chanson de geste Rosemonde* (Rosemonde)

¹⁾ Я отношу сюда между прочимъ то обстоятельство, что Брида названа дочерью Давида; появленіе Оренделя (= Соломона) при дворѣ Бриды въ образѣ странника; эпизодъ о рыбѣ, проглотившей сокровищя (ризу Спасителя въ Оренделѣ; въ сказаніи объ Освальдѣ — кольцо), которое впоследствии въ ней найдено; имена *Beligan'a*, *Принціана*, который хочетъ насильно жениться на Бридѣ и грозитъ Оренделю висѣлицей, напоминаютъ *Belian'a* и *Принціана* поэмы о Соломонѣ и Морольфѣ. Интересно также различіе *Mirolt* (= *Morolt*?) вм. *Sinolt* или *Meinolt*.—*J. Grimm* (*Deut. Myth. regist. a. v. Örvandill*) и *Этмюллеръ* (*Orendel und Bräde. Zürich, Meyer u. Zeller 1858*), толкуя мнѣ объ *Эрвандилѣ*, думаютъ встрѣтить его отраженіе и въ повѣсть объ Оренделѣ — едва ли справедливо. Имена принадлежатъ германской сагѣ, но содержаніе несомнѣнно опредѣлилось восточною повѣстью. Сл. *Hugo Meier*, *Ueber das Alter des Orendel und Oswald*, въ *Haupt's Zeitschrift XII B.*, стр. 387—95 (результатъ: *dass der Dichter des Orendel, welcher wahrscheinlich am Rhein zu Hause Palästina keinesfalls, vielleicht Italien sah, um 1190 eine vermuthlich mythische Erzählung an die Geschichte des letzten jerusalemischen Herrscherpaares angeknüpft habe*).

приходить къ *Élie de Saint Giles* извѣстить его о грозящей ей опасности и просить у него защиты. Въ отвѣтъ, покачавъ головою, онъ замѣчаетъ, что благоразуміе требуетъ не слишкомъ довѣряться подобнымъ рѣчамъ. Я вспоминаю жену Соломона, которая въ теченіи четырехъ дней представлялась мертвой, чтобы легче отдаться простому рыцарю¹⁾. Это прямое указаніе на нашу легенду. Интересны замѣчанія, дѣлаемые по этому поводу авторомъ статьи въ *Histoire littéraire de la France*. Первая, недошедшая до насъ редакція поэмы объ *Élie de saint Giles* была вѣроятно очень древняя, говоритъ онъ: она еще писана ассонансами и содержитъ указанія на множество старыхъ героическихъ сагъ, сохранныхъ рукописями XIII-го вѣка лишь въ позднѣйшей ихъ формѣ. Приводятся имена *Gauvain'a*, *Артура* и *Мордрета*, и есть намекъ на легенду о Соломоновой женѣ, можетъ быть, никогда, не записанную (!) Наконецъ упоминаніе мирнаго путешествія къ гробу Господню переноситъ насъ по ту сторону XII-го вѣка²⁾. Мы не рѣшаемся послѣдовать за авторомъ въ такую далекую старину и повторимъ сказанное въ другомъ мѣстѣ: что въ концѣ XV-го вѣка легенда объ увозѣ извѣстна была *Ульриху Fürterer*, и даже въ формѣ, данной ей въ первомъ *Морольфѣ*. Онъ такъ говоритъ о ней въ циклической обработкѣ романовъ о *Граля* и *Кругломъ Столѣ*:

Kungk Phar von Wenndlsee
Was ps(ch)ach dem durch euch, wellt?
Ewrs lones nitt me
Dann das ain strang, des was sein widergellt;
Moroldes grossen lyst das kunden werben:
So pschach dem künig Pryncian,
Der durch her Salomones weyb müst sterben.

И въ другомъ мѣстѣ.

Malmelon und Salme verzawbert waren³⁾.

¹⁾ *Histoire litt. de la France*, t. XXII (XIII-e Siècle), p. 421.

²⁾ *Ib.*, стр. 423—4.—³⁾ *V. d. Hagen*, l. c. предисловія, стр. XXIII, прим. 38.—На особый разсказ о невѣрности соломоновой жены намекаетъ французскій романъ о св. *Граля* (около 1160—70 г.). Онъ примыкаетъ къ легендѣ о райскомъ дровѣ. Изгнанная изъ рая *Евва* удержала въ рукѣ его вѣтку, которую посадила въ землю, обвѣщая

Когда такъ популярно было самое сказаніе, легко представить себѣ, что отдѣльныя черты его могли отрываться отъ общаго корня и повторяться на сторонѣ, какъ любимое общее мѣсто, забывъ

себѣ часто приходять къ ней, чтобы оплакивать свое непослушаніе. Вѣтвь разрослась въ цѣлый лѣсъ бѣлыхъ, какъ снѣгъ, деревьевъ. Когда, по повелѣнію Божию, Адамъ позналъ Еву, дерево, выросшее изъ райской вѣтви, стало зеленымъ; когда Каннъ убилъ Авеля, дерево, подъ которымъ совершилось преступленіе, приняло цвѣтъ крови. Эти бѣлыя, зеленныя и красныя деревья существовали еще при царѣ Соломонѣ. Богъ одарилъ его необычайной мудростью, но онъ такъ былъ ослѣпленъ красотою своей жены, что забылъ свои обязанности къ Богу. Онъ хорошо зналъ, что она измѣняетъ ему и срамить его, но чрезмѣрная любовь не позволяла ему устеречь ее. Оттого и сказалъ онъ въ притчахъ: я обошелъ весь міръ, прошелъ моря и вселенную и не нашелъ вѣрной жены (*une prude femme*). Вечеромъ, когда написалъ онъ эти слова, божественный голосъ возвѣщаетъ ему, что онъ не долженъ держать женщинъ въ такомъ презрѣніи: если женщина нанесла рану, то женщиной она и излѣчится; и она будетъ не послѣднею въ родѣ: долгое время спустя появится рыцарь, послѣдній въ его родѣ, который святостью жизни и мужествомъ превзойдетъ всѣхъ. Соломонъ радъ этой вѣсти и жаль ему, что ему не дожить до того времени. Хотѣлось бы дать знать тому рыцарю, что его пришествіе было предусмотрено, что его ожидали. Но какъ это сдѣлать? Соломонъ томится, изыскивая средства. Жена замѣчаетъ его безпокойство, которое относитъ къ себѣ, полагая, что мужъ открылъ какую-нибудь ея шашню. Узнавъ, наконецъ, въ чемъ дѣло, она даетъ Соломону совѣтъ: сдѣлать корабль изъ такого прочнаго дерева, которое выдержало бы 4000 лѣтъ. Его спускаютъ въ море, тайны его знаетъ лишь тотъ, кому онъ назначенъ. Соломонъ кладетъ туда мечъ Давида и его вѣнецъ; они покоятся на богатомъ ложѣ, а царица присоединяетъ къ нимъ три веретена (*fuseaux*), которые велитъ сдѣлать изъ бѣлаго, зеленого и краснаго деревьевъ. Когда ихъ рубили, они дали отъ себя кровь, и работники ослѣпли. Никто не посмотритъ на эти веретена безъ того, чтобы не вспомнить о земномъ раѣ, о рожденіи и смерти Авеля», говорить царица, а Соломонъ, узнавъ о несчастіи, постигшемъ рабочихъ, обвиняетъ въ нихъ жену и оставляетъ на кораблѣ слѣдующую записку: «О рыцарь, которому суждено быть послѣднимъ въ моемъ родѣ, если ты хочешь сохранить миръ, добродѣтель и разсудокъ, берегись женской хитрости и ничего такъ не бойся, какъ женщины». См. о *nef de Salomon* въ изложеніи романа о св. Гралѣ у P. Paris, *Les romans de la Table ronde*. I, стр. 221—238.

всякое отношеніе къ Соломону. Такимъ общимъ мѣстомъ была известная сцена подъ висѣлицей, съ звукомъ рожка и ожидающей его засадою. Мы, разумѣется, не поручимся, чтобъ всюду, гдѣ бы ее не встрѣтили, ея источникомъ была непременно соломоновская легенда; она во всякомъ случаѣ много способствовала распространенію этого мотива, и мы находимъ ее въ нѣмецкой поэмѣ о королѣ Ротерѣ ¹⁾ въ русской и нѣмецкой сказкѣ ²⁾, въ англійской балладѣ о Робинѣ Гудѣ ³⁾, можетъ быть въ испанскомъ романсѣ, изъ котораго Southey взялъ сюжетъ своего Don Ramiro and queen Aldonza. Когда настала пора новеллы, все дѣйствіе было перенесено въ историческую пору, подъ стѣны Труа, въ борьбу партій Бургундцевъ и Арманьяковъ, и повѣшаннымъ долженъ быть «*ung compaignon à demy fol, non pas qu'il eust perdue l'entière cognoissance de raison, mais à la verité il tenoit plus du costé de dame folie que de raison*». Онъ спасается известной хитростью. Такъ измѣнилась легенда о Соломонѣ въ разсказѣ Cent nouvelles nouvelles ⁴⁾.

Теперь, когда мы рассказали до послѣднихъ измѣненій судьбы занимающаго насъ отреченнаго сказанія въ европейскихъ литературахъ; мы можемъ попытаться отвѣтить въ полномъ составѣ на вопросъ, частности котораго уже находили себѣ разрѣшеніе, по мѣрѣ того, какъ онѣ являлись въ теченіи нашей работы. Каково было древнѣйшее содержаніе западной легенды о Соломонѣ и Морольфѣ? Все заставляетъ думать, что она близко отвѣчала славянской повѣсти о Соломонѣ и Китоврасѣ, въ томъ видѣ, въ какомъ мы думали ее возстановить, и представляла два эпизода: въ первомъ разсказывалось о насильственной поимкѣ Морольфа Соломономъ (сл. нѣмецкую легенду о Соломонѣ и драконѣ и у Вильгельма Тирскаго сближеніе Маркольфа съ

¹⁾ V. d. Hagen und Büsching, Deutsche Gedichte des Mittelalters 1-er Band. König Rother, vv. 4176 и слѣд. (сл. изд. Rückert'a, v. 4177 и слѣд.).

²⁾ См. стр. 242 прим. 4 и Grimm, Kindermärchen: Der treue Johannes.

³⁾ Ritson, Robin Hood, a collection of poems, songs and ballads etc. (London and Glasgow, R. Griffin and Co): Robin Hood rescuing the three squires from Nottingham gallows, стр. 111 — 112; ib., стр. 81—82: Robin Hood and the curtail fryer.

⁴⁾ Cent nouvelles nouvelles ed. Th. Wright (въ Bibliothèque elzévirienne, t. II-d. nouv. LXXV).

Абдимомъ «in vinculis»), о вѣщей мудрости перваго и о состязаніи загадками и мудрыми изреченіями; во второмъ говорилось объ увозѣ Соломоновой жены: это представлялось мѣстью пойманнаго Морольфа-Битовраса, и самъ Морольфъ являлся похитителемъ (Сл. имя отца Фаро: *Merholt-Mogolt*). Одновременно съ этой повѣстью о мести могла существовать и другая, сходная съ редакціей Талмуда и Пален. Являлось ли въ ней имя Морольфа—мы не знаемъ: во всякомъ случаѣ, какъ у южныхъ славянъ, такъ и на западѣ эта повѣсть едва ли была популярна, и скоро уступила первенство болѣе любимому разсказу объ увозѣ. Въ народной памяти эта редакція, которую я называлъ бы талмудической, оставила слѣдъ въ сказкахъ о «гордомъ царѣ».

Предложенные результаты, какъ и нѣкоторые другіе, добытые изслѣдованіемъ, приводятъ меня въ значительное разногласіе съ прежними изслѣдователями нашего легендарнаго цикла. Разногласія касаются слѣдующихъ пунктовъ: во 1-хъ источникахъ 2-аго Морольфа, т. е. собственно начальнаго его эпизода (преніе о мудрости) и 1-аго, съ которымъ, какъ извѣстно, послѣдній эпизодъ 2-го тождественъ по содержанію; во 2-хъ связи того и другаго эпизодовъ т. е. состязанія въ мудрости съ увозомъ жены; въ 3-хъ отношеній 1-аго и 2-аго Морольфа въ ихъ настоящемъ видѣ, сохраненномъ нѣмецкой поэмой.

Von der Hagen признаетъ восточное происхожденіе перваго эпизода 2-го Морольфа (состязаніе въ мудрости); изъ восточнаго же источника пошелъ, по его мнѣнію, и 1-ый Морольфъ (увозъ жены) и отвѣчающій ему послѣдній эпизодъ 2-аго. Но между ними нѣтъ первоначальной связи, она установилась лишь позднѣе: 1-й Морольфъ давно существовалъ самъ по себѣ, прежде чѣмъ внесено въ него имя протагониста; въ этомъ видѣ онъ сдѣлался извѣстнымъ пересказчику 2-аго Морольфа, который имъ воспользовался, присоединивъ къ разсказу о мудромъ состязаніи загадками повѣсть объ увозѣ соломоновой жены, которую сократилъ, освободивъ отъ лишнихъ эпизодовъ ¹⁾.

Такое же отношеніе 1-го Морольфа ко 2-му принимаетъ и *Гриммъ*, расходясь съ *Гагеномъ* лишь въ томъ, что для 1-го Морольфа, а стало быть и для послѣдняго эпизода втораго, онъ на-

¹⁾ См. предисловіе v. d. *Hagen's* къ изданнымъ имъ текстамъ.

ходить источникъ въ очень древнихъ нѣмецкихъ сагахъ. Имя Морольфа приставилось къ нимъ случайно; случайнымъ также представляется ему соединеніе эпизодовъ во 2-мъ Морольфѣ: между ними нѣтъ первоначальной связи ¹⁾).

Кембль²⁾ повторяетъ мнѣніе Гримма: 1-й эпизодъ 2-го Морольфа восточнаго происхожденія; 1-й Морольфъ и послѣдній эпизодъ втораго — нѣмецкаго. Связи между двумя половинами втораго Морольфа — нѣтъ, или она чисто внѣшняя. Въ отличіе отъ Гримма Кембль проводитъ тотъ взглядъ, что и эпизодъ о составіи, восточнаго источника котораго онъ не отрицаетъ, насыщенъ въ сильной степени германскимъ элементомъ: онъ открываетъ его въ богатствѣ народныхъ пословицъ и поговорокъ, которыя вложены въ уста Морольфа; въ самомъ Морольфѣ, Сатурнѣ англосаксонскихъ отрывковъ, онъ видитъ отраженіе какого-то нѣмецкаго языческаго бога. На это воззрѣніе Кембля мы уже указывали.

Пыпинъ въ статьѣ о Соломоновыхъ сказаніяхъ, помѣщенной въ его Очеркѣ ³⁾, не касается занимающихъ насъ разногласій; но владѣя, въ славянскихъ повѣстяхъ о Китоврасѣ, большими средствами сравненія, онъ могъ не только удалить гриммовскую гипотезу о нѣмецкомъ источникѣ 1-го Морольфа, но и указать, что этого источника слѣдуетъ искать по ту сторону нѣмецкихъ и славянскихъ преданій. Сообщивъ мнѣніе Я. Гримма, что имя Соломона внесено случайнымъ образомъ въ первоначальное нѣмецкое содержаніе 1-го Морольфа, онъ продолжаетъ: «Такъ какъ оно (имя Соломона) и у насъ и въ нѣмецкой поэміи соединено съ одними приключеніями, то и не могло быть чистою случайностью, какъ думалъ Ян. Гриммъ. Независимо отъ содержанія, оно могло появиться въ нашей повѣсти изъ нѣмецкаго преданья, или обратнo, такъ чтобъ одно становилось источникомъ другому. Въ противномъ случаѣ, надобно предположить существованіе третьяго, болѣе первобытнаго преданья, которое слу-

¹⁾ J. Grimm, Kleinere Schriften. IV, стр. 44—49.

²⁾ Kemble, Salomon and Saturnus, passim, особенно стр. 2, 6—9, 17, 24—5, 56.

³⁾ Пыпинъ, Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ, стр. 102—122.

жило источникомъ и русскаго и нѣмецкаго разсказа; тогда случайность имени Соломона уничтожается очевиднымъ образомъ¹⁾. «Такимъ образомъ наша повѣсть о Соломонѣ не была въ средневѣковой литературѣ фактомъ единственнымъ въ своемъ родѣ, и нѣмецкая поэма о Морольфѣ, принятая Гриммомъ за чисто германскую сагу, къ которой случайно были привязаны имена Соломона и Морольфа, имѣла другой болѣе отдаленный источникъ, откуда получила начало и русская повѣсть. Этимъ источникомъ и для русскаго и для нѣмецкаго сказанія было конечно Византійское произведеніе, распространившееся ранѣе XV вѣка: и въ Морольфѣ и въ нашей повѣсти не трудно найти общія черты, составляющія принадлежность средневѣковаго византійскаго романа. Новѣйшіе нѣмецкіе ученые принимаютъ уже въ отношеніи къ Морольфу византійское вліяніе, но все еще даютъ ему мало мѣста, менѣе чѣмъ въ другихъ памятникахъ той же эпохи, какъ въ Ротерѣ, и чѣмъ бы слѣдовало по сущности дѣла»²⁾.

Мое мнѣніе сводится къ тому, что первый и второй Морольфъ не только восточнаго происхожденія, но и вышли изъ одного цикла сказаній, историческія измѣненія котораго мы прослѣдили отъ Викрамадиты къ Джемшиду, Тахмурасу и Соломону, отъ Гандарвы-Gandagewa къ Асмодею, Китоврасу-Кентарву и Морольфу. Въ этомъ единствѣ цикла мы открываемъ и ту необходимую связь, въ которой издавна состоялъ эпизодъ о мудромъ состязаніи загадками съ разсказомъ о похищеніи жены. Она уже дана была въ очень древнемъ содержаніи саги, а не вложена позднѣе и случайно. То же единство источника не позволяетъ намъ согласиться съ г. Пыпинымъ, предполагающимъ, что въ текстѣ русской повѣсти о Соломонѣ разсказъ о его дѣтствѣ и объ увозѣ его жены «механически соединены именемъ Соломона»³⁾, тогда какъ дѣтство Соломона мы нашли въ дѣтствѣ Викрамадиты, дальнѣйшія судьбы котораго, разсказанныя въ Викрамачаритрѣ и укра-

¹⁾ *Ib.*, стр. 107.

²⁾ *Ib.*, стр. 113, съ ссылкой на Gervinus, *Geschichte der deutschen Dichtung*, изд. 1853 г. I, стр. 204, и Cholevius, *Gesch. d. deutsch. Poesie etc.* I, 156—8.

³⁾ *Ib.*, стр. 109.

шенные другими легендами Востока, дали сюжетъ къ повѣсти о Соломонѣ и его женѣ. — Нашъ послѣдній выводъ касается взаимныхъ отношеній поэмъ, извѣстныхъ подъ названіемъ перваго и втораго Морольфовъ. Признавая необходимою связь перваго и втораго эпизода послѣдней поэмы, я, разумѣется, далеко отъ предположенія, что второй эпизодъ (увозъ жены) введенъ былъ въ нее лишь позднѣе, искусственнымъ образомъ, и что перескащикъ заимствовалъ его изъ перваго Морольфа, въ которомъ, съ другой стороны, имя Морольфа также предполагается случайное. По моему мнѣнію не второй эпизодъ втораго Морольфа слѣдуетъ признать сокращеніемъ перваго, чему противорѣчатъ и то обстоятельство, что краткость—обыкновенный признакъ первичныхъ редакцій; а, наоборотъ, перваго Морольфа — позднѣйшимъ развитіемъ заключительнаго эпизода втораго. Онъ и отличается именно такимъ характеромъ: обиліемъ подробностей и эпическихъ повторовеній, обличающихъ намѣреніе перескащика украсить сюжетъ, доставшейся ему въ болѣе простой, не удовлетворявшей его формѣ.

Таковъ въ общихъ чертахъ мой крайній взглядъ на развитіе соломоновской легенды, насколько она сохранилась въ извѣстныхъ мнѣ памятникахъ западныхъ литературъ.

Мнѣ остается еще, для полноты библиографическаго обзора, упомянуть о мнѣніи Гофмана, недавно высказанномъ въ отчетѣхъ мюнхенской академіи¹⁾. Его записка, посвященная разбору отношеній между изданнымъ имъ старо-французскимъ романомъ *Jourdain de Blaivies* и византійскимъ сказаніемъ объ Аполлоніи Тирскомъ, удѣляетъ мѣсто и Соломону и Морольфу, собственно говоря, одной его части—Диалогамъ или пренію въ мудрости. Второй половины поэмы онъ не касается вовсе и не поднимаетъ вопроса о внутреннемъ единствѣ ея эпизодовъ. Я тѣмъ болѣе могу ограничиться простой передачей общихъ результатовъ его изслѣдованія. За диалогами Гофманъ признаетъ библейское происхожденіе, находя основу замысла въ II, 2 Паралип., гдѣ царь тирскій присылаетъ къ Соломону «мужа мудра и свѣдуща разумъ

¹⁾ Hofmann, Ueber Jourdain von Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, въ *Sitzungsb. d. philosoph. philolog. u. hist. Cl. d. k. b. Ak. d. W. zu München* (1871), IV, стр. 418—433.

Хирама, раба моего», «иже вѣсть дѣлати въ златѣ и сребрѣ и въ мѣди.... и ваяти всякую рѣзь и разумѣти всяко разумѣніе, елика аще даши ему, съ мудрыми твоими». Въ 3-й кн. Царствъ, гл. 4, говорится о томъ, что «даде Господь смыслъ и мудрость Соломону многу зѣло, и широту сердца, яко песокъ иже при мори. И умножися мудрость Соломонова зѣло, паче смысла всѣхъ древнихъ человекъ и паче всѣхъ смысленныхъ египетскихъ. И умудрися паче всѣхъ человекъ, и умудрися паче Геована Израилитина, и Эмана, и Халкада, и Дарды, сына Самадова. И прославися имя его во всѣхъ странахъ окрестъ. И изглагола Соломонъ три тысящи притчей, и быша пѣсни его пять тысящъ; и глагола о древѣхъ отъ кедрѣ иже въ Ливанѣ, и даже до иссопа, исходящаго изъ стѣны; и глагола о скотѣхъ, и о птицахъ, и о гадѣхъ, и о рыбахъ». Вульгата читаетъ послѣднія имена такъ: «Chalcol et Dorda, filius Mahol»; въ переводѣ семидесяти толковниковъ (изд. Тишендорфа): «καὶ τοῦ Χαλκὰδ καὶ Δαρὰλα υἱοῦ; Μάλ» (вар. Μαουλ). Гофманъ присоединяетъ къ этому Сир. XLVII, 16 — 21: «Воль премудрися еси (Соломонъ) въ юности своей, и наполнися еси яко рѣка разума; землю покры душа твоя, и исполнилъ еси притчами гаданій. Пройде имя твое во острова далече, и возлюбленъ былъ еси въ мирѣ твоемъ. Въ пѣсняхъ и пареміяхъ и въ притчахъ и въ сказаніихъ удивилася тебѣ страны. Именемъ Господа Бога, нареченнаго Бога Израилева, собралъ еси яко мѣдь злато, и яко олово умножилъ еси сребро».

Мудрость Соломона, которой онъ всѣхъ превосходитъ, его притчи и пренія, къ которымъ прислушивались цари и народы изъ дальнихъ странъ — все это легко приводило къ идеѣ такого діалога, въ которомъ вѣщее знаніе царя сопоставлялось съ незнаемъ, неразуміемъ, а затѣмъ и простоватостью его собесѣдника. 26 гл. Притчей, гдѣ 12 первыхъ стиховъ спеціально говорятъ о безумныхъ, являлась первообразомъ позднѣйшихъ разговоровъ Соломона и Морольфа. Что до имени послѣдняго, то выработалось оно, по мнѣнію Гофмана, путемъ историческихъ наслоеній: сначала это Mahol 3-й книги Царствъ; когда евреи столкнулись съ Римлянами, естественно явилось желаніе противопоставить въ преніи о мудрости, типъ котораго былъ уже соз-

данъ, Соломона, носителя отечественной мудрости, Меркурію, или, въ еврейской передѣлкѣ, *Magkolis*, какъ преимущественно сладкорѣчивому богу латинянъ (*der Meister der Wechselrede*). Отсюда уже близко до Морольфа. Но это еще не все: то, что раввинская ученость сообщаетъ о культѣ *Magkolis*, о его изображеніи въ видѣ двухъ вертикально-стоящихъ камней съ третьимъ, лежащимъ на нихъ горизонтально, — въ слишкомъ общихъ чертахъ напоминаетъ служеніе Меркурію и формы гермы. Гофманъ заключаетъ отсюда, «что *Magkolis* или Меркурій, какъ названіе бога, покровителя путей, заимствованное евреями отъ покорившаго ихъ народа, заняло мѣсто другаго, болѣе древняго божества, которое именно такимъ образомъ чествовалось на распутьяхъ. Несомнѣнно въ данномъ случаѣ, что Мишна сохранила намъ память о древнѣйшемъ каменномъ культѣ, о періодѣ долменовъ, загадочные памятники котораго тянутся отъ Индіи по Азіи и сѣверному берегу Африки, переходя потомъ на испанское побережье Атлантическаго океана и далѣе — во Францію, Англію и въ сѣверныя страны Европы; памятники народа, несомнѣнно предшествовавшаго индогерманскому переселенію и, можетъ быть, тождественнаго съ иберійскими автохтонами Европы» (?).

VII.

М е р л и н ь.

Намъ еще остается обратить вниманіе на другое отраженіе соломоновскаго апокрифа въ легендахъ о Мерлинѣ. Въ концѣ IV-й главы я указалъ впервые на связь отреченной повѣсти съ романтическимъ цикломъ, источника котораго искали въ небывалой кельтской древности. Я тогда же старался разяснить сущность этой связи и культурныя условія среды, въ которой произошло выдѣленіе новаго литературнаго типа изъ характера стараго апокрифическаго сказанія. Мерлинъ изъ одного рода съ Морольфомъ, онъ и по времени ровесникъ ему. Искать въ немъ какихъ-либо историческихъ, тѣмъ менѣе мифическихъ отношеній, также немислимо, какъ видѣть въ Морольфѣ нѣмецкаго бога Chródo. Тотъ и другой опираются на одинъ и тотъ же легендарный рассказъ, въ которомъ еще до нихъ чередовались въ той же роли Асмодей и Китоврасъ.

Чтобы доказать эти положенія, выраженные тогда голословно, намъ необходимо обратиться къ текстамъ. Мы расположимъ ихъ въ слѣдующемъ порядкѣ: въ древнѣйшемъ текстѣ у Неннія (IX-го вѣка), которымъ обыкновенно начинаютъ генеалогію Мерлиновой легенды, имени Мерлина еще нѣтъ; вмѣсто него является другое лицо, и, что рассказано о немъ, не обнаруживаетъ еще вліяніе апокрифа; апокрифъ явится позже, и тогда рассказъ Нен-

нiя представить ему нѣсколько такихъ чертъ, къ которымъ ему удобно будетъ привязаться. Тогда мы получимъ легенду о Мерлинѣ, кельтскiя отношенiя которой объяснятся не природою самой легенды, а содержанiемъ бретонской хроники, давшей ей квази-историческую подкладку. — Въ самомъ дѣлѣ: съ перваго появленiя Мерлина у Готфрида Монмутскаго (XII в.) его связи съ апокрифомъ тотчасъ-же обозначаются; стихотворная Vita Merlini приносятъ ихъ еще болѣе; дальнѣйшее развитiе легендарнаго мотива во французскомъ и англiйскомъ романѣ прибавляетъ новыя подробности, возвращающiя насъ все къ тому-же отреченному источнику. Послѣ этого, конечно, не можетъ быть сомнѣнiя, что все сказанiе о Мерлинѣ основано на соломоновскомъ апокрифѣ, такъ какъ оно и является впервые подъ его влiянiемъ, и развивается далѣе, заимствуя изъ него-же сказочный матерьялъ. Оттого въ Мерлинѣ мы не только узнаемъ Битовраса Палея и Морольфа нѣмецкой поэмы, которому онъ сродни и по имени, но и Асмодея, демона талмудическаго разсказа.

Вотъ что говорится въ Historia Britonum Ненниа ¹⁾. Царю Вортигерну (Guorthigernus) угрожаютъ Римляне, Пикты и приверженцы устраненнаго имъ законнаго короля, Амвросiя-Аврелiана. По совѣту своихъ маговъ онъ хочетъ построить на концѣ своего царства, въ горахъ, крѣпкiй замокъ, гдѣ бы ему защититься отъ враговъ. Мѣсто найдено по указанiю тѣхъ-же маговъ, собраны работники и матерьялъ, но онъ исчезаетъ три раза сряду ни вѣсть куда. Тогда мудрецы объявляютъ Вортигерну, что постройка не удастся, пока не найдено будетъ дитя, рожденное безъ отца, и замокъ не окропится его кровью. Царь шлетъ пословъ по всей Британнiи—не найдутъ-ли они такого ребенка. Однажды они встрѣчаютъ играющихъ мальчиковъ, изъ которыхъ одинъ бранитъ другаго: «У тебя вѣдь нѣтъ отца, ты не выиграешь!» Послы тотчасъ-же принялись за разспросы, и мать мальчика, къ которому относились бранныя слова, подтвердила имъ клятвенно, что она дѣйствительно не знаетъ, какъ зачала его, потому что мужчина ея не касался. Ребенка привели къ Вортигерну, который на во-

¹⁾ Nennii, Historia Britonum y San Marte, Nennius und Gildas. Berlin, Rose, 1844, §§ 40—42, стр. 52—5.

просы его объясняетъ, съ какой цѣлью привели его, и что сдѣлано это по совѣту маговъ. «Бто открылъ вамъ, спрашиваетъ ихъ дитя, что этотъ замокъ не построится во вѣки, если не обогрится моею кровью? И какъ узнали вы обо мнѣ? Тебѣ, царь, я тотчасъ-же расскажу всё по правдѣ, но прежде спрошу твоихъ маговъ: пусть скажутъ мнѣ, что находится подъ основаніемъ замка?» Не знаемъ, отвѣчали они. — «А я знаю, что тамъ озеро (stagnum); начните рыть и увидите». Оказалось, какъ онъ сказалъ. «Скажите мнѣ, что находится въ озерѣ?» продолжаетъ пытаться мальчикъ. Маги снова отзываются незнаніемъ, какъ и во всё послѣдующіе разы, а мальчикъ открываетъ имъ постепенно, что въ озерѣ найдется створчатый сосудъ ¹⁾, въ немъ шатерь, въ шатрѣ два спящихъ дракона, одинъ красный, другой бѣлый; въ присутвіи всѣхъ они вступаютъ въ борьбу, одинъ хочетъ вытѣснить другаго изъ шатра; сначала одолеваетъ бѣлый, затѣмъ красный погнавъ противника за озеро. Маги не умѣютъ истолковать этого чуднаго видѣнія, которое мальчикъ такъ объясняетъ царю: шатерь—это твое царство, озеро означаетъ вселенную (figura hujus mundi est); красный драконъ—тебя, а бѣлый—народъ, занявшій многія страны Британніи, которой онъ завладѣлъ отъ моря до моря. Красный драконъ одолѣлъ бѣлаго — это нашъ народъ прогонитъ непріятелей. А ты оставь этотъ замокъ, который тебѣ не построить, и ищи себѣ болѣе безопаснаго мѣста. Я-же останусь здѣсь. На спросъ царя, какъ онъ зовется и изъ какого рода, онъ называетъ себя царственнымъ Амвросіемъ ²⁾, а отца своего однимъ изъ консуловъ римскаго народа.

Посмотримъ, чѣмъ стала эта легенда Ненніи въ исторіи Британскихъ царей Готфрида Менмутскаго (XII в.). Здѣсь также яв-

¹⁾ § 42: «duo vasa, и даже: Quid in vasis conclusis habetur?... in medio eorum tentorium est» и т. д. Villemarqué переводитъ: une grande conque bivalve (vasis conclusis?). См. его Myrdhinn, стр. 91, прим. 1.

²⁾ Ib. § 42, стр. 55: «Ambrosius vocor (id est Embries Guleticipse videbatur)». Сл. прим. San Marte и его же: Gottfrieds von Monmouths Historia regum Britanniae. Halle, Anton, 1854, прим. 29 къ 1. VI, cap. XVIII, стр. 331—2. Слѣдующія ссылки на Готфрида сдѣланы по этому изданію.

ляется Вортигернъ, тотъ-же совѣтъ маговъ — построить неприступный замокъ, и та-же неудача, потому что сооруженное въ одинъ день поглощалось на слѣдующій землю. Послы, отправленные искать мальчика, рожденнаго безъ отца, кровью котораго надлежало скрѣпить основаніе замка, находятъ его по тому-же поводу. Ссорятся два мальчика, Дабуцій (Dabutius) и Мерлинъ (Merlinus), котораго противникъ обвиняетъ въ томъ, что о немъ неизвѣстно, кто онъ, что у него не было отца. На разспросы посланныхъ имъ объясняютъ, что мать Мерлина — монахиня, дочь короля Demetiae (Dyved) ¹⁾.

Мать и сына ведутъ къ Вортигерну. Царь начинаетъ пытаться, кто былъ отцемъ ея ребенка. Она отвѣчаетъ: «Vivit anima mea et anima tua, domine mi rex: quia neminem agnovi, qui illum in me generaverit. Unum autem scio, quod cum essem inter socias meas in thalamis nostris, apparebat quidam mihi in specie pulcherrimi juvenis, et strictissime amplectens me strictis brachiis deosculabatur: et cum aliquantulum mecum moram fecisset subito evanescebat ita ut nihil ex eo viderem: multotiens quoque me alloquebatur, dum secreto sederem, nec usquam comparebat: cumque me diu in hunc modum frequentasset, coivit mecum in specie hominis saepius atque gravidam dereliquit. Sciat prudentia tua, domine mi, quod aliter virum non cognovi, qui juvenem istum generavit». Мудрый Маугантиусъ, къ которому обратились за совѣтомъ, говоритъ, что таинственный любовникъ могъ быть одинъ изъ тѣхъ духовъ «quos incubos appellamus daemones». Ихъ природа на половину человѣческая, на половину демоническая; они по желанію принимаютъ людской образъ и живутъ съ женщинами ²⁾. — Такииъ образомъ Мерлинъ является если не демономъ, то порожденіемъ демона, питающаго любовь къ земнымъ красавицамъ, какииъ выставленъ Асмодей Талмуда и самъ Мерлинъ въ позднѣйшемъ романѣ, говорящемъ особенно подробно о его нѣжной стра-

¹⁾ Hist. Reg. Brit. l. VI, c. XVIII. По другому валлисекому преданію, приближающемуся къ легендѣ Ненніа, Мерлинъ былъ сынъ монахини одного монастыря въ Maridunum, прижитый ею съ римскимъ консуломъ. Ib., стр. 332.

²⁾ Ib., l. VI, c. XVIII.

сти къ Вивьянѣ. Его мудрость и знаніе будущаго того-же демо-ническаго источника; когда онъ спорить съ магами Вортигерна¹⁾, Готфридъ прибавляетъ; *Admirabantur etiam sancti qui astabant tantam in eo sapientiam, existimantes numen esse in illo.*

Споръ съ магами рассказанъ почти съ тѣми-же обстоятель-ствами, какъ и у Неннія. Вопросъ, обращенный къ нимъ: что находится подъ основаніемъ замка, мотивированъ такъ, что тамъ есть что то такое, отчего рушится постройка. И дѣйствительно, открывается озеро, и въ немъ два полыхъ камня, въ которыхъ снятъ красный и бѣлый драконы.

Вся слѣдующая VII-я книга Готфрида посвящена пророчествамъ Мерлина по поводу борьбы двухъ драконовъ, которую онъ толкуетъ, какъ и Ненній. Только пророчества здѣсь болѣе распро-странены, они должны были отвѣтить на многое, что томилъ ожи-даніемъ современниковъ Готфрида; они переходятъ и въ первую главу VIII-й книги, гдѣ Мерлинъ сулитъ Вортигерну неминуемую бѣду, потому что уже возвращаются законные властители, Авре-лій-Амвросій и Утеръ, старшаго брата которыхъ, Константина, извелъ Вортигернъ.

Со смертью послѣдняго роль Мерлина еще не кончилась. По-бѣдивъ враговъ и воцарившись, Аврелій-Амвросій хочетъ увѣко-вѣчить достойнымъ памятникомъ славу павшихъ героевъ. Ему говорятъ, что никто лучше не поможетъ ему въ этомъ дѣлѣ, какъ вѣщій Мерлинъ. Онъ между тѣмъ скрылся, и его находятъ послѣ долгихъ поисковъ у одного источника, который онъ лю-билъ посѣщать. Приведенный къ царю, онъ помогаетъ ему чародѣйной силой перенести изъ Ирландіи въ Британнію рядъ испо-линскихъ камней, расположенныхъ кругомъ, отчего ихъ и назвали хоровадомъ гигантовъ (*choega gigantum*). Никакія человѣче-скія орудія не могли сдвинуть съ мѣста эти остатки далекой культурной эпохи, которые и теперь еще слывятся подъ назва-ніемъ Stonehenge. Это и есть памятникъ, назначенный Мерлиномъ для павшихъ Британцевъ²⁾.

Между тѣмъ какъ Аврелій-Амвросій погибаетъ отъ яда, братъ

¹⁾ *Ib.*, l. VI, c. XIX.

²⁾ *Ib.*, l. VIII, cc. X—XII.

его Утеръ, воевавшій тогда съ Саксонцами, видитъ въ небѣ блестящую звѣзду: она имѣла видъ дракона, изъ пасти котораго выходили два луча. Мерлинъ предсказываетъ ему смерть брата и ему самому воцареніе. Въ память этого Утеръ велитъ впослѣдствіи сдѣлать двухъ золотыхъ драконовъ, изъ которыхъ одного жертвуетъ въ церковь, а другаго назначаетъ носить передъ собою въ сраженіяхъ. Съ этого дня его самого начали звать *Utherpendragon*, что на британскомъ языкѣ означаетъ драконову голову, *caput draconis* ¹⁾.

Утеръ-Пендрагону Мерлинъ также служить совѣтомъ, какъ и его покойному брату. Ему понравилась Игерна, жена герцога *Gorlois*, которую ревнивый супругъ охраняетъ въ замкѣ на островѣ среди моря, куда доступъ такъ труденъ, что три воина могутъ противостоять тамъ цѣлому войску. Мерлинъ исполняетъ страстное желаніе царя: своими чарами онъ даетъ ему образъ *Gorlois'a*, Ульфину, приближенному Утеръ-Пендрагона—образъ другого человѣка, близкаго герцогу, наконецъ преобразуется самъ, и подъ такой личиной всѣ трое свободно проникаютъ въ замокъ, гдѣ ничего не подозрѣвавшая Игерна принимаетъ мнимого супруга съ расprostертыми объятіями. Въ ту ночь зачатъ былъ Артуръ ²⁾.

Чтобъ пополнить легендарный образъ Мерлина, едва начерченный въ Готфридовой исторіи, необходимо обратиться къ стихотворной *Vita Merlini*, тѣмъ болѣе, что большинство изслѣдователей приписываетъ ее самому же Готфриду. Этого мнѣнія держался нѣкоторое время и *San Marte* ³⁾, хотя за шесть лѣтъ до появленія его *Arthursage Thomas Wright* уже высказалъ свое сомнѣніе относительно авторства Готфрида ⁴⁾. Въ 1853 г. въ предисловіи къ изданной имъ *Vita Merlini* ⁵⁾ *San Marte* отказался отъ прежняго взгляда и считаетъ теперь легендарную біографію болѣе

¹⁾ *Ib.*, l. VIII, cc. XIV—XVII.

²⁾ *Ib.*, l. VIII, c. XIX.

³⁾ *San Marte*, *Die Arthursage*, Quedlinburg, Basse, 1842, стр. 90 и слѣд.

⁴⁾ *Foreign Quarterly Review* nr. 32, January 1836 г., стр. 403.

⁵⁾ *San Marte*, *Die Sagen von Merlin*. Halle, Buchhandl. d. Waisenhauses 1853, I v. *Vita* занимаетъ стр. 273—316. Далѣе мы ссылаемся именно на это изданіе.

позднимъ произведеніемъ, написаннымъ въ 1216—1235-ыхъ годахъ ¹⁾). Paulin Paris снова возвращается къ оставленному мнѣнію, полагая Готфрида авторомъ *Vitae*, которую относятъ къ 1140—1150 годамъ ²⁾). Какъ бы то ни было, мы не можемъ не дорожить отзывомъ такого хорошаго знатока средневѣковой литературы: что *Vita* еще не облачаетъ знакомства автора съ романами Круглаго Стола. Это позволяетъ намъ рассмотреть ее прежде романовъ и непосредственно за исторіей Готфрида, хотя бы *Vita* ему и не принадлежала. Такимъ образомъ мы не выйдемъ изъ хронологіи развитія легенды и познакомимся съ чертами, которыя *Vita* сохранила, можетъ быть, въ болѣе древнемъ видѣ, чѣмъ позднѣйшія романтическія обработки.

Мерлинъ *Vitae*—царственный вѣщій старецъ (*rex erat et vates v. 21*); онъ удалился въ лѣса (*fit silvester homo v. 80*), гдѣ особенно любить пребывать у источниковъ. Мы не даемъ особеннаго значенія причинамъ, которыя объясняется его бѣгство: гибель въ битвѣ близкихъ ему людей будто бы повергла его въ страшное горе, помутила мысли. Мы полагаемъ, что это черта поздняя и явилась она вслѣдствіи историческаго приуроченія личности Мерлина: *Clarus habebatur Merlinus in orbe Britannus, v. 20*; его сестра *Ganieda* замужемъ за царемъ Родархомъ (*Rodarchi regis Cumbrogum, v. 122*). Сестра и жена его, *Guendoloena*, беспокоятся о немъ и посылаютъ за нимъ одного посла за другимъ. Послѣдній находитъ его у любимаго источника (*v. 138—141*) и ему удается увлечь его ко двору Родарха. Но Мерлинъ только что пришелъ и уже хочетъ снова уйти въ свои лѣса; царь велитъ сторожить его (*v. 224—5*) и даже связать крѣпкою цѣпью (*forti vincire catena jussit, vv. 247—8*). Опечалился Мерлинъ и умолялъ. Не проговорить ни одного слова, не слышно его смѣха.

*Interea visura ducem regina per aulam
Ibat, et ut decuit rex applaudebat eunti;*

¹⁾ Онъ повторилъ то же въ своемъ изданіи Готфридовой Исторіи, стр. 332.

²⁾ P. Paris, *Les romans de la Table ronde*. I, стр. 77.

Perque manum suscepit eam, jussitque sedere,
Et dabat amplexus et ad oscula labra premebat.
Convertensque suos in eam per talia vultus,
Vidit in illius folium pendere capillis:
Ergo suos digitos admovit et abstrait illud,
Et projecit humi, laetusque jocatur amanti.
Flexit ad hoc oculos vates, risumque resolvit,
Astantesque viros fecit convertere vultus
In se, mirantes quoniam ridere negarat.
Rex quoque miratur.

(vv. 254—265).

Онъ допрашиваетъ его о причинахъ столь несвоевременнаго смѣха, но Мерлинъ обѣщаетъ отвѣтить лишь въ томъ случаѣ, когда его освободятъ. Царь велитъ снять съ него оковы.

Tunc Mērlinus ait, gaudens quia possit abire;
Iccirco risi, quoniam, Rodarche, fuisti
Facto culpandus simul et laudandus eodem;
Dum traheres folium modo, quod regina capillis
Nescia gestabat, fieresque fidelior illi
Quam fuit illa tibi, quando virgulta subivit,
Quo suus occurrit secumque coivit adulter:
Dumque supina foret, sparsis in crinibus haesit
Ferte jacens folium, quod nescius eripuisti.

vv. 285—93.

Съ этимъ эпизодомъ, приключившимъ къ жизни Викрамидити, мы уже встрѣтились, разбирая легенду объ Асмодеѣ ¹⁾.

Царица, сестра Мерлина, отвращаетъ отъ себя подозрѣнiе, сильно онечавившее царя. Нечего вѣрить безумному, потерявшему разсудокъ, смѣшивающему истину съ ложью, говорить она и беретса доказать это на дѣлѣ:

Ut plures alii fuerat puer unus in aula:
Hunc cum prospiceret convolvit protinus artem
Ingeniosa novam; qua vult convincere fratrem.
Inde venire jubet puerum, fratremque precatur

¹⁾ См. выше, стр. 112—113.

Qua moriturus erit pueri praedicere mortem.
Ergo frater ei: «Soror, o carissima» dixit,
«Hic morietur homo celsa de rupe ruendo».
Illa subridens puero praecipit abire,
Et quibus indutus fuerat deponere vestes,
Et vestire novas, longosque recidere crines;
Sicque redire jubet, ut eis appareat alter.
Paruit ergo puer; rediit nam talis ad illos
Qualis erat jussus, mutata veste, redire.
Mox iterum fratrem regina precatur, et inquit:
«Quae mors hujus erit narra dilecte sorori».
Tunc Merlinus ait: «Puer hic, cum venerit aetas,
Mente vagans, forti succumbet in arbore morti.

(vv. 305—321).

Въ третій разъ царица:

tacite puerum secedere jussit
Vesteque feminea vestiri, sicque redire.
Mox puer abscessit, jussumque subinde peregit,
Et sub feminea rediit quasi femina veste;
Et stetit ante virum; cui sic regina jocando
«Eya, frater!» ait: «dic mortem virginis hujus»
«Haec virgo nec ne» dixit, «moriatur in ampne»,
Frater ei, movitque sua ratione cachinnum
Regi Rodarcho: quoniam de morte rogatus
Unius pueri, tres dixerat esse futuras.

(vv. 332—341).

Онъ заключаетъ, что и сказанное Мерлиномъ о царицѣ столь же невѣрно. Такъ она отвела ему глаза, и ея проступокъ остается нераскрытымъ. Мы увидимъ дальше, что романъ лучше воспользуется этимъ мотивомъ.

Между тѣмъ предсказаніе Мерлина о тройкой смерти мальчика оправдывается. Выросши онъ погибаетъ на охотѣ за оленемъ, упавъ съ конемъ съ высокой скалы, подъ которой протекала рѣка; въ паденіи онъ зацѣпился ногой за вѣтви одного дерева, а остальное тѣло попало въ воду.

Sicque ruit, mersusque fuit, lignoque perendit.

(v. 414)

Романъ de Boron'a удерживаетъ тотъ же троякій родъ смерти («il se brisera le col et prendra et noiera») ¹⁾. Старую популярность этого разсказа, привязавшагося къ имени Мерлина, доказываетъ латинская эниграмма о гермафродитѣ, вѣроятно античная, хотя она приписывалась Гильдеберту и даже латинско-итальянскому поэту XIV в. Pulce da Custozza, съ именемъ котораго продолжала печататься въ антологіи. Вотъ она:

Cum mea me mater gravida gestaret in alvo,
Quid pareret, fertur consuluisse deos.
Phoebus ait: puer est; Mars, femina, Juno, neutrum.
Jam, qui sum natus, Hermaphroditus eram.
Quaerenti letum, dea sic ait: occidet armis,
Mars, cruce, Phoebus aqua. Sors rata quaeque fuit.
Arbor obumbrat aquas, conscendo, labitur ensis
Quem tuleram, casu labor et ipse super.
Pes haesit ramis, caput incidit amne. Tulique
Vir, mulier, neutrum, flumina, tela, crucem.
Nescio quem sexum mihi sors extrema reliquit;
Felix, si sciero, cur utriusque fui ²⁾

Подобное разсказываетъ Juan Ruiz, arcipreste de Hita, о сынѣ мавританскаго короля Алакарасъ, которому пять звѣздочотовъ на пророчили пять различныхъ смертей, и пророчество исполняется въ точности ³⁾.

¹⁾ У P. Paris, Les romans de la Table ronde. II, 54—56.

²⁾ Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum. Editionem Burmannianam digessit et auxit Henricus Meyerus Turicensis (Leipz. Fleischer. 1835), t. II, № 1538, стр. 186 и прим. стр. 121; t. III, стр. 177.—Prose volgari inedite e poesie latine e greche ed. ed ined. di Angelo Ambrogini Poliziano, raccolte ed illustrate da Isid. Del Lungo. Firenze, Barbera 1867, 1 v., стр. 221—23: Epigrammata graeca № LVI и прим.—A. Riese, Anthologia latina, pars prior, fasciculus II, стр. 253—4 (Teubner, 1870). — Известно, что эниграмму Пульче переводили на греческій языкъ Полиціанъ, Giovanni Lascari и De La Monnoie.

³⁾ Poesias del arcipreste de Hita, въ Coleccion de poesias castellanas, anteriores al siglo XV, publ. por. D. T. A. Sanchez, въ новомъ изданіи Ochoa (Paris, Baudry 1842), стр. 435—6.

Но мы возвратимся къ Мерлину сихотворной биографіи, который, прежде чѣмъ исполнилось предсказанное имъ о мальчикѣ, снова скрылся въ лѣса (*et petiit silvas nullo prohibente cupitas v. 381*). Послѣ разныхъ приключеній, которыя мы опускаемъ, онъ во второй разъ приведенъ насильно къ сестрѣ, связанный (*vincitumque dedere sorori v. 480*), и по прежнему невеселъ и неразговорчивъ.

Ergo videns illum Rodarchus pellere cunctam
Laetitiam, nec velle dapes libare paratas,
Educi praecepit eum miseratus in urbem,
Per fora, per populos ut laetier esset eundo,
Resque videndo novas quae vendebantur ibidem.
Ergo vir eductus, dum progredereetur ab aula,
Inspicit ante fores famulum sub paupere cultu,
Qui servabat eas, poscentem praetereuntes
Ore tremante viros ad vestes munus emendas.
Mox stetit et risit Vates, miratus egentem.
Illinc progressus nova calciamenta tenentem
Spectabat juvenem, commercantemque tacones:
Tunc iterum risit, renuitque diutius ire
Per fora, spectandus populis quos inspiciebat.

(vv. 485—498).

Родарху онъ объясняетъ свое загадочное поведеніе лишь подъ условіемъ, чтобы съ него были сняты оковы:

«Janitor ante fores tenui sub veste sedebat,
Et velut esset inops, rogifabat praetereuntes
Ut largirentur sibi quo vestes emerentur:
Ipsemet interea, subter se denariorum
Occultos cumulos, occultus dives habebat.
Illud ego risi: tu terram verte sub ipso,
Nummos invenies servatos tempore longo.
Illinc ulterius versus fora ductus, ementem
Calciamenta virum vidi, pariterque tacones;
Ut postquam dissuta forent usuque forata,
Illa resarciret, primosque pararet ad usus.
Illud item risi, quoniam nec calciamentis

*Nec superaddet eis miser ille taconibus uti
Postmodo compos erit; quia jam submersus in undis
Fluctuat ad ripas: tu vade videre, videbis.*

(vv. 508—521).

Все оказывается, какъ сказалъ Мерлинъ; а самъ онъ между тѣмъ удаляется, чтобы никогда не возвращаться. Лѣто онъ проводитъ въ лѣсахъ, зиму въ хоромахъ, которыя тамъ соорудила по его просьбѣ сестра его Ганиэда. Тамъ онъ наблюдаетъ ночное теченіе звѣздъ, читаетъ въ нихъ судьбы народа и царства, поминая время, когда онъ также пророчествовалъ Вортигерну, сидя съ нимъ на берегу озера и истолковывая мистическую борьбу драконовъ (vv. 681—3). По смерти мужа, Ганиэда окончательно поселяется съ братомъ въ лѣсной тиши и вмѣстѣ съ ними мудрый Таліэзинъ (Telgesinus), съ которымъ Мерлинъ бесѣдуетъ о космогоніи, о стихіяхъ, объ ангелахъ и злыхъ духахъ, о морѣ и его жителяхъ, объ островахъ, рѣкахъ и источникахъ, о птицахъ, въ числѣ которыхъ Мерлинъ упоминаетъ дятла, замѣнившаго въ народныхъ преданіяхъ удода соломоновской саги. Онъ не забылъ легенды о шамирѣ или разрывѣ-травѣ, какая ходила о немъ, хотя говорить о томъ не совсѣмъ ясно:

*Quando nidificat, divellit ab arbore picus
Claveos et cuneos, quos non divelleret ullus;
Cujus ab impulsu vicinia tota resultant.*

(vv. 1383—5)¹⁾.

Упомянувъ этой черты изъ соломоновской легенды тѣмъ интереснѣе для насъ, что въ самомъ Мерлинѣ мы открыли стараго противника Соломона—Асмодея-Китовраса.

Бесѣда продолжается съ небольшими перерывами до конца, занимая такимъ образомъ большую часть біографіи.

Сообщая дагѣ въ порядкѣ времени сказанія о Мерлинѣ, какъ они сложились въ позднѣйшихъ романахъ, я буду пользоваться романомъ de Boron'a и его продолжателя²⁾ и отрывками англій-

¹⁾ Сл. *ibid.*, v. 1273—8 (упомянутое дятла).

²⁾ Тотъ и другой пересказаны во второмъ томѣ P. Paris'a: *Les romans de la table ronde. De Boron'u* принадлежитъ собственно романъ

скаго стихотворнаго пересказа, напечатаннаго въ новомъ изданіи Bishop Percy's Folio Ms.¹⁾.

Начало этого романтическаго сказанія мы уже сообщили²⁾. Рожденіе Мерлина рѣшено на совѣтъ демоновъ, которые думаютъ обрѣсти въ немъ единственное средство — снова подчинить своей власти человѣческой родъ, искупленный Спасителемъ. Мерлинъ — сынъ демона, обольстившаго невинную дѣвушку, когда увлеченная гнѣвомъ она заснула, позабывъ положить на себя знаменіе креста. Она согрѣшила безсознательно, ея духъ не участвовалъ въ немощи тѣла; оттого Мерлинъ, зачатый ею, ускользаетъ изъ власти злыхъ духовъ: онъ лишь на-половину принадлежитъ аду своимъ знаніемъ прошлаго, которымъ пошелъ въ отца; но Господь даровалъ ему еще знаніе будущаго: и тѣмъ и другимъ онъ служитъ во благо людямъ.

Мать его, подозрѣваемая въ прелюбодѣянніи, осуждена на смерть; но казнь отложена, чтобы дать ей время вскормить ребенка. Мерлинъ родился такимъ страшнымъ и волосатымъ, что на него нельзя было глядѣть безъ страха. По осемнадцатому мѣсяцу онъ начинаетъ говорить, оправдываетъ свою мать передъ судьей, который обвиняетъ ее: «Я хорошо знаю, кто мой отецъ, но ваша мать лучше знаетъ, кто былъ вашимъ отцемъ, чѣмъ моя — кто былъ моимъ. Она вдова, а отецъ вашъ еще живъ. Еслибъ вы знали это, вы осудили бы ее первую». — Судья наводитъ справки по указанію мальчика: оказывается, что мать прижила его самого съ священникомъ. Тогда онъ отказывается казнить въ матери Мерлина, что прощаетъ своей, и Мерлинъ рассказываетъ ему о тайнѣ своего зачатія.

о Мерлинѣ (стр. 1—98), сохраненный лишь въ прозаическомъ пересказѣ; работу его продолжателя, занимающую вторую половину тома, впервые отличилъ P. Paris (ср. *Les romans de la table ronde*. I, 359), давъ ей особое заглавіе: *le roi Artus*.

¹⁾ Bishop Percy's Folio Ms. *Ballads and romances*, vol. I, стр. 417 и слѣд. Къ сожалѣнію, мы могли пользоваться лишь III томомъ изданнаго Wheatley: *Merlin or the early history of king Arthur*, a prose romance (ab. 1450 — 1460 A. D.) (Early english text society. London 1869).

²⁾ См. выше, стр. 204.

За этимъ введеніемъ, специально принадлежащимъ роману, слѣдуетъ извѣстный рассказъ о Вортигернѣ и его магахъ, о неудачной постройкѣ замка, основаніе котораго необходимо смочить кровью ребенка, рожденнаго безъ отца. Маги говорятъ такъ, потому что прочли въ звѣздахъ, что этотъ ребенокъ будетъ причиной ихъ гибели. Первое исканіе Мерлина послами Вортигерна называется такимъ образомъ: «Случилось однажды посламъ подходить къ одному городу большимъ полемъ, гдѣ играло много дѣтей; между ними былъ и Мерлинъ. Ему чудеснымъ образомъ было извѣстно, что его ищутъ, и потому, подойдя къ сыну одного именитаго человѣка, онъ ударилъ его палкой, зная, что тотъ его избранить. Онъ дѣйствительно срамить его тѣмъ, что онъ рожденъ безъ отца, и тоже подтверждаетъ посламъ. Тогда Мерлинъ самъ подходитъ къ нимъ и говоритъ смѣясь: «Я тотъ, кого вы ищите; вы поклялись Вортигерну убить меня и принести ему мою кровь»¹⁾).

Послы ведутъ Мерлина къ царю. Проходя по базару одного города, они встрѣчаютъ крестьянина, который только что купилъ новые башмаки и большой кусокъ кожи. Увидя его, Мерлинъ разразился смѣхомъ. «Видите вы этого крестьянина?» объясняетъ онъ на спросъ пословъ; «послѣдуйте за нимъ: онъ умретъ не дойдя до своего дома». — Двое изъ посланныхъ отправляются за крестьяниномъ, который говоритъ имъ, что купилъ новые башмаки, потому что думаетъ идти къ святымъ мѣстамъ, а кусокъ кожи, чтобы было чѣмъ починить обувь, когда она износится. Вернувшись къ Мерлину, послы объявляютъ, что нашли того человѣка совершенно здоровымъ. «Тѣмъ не менѣе, послѣдуйте за нимъ», отвѣчаетъ Мерлинъ. Не прошли мили, какъ крестьянинъ внезапно остановился и упалъ мертвымъ²⁾).

Далѣе по пути они встрѣчаютъ въ другомъ городѣ похоронное шествіе. Хоронили ребенка. Мерлинъ снова засмѣялся. «Видите-ли вы вонъ того человѣка, который обнаруживаетъ такую печаль? Онъ считается отцемъ ребенка. А теперь посмотрите на священника, что идетъ и поетъ впереди. Тому бы человѣку не

¹⁾ P. Paris: Les romans de la Table ronde. II, стр. 42.

²⁾ Ib., стр. 42—3; vv. 1270—83 и слѣд. англійскаго текста.

слѣдъ плакать, а горевать бы священнику, потому что онъ настоящий отецъ. Пойдите, спросите мать, отчего ея мужъ печалится. Она отвѣтитъ вамъ: потому что потерялъ сына. Тогда скажите ей въ свою очередь: вы хорошо знаете, что отецъ ребенка — тотъ священникъ, и самъ онъ знаетъ о томъ, потому что замѣтилъ себѣ день, въ который онъ былъ зачатъ. — Такъ сказалъ Мерлинъ и, допрошенная послами, мать во всемъ созналась, умоляя ничего не говорить мужу, который тотчасъ бы убилъ ее ¹⁾).

На третій день новый смѣхъ Мерлина; но о немъ рассказываетъ въ этомъ мѣстѣ лишь англійскій текстъ ²⁾, который, сохраняя вѣрнѣе расположеніе древней саги, передаетъ здѣсь, съ нѣкоторыми отличіями, новеллу о невѣрности Ганіяды ³⁾. Французскій текстъ продолжателя de Вогон'а воспользуется ею при другомъ случаѣ, нѣсколько измѣнивъ мотивъ: англійскій пересказъ говоритъ о женщицѣ, передѣтой царедворцемъ (*chamberlaine*), тогда какъ во французскомъ романѣ выведены, наоборотъ, юноши, скрывающіеся въ костюмахъ царицыныхъ фрейлинъ.

Мерлинъ такъ объясняетъ, почему онъ засмѣялся:

This ilke day, by my truth
In the Kings house is mickle ruth
Of the Kings Chamberlaine;
For the Queen, sooth to sayne,
Hath lyed on him a leasing stronge;
Therefore shee shall be dead with wronge:
For his chamberlaine is a woman
And goeth in the clothing as a man.

(vv. 1345 — 53).

Царица пристала къ ней съ предложеніями любви, и когда та не согласилась, сказала царю, будто его *chamberlaine* хотѣлъ сдѣлать ей насиліе—за что послѣдній осужденъ на смерть. Поэтому сиѣшите къ Вортигерну, заключаетъ Мерлинъ, и скажите ему, что царица солгала: пусть испытаютъ его *chamberlain'a*; онъ ока-

¹⁾ P. Paris, l. c., стр. 43—4 и vv. 1294 и слѣд. англійск. текста.

²⁾ Vv. 1335 и слѣд.

³⁾ См. цитату изъ *Vita Merlini*, выше, на стр. 311.

жется женщиной.—Одинъ изъ спутниковъ поспѣшаетъ къ Вортигерну объявить ему, что Мерлина ведутъ и что онъ то-то сказалъ о царицыномъ дѣлѣ. По испытаніи Chamberlaine дѣйствительно оказывается женщиной.

Затѣмъ идетъ извѣстный рассказъ о свиданіи Вортигерна съ Мерлиномъ, который открываетъ ему, почему не строится его замокъ; борьба драконовъ и т. д. Мерлинъ дѣлается совѣтникомъ Вортигерна (*Merlyn was with Vortiger To his counsell all that yere*, vv. 1584 — 5) и впоследствии Утеръ-Пендрагона, къ которому французскій романистъ отнесъ легенду о Chorea Gigantum, сказанную Готфридомъ о братѣ его Авреліи-Амвросіи: — наоборотъ, онъ перенесъ нѣкоторые рассказы съ Утера на сына его Артура, который становится отнынѣ любимымъ образомъ романистовъ. Отношенія къ нему Мерлина остаются такіе же, какъ и къ его предшественникамъ; они даже становятся тѣснѣе. Къ Артуру онъ особенно расположенъ, оберегаетъ его совѣтами, но его также трудно приручить, какъ и прежде: демоническая натура, онъ ревнивъ къ своей свободѣ, капризно мѣняя свой обликъ, исчезая неварокомъ, чтобы явиться на помощь въ минуту опасности. — Эксплуатируя въ подробностяхъ старый мотивъ, романистъ не далъ своему воображенію разыгратъ до забвенія основнаго типа.

Чтобы открыть смыслъ этихъ отношеній Мерлина, необходимо остановиться на той таинственной роли, которая отведена во всемъ этомъ сказаніи—драконамъ. Драконъ является въ воздухѣ метеоромъ, чтобы возвѣстить смерть Авреліи-Амвросіи; отъ него царь Утеръ названъ Пендрагономъ; драконъ становится воинскимъ знакомъ, побѣдоноснымъ знаменемъ, которое нерѣдко носитъ самъ Мерлинъ; Артуръ видитъ во снѣ борющихся дракона и медвѣдя¹⁾; о борьбѣ краснаго и бѣлаго дракона мы не разъ упоминали²⁾ и даже сравнили ее съ другой мистической распрей, источникъ которой слѣдуетъ искать въ одной изъ отреченныхъ легендъ средневѣковаго христіанства³⁾. Къ этому предположенію мы присо-

¹⁾ Hist. Reg. Brit. X, 2.

²⁾ Я считаю позднимъ развитіемъ того же сюжета сонъ царя Flualis'a у продолжателя De Вогон'a. P. Paris, l. c. II, стр. 330 — 332

³⁾ См. выше, стр. 179.

единицъ теперь другое: драконы Вортигерна и вообще всего мерлиновскаго сказанія не объясняются-ли изъ того же апокрифическаго цикла, къ которому мы думаемъ приурочить и фигуру самаго Мерлина? Вспомнимъ дракона-Асмодея, котораго въ нѣмецкомъ стихотвореніи XII-го вѣка ¹⁾ Соломонъ поймалъ у источника, опивъ его виномъ. Въ одномъ валлійскомъ *shabnogi*²⁾, вѣроятно относящемся къ сагѣ о Мерлинѣ, хотя онъ самъ и не названъ, встрѣчается таже черта. Рассказываютъ, что островъ Британнію посѣтило невѣдомое горе: раздавался такой страшный, оглушительный громъ, что люди глотли, женщины рожали преждевременно, у дѣвушекъ и юношей отнимались чувства, падали звѣри и хирѣли деревья. Король Британніи *Lludd* не знаетъ никакого средства спасенія, пока братъ его *Llewelyn* не указываетъ ему, что громъ происходитъ отъ великой борьбы, поднявшейся между дракономъ острова и другимъ, принадлежащимъ чуждому народу. Каждый годъ, въ ночь пернаго мая, послѣдній напрягаетъ всѣ усилія, чтобы вытѣснить противника, который въ ярости и отчаяніи испускаетъ слышанный тобой вопль. Вели отыскать средоточіе острова и выкопать яму, поставъ большой сосудъ съ медомъ, накрой его платомъ и стереги. Ты увидишь, какъ оба дракона поднимутся въ воздухъ и начнутъ сражаться; когда же они устанутъ, то спустятся въ образѣ свиней на полотно, чтобъ напиться меду. Тогда опусти ихъ вмѣстѣ съ полотномъ на дно сосуда, гдѣ они заснутъ (опившись) и, завернувъ ихъ, вели зарыть глубоко подъ землю въ самой уединенной части твоего государства.—Какъ только это сдѣлали, бѣдствіе прекратилось, продолжаетъ далѣе валлійскій *shabnogi*, который мы потому не считаемъ достойнымъ специально-кельтской саги, что большая часть *shabnogiön* онаялась, наоборотъ, переведенной изъ позднѣйшихъ французскихъ романовъ, на что и было указано въ своемъ мѣстѣ³⁾. Такимъ образомъ, они не только не открываютъ намъ болѣе древняго источника саги, но, въ качествѣ показаній второй и даже третьей руки, могутъ быть упо-

¹⁾ См. выше, стр. 256.

²⁾ Переводъ смотри у *San Marte*, въ примѣчаніяхъ къ VII-й книгѣ изданной имъ *Historia regum Britanniae* Готфрида, стр. 337 - 8.

³⁾ См. выше, стр. 205, прим. 3.

треблены въ дѣло лишь въ немногихъ случаяхъ, когда они одни сохранили подробности, опущенныя въ дошедшихъ до насъ французскихъ текстахъ.

По счастью, мы можемъ не прибѣгать къ этому средству въ данномъ случаѣ. Чтобы имѣть право отождествить Мерлина съ Асмодеемъ-Китоврасомъ, интересно было-бы къ остальнымъ чертамъ сходства подыскать: не рассказывалось-ли о Мерлинѣ, что онъ былъ пойманъ той-же приманкой, какъ его апокрифическіе первообразы? До сихъ поръ мы знаемъ, что Мерлина искали Вортигернъ и Ганиада, что его приводили къ нимъ насильно, даже въ оковахъ; романы особенно часто возвращаются къ чертѣ, намѣченной уже въ Vita, что онъ любитъ пребывать у источниковъ — мѣсто дѣйствія Асмодея-Китовраса и дракона, опоеннаго Соломономъ. — Остальное доскажетъ намъ эпизодъ изъ той *Agilus*, анонимнаго продолженія романа *De Vagon'a* ¹⁾). Эпизодъ этотъ сильно потерпѣлъ отъ перескакива и, по нашему мнѣнію, не у мѣста: ему-бы слѣдовало стоять въ самомъ началѣ мерлиновой легенды.

Начну съ введенія. Мерлинъ оставилъ на время Артура и перенесся въ лѣса Романіи. Въ Римѣ царилъ тогда Юлій Цесарь, у котораго была жена большой красоты, но распущенныхъ нравовъ; она держала при себѣ двѣнадцать красивыхъ юношей, одѣтыхъ въ женскія платья. Они казались женщинами — такъ искусно умѣла императрица сводить съ ихъ подбородка начинавшійся волось; они считались ея фрейлинами, и она раздѣляла съ однимъ изъ нихъ царское ложе, всякій разъ, какъ императоръ удалялся изъ Рима. — При томъ-же дворѣ жила *Advenable*, дочь какого-то нѣмецкаго герцога; когда отецъ былъ изгнанъ изъ своей земли, она также удалась, одѣвшись въ мужское платье, чтобы избѣжать опасностей путешествія. Впослѣдствіи, найдя эту личину удобной, она въ ней осталась; всѣ ее принимаютъ за мужчину, она посвящена въ рыцари, а императоръ дѣлаетъ ее даже сенешаломъ Романіи. Она зоветъ себя *Grisandole* емъ.

¹⁾ Paulin Paris, l. c. II, стр. 214—29; с. Merlin or the early history of king Arthur, a prose-romance (about 1450—1460 A. D.), ed. by H. B. Wheatley (для Early english text society), part. III, стр. 420—435.

Разъ ночью императору видѣлся страшный сонъ. Ему представилась передъ дверьми дворца огромная свинья, между ушей у ней былъ золотой обручъ, длинная щетина спускалась до земли. Ему казалось, что онъ ее гдѣ-то видѣлъ и кормилъ, но онъ не помнилъ, чтобы она ему принадлежала. Пока онъ оставался въ раздумьи, трое волчатъ (или 12 лвятъ) вышли изъ покоевъ и соединились съ свиньей. Ему чудилось далѣе, что онъ самъ обратился съ вопросомъ къ своимъ баронамъ: что ему дѣлать съ нечистымъ животнымъ, отдавшимся волчатамъ? Тѣ отвѣчали, что его надо съесть. — Тутъ онъ проснулся и, хотя видѣніе сильно его беспокоило, не сказалъ о немъ никому, такъ какъ онъ былъ мудръ. — На другой день, когда всѣ сидѣли за столомъ, олень необыкновенной величины, съ пятью рогами на головѣ, съ передними ногами бѣлыми, какъ снѣгъ, промчавшись по улицамъ Рима, ворвался въ обѣденную залу. Это былъ Мерлинъ. Онъ опрокидываетъ со стола кушанье и посуду и затѣмъ, преклонивъ колѣна передъ императоромъ, говорить: «О чемъ задумался Юлій Цесарь? Ему хочется знать, что предвѣщаетъ его видѣніе; но оно будетъ изъяснено лишь дикимъ человѣкомъ». — И онъ снова пускается въ бѣгство, запертыя двери отворяются передъ нимъ чуднымъ образомъ, онъ ускользаетъ отъ погоди. — Императоръ сильно опечаленъ, велитъ объявить по всемъ областямъ Романіи, что кто приведетъ ему того оленя или дикаго человѣка, станетъ супругомъ его дочери и получитъ въ приданое полцарства. — Вмѣстѣ съ другими отправилась на поиски и Гризандоль-Advenable, какъ всегда переодѣтая мужчиной. Здѣсь собственно начинается тотъ эпизодъ, о которомъ мы упомянули выше.

Восемь дней блуждаетъ Гризандоль по лѣсамъ вокругъ Рима; на девятый чудный олень предсталъ передъ нею и проговорилъ человѣческимъ голосомъ: «Advenable, ты напрасно трудишься, ты не найдешь, кого ищешь. Послушай меня: купи свинины, недавно посоленной и приправленной перцемъ; припаси молока, меду и горячій хлѣбъ; возьми съ собой четырехъ товарищей и мальчика, чтобы вертѣлъ на вертелѣ мясо передъ огнемъ, который ты разведешь въ самой глухой части лѣса. Поставь тамъ столъ и на него всѣ снадобья, а сама оставайся въ засадѣ сторожить гостя». Гризандоль все исполнила по писаному, а сама спряталась

въ кусты. Вотъ, слышно, идетъ дикій человекъ, ударя палицей по деревьямъ; у него голыя ноги, волосы дыбомъ, лицо обросло, платье на немъ разорвано. Онъ принялся грѣться у огня; затѣмъ, вырвавъ мясо изъ рукъ мальчика, началъ пожирать его, макая куски мяса въ молоко и медъ. Такъ онъ сдѣлалъ и съ остальнымъ кушаньемъ и, насытившись, растянулся передъ огнемъ и заснулъ. Гризандоль и ея спутники улучили эту минуту, чтобы броситься къ нему и связать по рукамъ желѣзною цѣпью, удаливъ напередъ палицу, которую онъ напрасно ищетъ глазами. Гризандоль садитъ его на лошадь, сама помѣщается сзади и везетъ его по дорогѣ въ Римъ. Она хотѣла-бы заставить его говорить, но онъ презрительно смѣется: «Существо, отошедшее отъ своей настоящей природы», говорить онъ ей: «горькое, какъ сажа, сладкое, какъ медъ, самое обольстительное, самое лукавое существо въ свѣтѣ, надменное, какъ вепрь и леопардъ, язвительное, какъ слѣпень, ядовитая, какъ змѣя — я отвѣчу только императору».

Такъ онъ отвѣчаетъ ей всякій разъ, когда какая нибудь выходка съ его стороны побуждаетъ ее къ вопросу. Проѣзжая мимо одного аббатства, они видятъ толпу, ожидающую раздачи милостыни. Мерлинъ смѣется. На другой день они заходятъ въ монастырь, гдѣ въ числѣ прочихъ находился одинъ рыцарь съ своимъ конюшимъ. Въ то время, какъ первый дивится на дикаго человека, конюшій, стоявшій поодаль, вдругъ приближается къ рыцарю и даетъ ему пощечину. Ударивъ его, онъ удаляется въ смущеніи и слезахъ, но, возвратившись на свое мѣсто, становится веселъ по прежнему. Это повторяется три раза, и Мерлинъ всякій разъ смѣется. Рыцарь самъ не знаетъ, чѣмъ объяснить поступокъ своего конюшаго, который говорить, что его побуждала къ тому какая-то невѣдомая сила. Объяснить это можетъ только дикій человекъ — но Мерлинъ опять не даетъ объясненія.

Его привели къ императору, сняли цѣпи. Онъ говоритъ о себѣ, что христіанинъ, что мать зачала его, застигнутая ночью въ лѣсу дикимъ человекомъ (дублетъ къ демону-incubus Готфрида и de Bogon'a), и потомъ крестила. Онъ рассказываетъ императору содержаніе еге сна, о которомъ никто, кромѣ его, не зналъ, и затѣмъ толкуетъ его, извиняясь напередъ, если онъ отвростъ ему что-либо непріятное. Свинья означаетъ императрицу,

длинная щетина — платье, шлейфъ котораго она волочить по землѣ; золотой обручъ — царскій вѣнецъ; волчата — это царицны фрей-лвыны: не дѣвушки, а переодѣтые юноши, любовники императрицы. Сдѣлали испытаніе, послѣ чего виновные сожжены по приговору бароновъ.

Юлій Цесарь пытается Мерлина, почему онъ нѣсколько разъ смѣлся на дорогѣ въ Римъ. Въ первый разъ это было при мысли, что я попустилъ себя перехитрить женщинѣ; потому что Гризандоль не то, что вы думаете: нѣтъ во всемъ свѣтѣ такой красивой, умной дѣвушки (что впоследствии и оказывается). Женщины обманывали не разъ мудрыхъ мужей, причиняли гибель городамъ и царствамъ. Я говорю это не о ней въ особенности, а обо всемъ полѣ. — И онъ присоединяетъ еще нѣсколько подобныхъ соображеній въ стилѣ Морольфа.

Толпа, собравшаяся у монастыря за милостыней, не знала, что стоило бы ей покопать землю на нѣсколько футовъ, и находка клада сдѣлала-бы ее въ десять разъ богаче монаховъ. Оттого я и засмѣялся.

Въ третій разъ возбудила во мнѣ смѣхъ тайная причина, вызвавшая выходку конюшаго. Первая пощечина изображала гордость и самомнѣніе, которыя овладѣваютъ обогатившимся бѣднякомъ, побуждая его унижать тѣхъ, кто стоялъ выше его и притѣснять оставшихся бѣдными. Вторая относилась къ сярягѣ-ростовщику: сидя по горло въ своемъ богатствѣ, онъ зарится на тѣхъ, у кого есть земля и необходимость достать денегъ; онъ даетъ имъ въ займы и, въ случаѣ неустойки, отнимаетъ у нихъ ихъ наслѣдье. Третья пощечина относилась къ тѣмъ сварливымъ и завистливымъ людямъ, которые не переносятъ рядомъ съ собою людей болѣе богатыхъ и съ болѣшимъ вѣсомъ, чѣмъ они сами; взводятъ на нихъ напраслину и причиняютъ ихъ гибель.

Мы оставимъ здѣсь романиста, вдавагоса въ аллегорію, чтобы, воспользовавшись его рассказомъ и другими собранными данными, возстановить главныя очертанія мерлиновой легенды, которыя могли укрыться за множествомъ эпизодовъ и постороннихъ подробностей. Отношенія ея къ сказаніямъ объ Асмодеѣ-Китоврастѣ и Морольфѣ обнаружатся сами собою.

1. Мерлинъ—демоническая натура, сынъ демона ¹⁾, одаренный сверхъестественной мудростью и чародѣйской силой. То и другое обличаетъ его происхожденіе, равно какъ и тотъ странный обликъ, съ какимъ онъ является на свѣтъ (Асмодей-Китоврасъ; внѣшній видъ Морольфа).

2. Его ищутъ, стараются поймать, потому что въ немъ одною заключается средство, какъ завершить неудавшуюся постройку (Замокъ Вортигерна и *Chorea Gigantum*; Святая Святыхъ въ сказаніи объ Асмодеѣ-Китоврасѣ; неудавшаяся постройка храма въ греческомъ *Testamentum Solomonis*). Она состоится лишь въ томъ случаѣ, если ея основаніе помажутъ его кровью (шамиръ; кровь червяка въ средневѣковыхъ пересказахъ соломоновской легенды).

3. Его ловятъ у источника ²⁾ (озера, колодца), опивъ виномъ, и ведутъ связаннаго цѣпями (Асмодей-Китоврасъ). По дорогѣ разныя встрѣчи возбуждаютъ въ немъ загадочный смѣхъ, которому передъ лицемъ царя онъ даетъ мудрое объясненіе (Асмодей-Китоврасъ; состязаніе загадками между Соломономъ и Морольфомъ). Онъ смѣется а) при видѣ челоуѣка, покупающаго башмаки для далекаго странствованія (Асмодей-Китоврасъ, *Vita Merlini, de Bogon*, англійскій романъ); б) при видѣ бѣдняковъ, не знавшихъ, что подъ ними кладъ, который могъ-бы обогатить ихъ (Асмодей-Китоврасъ; *Vita Merlini, le roi Artus*); в) встрѣча съ похоронами и смѣхъ Мерлина о гореваніи мнимаго отца (*De Bogon*, англ. романъ) представляется намъ видоизмѣненіемъ мотива о плачѣ Асмодея-Китовраса при видѣ свадебной процессіи, если не считать этотъ разсказъ повтореніемъ того, что мальчикъ Мерлинъ открываетъ судьбу относительно его

¹⁾ См. съ легендой о зачатіи Мерлина чудесное рожденіе Саливанна въ санскритской Викрамачаритрѣ.

²⁾ *Glennie, Arthurian localities* (напеч. при III-мъ т. Мерлина, изд. *Wheatley* для *Early english Text-society*), стр. LXXIV. Это—постоянная черта въ легендахъ о Мерлинѣ; между тѣмъ «of no well or fountain, however, could I hear either with the name or a tradition of Merlin attached to it», говоритъ *Glennie*; а между тѣмъ вся его историческая теорія основана на локализациі имени Артура и Мерлина.

незаконнаго рожденія (у de Bogen'a и въ англійскомъ пересказѣ). d) О снѣхѣ Мерлина, по поводу открывающейся потомъ невѣрности царицы (Vita Merlini; le roi Artus и англ. романъ), говорилось вѣроятно въ концѣ путевыхъ приключеній: это представлялось удобной завязкой для слѣдовавшаго за тѣмъ разсказа о вѣроломствѣ царской жены и ея увозѣ, отвѣчавшаго подобному же эпизоду соломоновской легенды. Какъ выразился этотъ эпизодъ въ циклѣ сказаній о Мерлинѣ, мы увидимъ вскорѣ; пока укажемъ

4. на черты сходства между Мерлиномъ и Морольфомъ: какъ послѣдній, исполняя порученія Соломона, постоянно мѣняетъ свой образъ, переодѣвается, такъ и Мерлинъ въ услуженіи Утера и Артура. Но онъ сохранилъ болѣе демоническихкихъ чертъ, чѣмъ Морольфъ, оттого его превращенія чудеснаго, сверхъестественнаго характера; онъ неуловимъ, являясь поочередно въ образѣ угольщика и пастуха, старика слѣпца и хромага—и мальчика, рыцаря и слуги, ребенка и даже оленя (De Bogen, le roi Artus, англійскій Merlin). Романистъ въ этомъ отношеніи также неизчерпаемъ, какъ нѣмецкій пересказчикъ Морольфа.

Мы не можемъ оставить безъ нѣсколькихъ примѣчаній повѣсти о Гризандаѣ, побудившей насъ окончательно къ такому построенію всей легенды. P. Paris говоритъ о ней, что она не имѣетъ ничего общаго съ бретонскими преданіями, къ которымъ онъ продолжаетъ относить мерлиновскую сагу; самую повѣсть онъ считаетъ скорѣе оригиналомъ, чѣмъ подражаніемъ одного разсказа въ романѣ *Magques de Rome*, составляющемъ продолженіе сборника, извѣстнаго подъ заглавіемъ *Семи Мудрецовъ* ¹⁾. Гдѣ оригиналъ и гдѣ подражаніе—рѣшить мы не беремъ, такъ какъ не достаточно знакомы съ текстомъ *Magques de Rome* ²⁾. Тотъ же вопросъ былъ поднятъ въ другой разъ и рѣшенъ также аподиктически. Я говорю о появленіи Мерлина въ самомъ текстѣ *Семи Мудрецовъ*, въ его латинской редакціи и другихъ отъ нея пошедшихъ. Французскій пересказъ восходитъ по всей вѣроят-

¹⁾ P. Paris, l. c. II, 213.

²⁾ P. Paris, *Les Manuscrits français de la bibliothèque du roi*. I, 9 и слѣд.

ности еще къ XII-му вѣку ¹⁾), и вотъ та интересная новелла, въ которой выведенъ Мерлинъ ²⁾). У римскаго императора Ирода было семь мудрецовъ, истолковывавшихъ сны, за что они взимали по золотому (besant) съ каждаго, вопрошавшаго ихъ. Они сдѣлались оттого богаче самого императора, котораго посѣтила между тѣмъ страшная немочь: онъ становился слѣпымъ всякій разъ, какъ хотѣлъ выйти изъ воротъ города. Онъ требуетъ отъ своихъ мудрецовъ, чтобы тѣ объяснили ему причину столь непонятнаго явленія; гадалки требуютъ себѣ восьмидневнаго срока, по истеченіи котораго объявляютъ, что только дитя, рожденное безъ отца можетъ объяснить это. Исканіе Мерлина (Mellin, Merlin, въ нѣмецк. пересказахъ Merkelin, Merilianus, Marleg, въ текстѣ Келлера: Jesse), ссора мальчиковъ—все это рассказано, какъ въ романѣ. По дорогѣ ко двору Мерлинъ толкуетъ одному человѣку его сонъ, возвѣщавшій ему существованіе клада подъ его очагомъ. Императору онъ говоритъ, что подъ его кроватью въ землѣ находится котелъ съ кипящею водою, подъ нимъ семь огней, которые поддерживаютъ семь дьяволовъ. Дьяволы эти—ваши мудрецы; они стали богаче васъ, потому что взимаютъ по золотому со всякаго, кто приходитъ къ нимъ за совѣтомъ. За то, что вы попустили этотъ отвратительный обычай, вы лишились зрѣнія. По указанію Мерлина одного мудреца приводятъ за другимъ и отрубаютъ имъ головы: каждый разъ одинъ изъ огней погасалъ. Когда все сдѣлано, императоръ прозрѣлъ и можетъ спокойно выѣхать изъ Рима.

Индійскій оригиналъ семи мудрецовъ, предполагаемый Бенфеемъ Siddharati ³⁾), пока не найденъ, но за существованіе его

¹⁾ Ib., p. 45.

²⁾ Ib., p. 46 — 48.

³⁾ Benfey, Panchatantra. I, стр. 23. О литературѣ предмета см. кромѣ Dunlop-Liebrecht, Geschichte d. Prosadicht. и Loiseleur Deslongchamp, Essai sur les fables indiennes etc. (передъ текстомъ Roman des sept sages, изд. Leroux de Lincy), — предисловія къ изданіямъ Келлера (Li romans des sept sages и Dyokletianus Leben), Brunet и Montaiglon (Li romans de Dolopathos), Зенгельмана (Das Buch von den Sieben Weisen Meistern etc.), Carmoly (Paraboles de Sendabar) и въ особенности d'Ancona: Il libro dei sette savj di Roma (Pisa, Nistri, 1864), гдѣ напечатана также въ переводѣ Теза'ы статья Брок-

говорятъ древнія свидѣтельства и, косвеннымъ образомъ, переводы и передѣлки сказочнаго сборника въ персидской и арабской литературѣхъ (*Sindibâd-nâme*, *Kitâb-es Sindbâd*), заимствовавшихъ обыкновенно матерьялъ своихъ повѣстей изъ Индіи. Въ XI-омъ вѣкѣ сборникъ былъ переведенъ на греческій языкъ (*Syntipas*), въ XII—XIII-омъ на еврейскій (*Mischlè Sendabar*); древнихъ латинскихъ переводовъ предполагается нѣсколько. Hebers, авторъ французскаго *Dolopathos*'а, указываетъ, какъ на свой оригиналъ, на сказаніе какого то *dans Jehans*, монаха de Haute Selve (или Haute-Seille). Оно было недавно открыто Муссафией, хотя безъ имени автора; Gödeke полагаетъ, что это не текстъ *dans Jehans*, а только прозаическое переложеніе его стихотворнаго труда. Другой латинской редакціей пользовался Johannes Junior въ своей *Scala coeli* (первой половины XIV в.) и рукописная *Summa recreatorum*; о существованіи третьей, такъ называемой *versio italica*, заставляютъ заключать нѣкоторыя особенности позднѣйшихъ итальянскихъ передѣлокъ. Извѣстенъ, наконецъ, армянскій пересказъ и есть указаніе на существованіе древняго сирійскаго, не говоря уже о множествѣ переводовъ и подражаній, безъ которыхъ не обошлась ни одна новѣйшая литература. Говорятъ, что кромѣ Библии никакая другая книга не поспоритъ съ Исторіей Семи Мудрецовъ въ количествѣ переводовъ на другіе языки. Эта популярность и извѣстные намъ приемы средневѣковаго литератора, не стѣснявшагося требованіемъ точно воспроизвести лежавшій передъ нимъ текстъ, объясняютъ то богатое разнообразіе, какое отличаетъ одинъ вульгарный пересказъ Исторіи отъ другаго. Не только мѣнялись имена дѣйствующихъ лицъ, подробности и мѣсто новеллъ, но и вводились новые рассказы, заимствованные

гауза, составляющая библиографическую рѣдкость: о семи мудрецахъ въ Туте-намэ Нахшеби.— Съ тѣхъ поръ новыя изслѣдованія Муссаеи (*Ueber die Quelle des altfranzösischen Dolopathos*, 1864; *Beiträge zur Literatur der sieben Weisen Meister*, 1868), Gödeke (въ *Orient und Occident*. III, 3, г. 1866: *Liber de septem sapientibus*) и Comparetti (*Ricerche intorno al libro di Sindibâd*, 1869) пролили много свѣта на спорный вопросъ объ источникахъ и о взаимномъ отношеніи дошедшихъ до насъ редакцій сказанія. Въ особенности это можно сказать о замѣчательномъ изслѣдованіи Comparetti. См. также: Landau, *Die Quellen des Decamerone*. Wien, 1869.

изъ другихъ источниковъ, не имѣвшихъ ничего общаго съ Исторіей Семи Мудрецовъ, отъ которой оставалась не тронутой одна рамка дѣйствія. Все это понятно и совершенно въ стилѣ средневѣковаго литературнаго ремесла; но съ другой стороны мы едва ли въ правѣ заключать всякій разъ, какъ въ одной изъ европейскихъ редакцій попадется рассказъ, не встрѣчающійся въ восточныхъ текстахъ, что здѣсь пересказчикъ заимствовался изъ другаго источника. Вѣдь мы можемъ только говорить о знакомыхъ намъ текстахъ, а ихъ извѣстно не много, санскритскаго подлинника мы вовсе не знаемъ. Легко предположить, что рассказъ, который мы считаемъ теперь за чуждый подлинному сказанію, за внесенный въ него позднѣе, существовалъ въ какой нибудь древней восточной рецензій, которая, можетъ быть, еще найдется. Встрѣчаясь съ повѣстью о Мерлинѣ въ латинскомъ и французско-итальянскихъ пересказахъ Семи Мудрецовъ, изслѣдователи ставили вопросъ такимъ образомъ: въ восточныхъ редакціяхъ, на сколько очей намъ извѣстны, Мерлина нѣтъ и нѣтъ ничего отвѣчающаго повѣсти *Historia Septem Sapientum*; съ другой стороны образъ Мерлина принадлежитъ кельтской сагѣ, развивается въ особомъ романтическомъ циклѣ. Слѣдствие выходило одно: имя и легенда Мерлина перенесены въ Исторію изъ романа. Такъ думаютъ Р. Paris ¹⁾, d'Ancona ²⁾ и, если я не ошибаюсь, большинство изслѣдователей. Но во 1-хъ, если старо французская редакція Семи Мудрецовъ принадлежитъ еще къ XII-му вѣку, то въ этомъ же вѣкѣ начинается слагаться и романтическая легенда о Мерлинѣ у Готфрида, у de Voron'a и др.; она тотчасъ получила мѣстный, очень опредѣленный колоритъ; приверженцы кельтской теоріи идутъ далѣе, полагая ее искони принадлежащей специально бретонскому преданію. Тѣмъ хуже для вопроса: мы съ трудомъ представляемъ себѣ, чтобы образъ, обставленный столь опредѣленными отношеніями, который только что опозитизировалъ романъ, могъ такъ быстро опуститься до безцвѣтной роли, въ какой Мерлинъ является въ Семи Мудрецахъ, гдѣ совопросникомъ его выставленъ

¹⁾ Р. Paris, *Les romans de la Table ronde*. II, p. 45.

²⁾ D'Ancona, *Il libro dei Sette Savj di Roma*. Pisa, Nistri 1864, p. XXIII и 118.

какой то небывалый императоръ. Естественноъ было бы предположить обратный переходъ. Во 2-хъ аргументъ, что повѣсть о Мерлинѣ не нашлась въ извѣстныхъ намъ восточныхъ текстахъ Семи Мудрецовъ, не можетъ быть принята серьезно. Если бы нашлся такой текстъ съ повѣстью, отвѣчающей западному разсказу о Мерлинѣ, пришлось бы оставить гипотезу, по которой послѣдній внесенъ позднѣе изъ бретонскихъ сказаній. Мы еще можемъ надѣяться, что такая находка будетъ сдѣлана: уже Беллеръ сравнивалъ новеллу о Семи Мудрецахъ съ разсказомъ о царѣ Baladh въ Калилѣ и Димнѣ¹⁾. Въ 3-хъ все наше изслѣдованіе о распространеніи соломоновскаго цикла, неоспоримыя черты сходства раскрытыя нами между Мерлиномъ съ одной стороны и Асмодемъ - Китоврасомъ и Морольфомъ съ другой, утверждаютъ насъ въ мысли, что оригиналъ этихъ типовъ былъ восточный,

¹⁾ Keller, *Li romans des sept sages*, p. 128 и стр. СХСVII — ССI введения; *Kalila und Dimna, verdeutscht v. Philipp Wolf*, 2-г Theil, 10-я Buch: Paddh, Baladh und Iracht. Царю Baladh снятся ночью восемь страшныхъ сновъ. Спрошенные имъ брахманы говорятъ ему, что дурное предзнаменованіе можетъ быть устранено только въ томъ случаѣ, если онъ согласится пожертвовать жизнью самыхъ близкихъ ему существъ: жены и сына, племянника и визиря Paddh'a и др., наконецъ мудреца Кебаріjun'a. Ихъ кровью надо наполнить цистерну, въ которой брахманы и омоютъ царя. Въ Baladh'ѣ это предложеніе возбуждаетъ сильную нравственную борьбу, онъ не можетъ ни на что рѣшиться, становится грустенъ и молчаливъ. Царица приступаетъ къ нему съ разспросами и, допытавшись тайны, совѣтуетъ ему обратиться къ мудрому Кебаріjun'у, который толкуетъ ему содержаніе сновъ, не предвѣщавшихъ ничего ужаснаго. Они такъ и сбываются. Такимъ образомъ обнаружены козни брахмановъ, и царь велитъ казнить ихъ. Замѣтимъ еще содержаніе перваго сна: царь видѣлъ двухъ красныхъ рыбъ, стоявшихъ на своихъ хвостахъ—это напоминаетъ драконовъ Мерлина, какъ съ другой стороны брахмановъ, требующихъ крови мудраго Кебаріjun'a, мы узнаемъ въ снахъ, требующихъ крови Мерлина. См. впрочемъ объ этомъ сказаніи у Бенфея, *Pantschatantra*. I, §§ 225 и 226, гдѣ указаны и его источники: считая его буддистскимъ и даже принадлежавшимъ къ первоначальному тексту Панчатантры, Бенфей не находитъ возможнымъ отнести его къ составу индѣйскаго Siddharati, на томъ основаніи, что разсказъ этотъ еще не встрѣтился ни въ одной восточной редакціи Семи Мудрецовъ и появляется лишь въ западныхъ.

распространившійся путемъ апокрифа и ереси, образуя наслоенія новыхъ повѣстей и цѣлый циклъ романовъ. Легко предположить, что изъ того же апокрифическаго источника, хорошо знакомаго средневѣковому грамотѣю, повѣсть о Мерлинѣ проникла и въ составъ Семи Мудрецовъ, если не предпочесть мнѣніе, выраженное нами выше, что пересказчикъ могъ найти ее уже въ какой нибудь неизвѣстной намъ восточной рецензій сборника. Такимъ образомъ мы приходимъ къ выводу Holtzmann'a, высказанному случайно, что Мерлинъ найденъ былъ въ какой нибудь восточной книгѣ и лишь впоследствии получилъ право бретонскаго гражданства ¹⁾: P. Paris самъ недалеко отъ этого взгляда. «Какъ отличать здѣсь изобрѣтеніе отъ подражанія?» спрашиваетъ онъ, сравнивая Мерлина въ романѣ и въ Семи Мудрецахъ. «Бретонскіе пѣвцы и рассказчики почерпали ли изъ восточныхъ источниковъ? Или, наоборотъ, восточные авторы книги о Sendebad'ѣ (?!), или только авторъ романа о Семи Мудрецахъ (разумеется французскій или латинскій текстъ) обогатилъ свой текстъ армориканской легендой (!)? Не берясь разрѣшить вопросъ скажу только, что если эта часть книги о Мерлинѣ и заимствована изъ восточныхъ сказаній, она ничуть не противорѣчитъ предположенію, что Мерлинъ дѣйствительно существовалъ въ Нортумберландѣ и былъ сюжетомъ чисто національныхъ легендъ ²⁾. Такъ далеко можетъ зайти ослѣпленіе какой нибудь излюбленной научной гипотезой.

Сравненіе Мерлина съ Асмодеемъ-Китоврасомъ и типомъ Морольфа показало намъ, что легенда о Мерлинѣ арханглическіе нѣмецкой поэмы и ближе къ талмудическо-славянскимъ сказаніямъ, чѣмъ къ Морольфу. Въ ней напр. вовсе нѣтъ того комическаго, площаднаго элемента, которымъ нѣмецкій пересказчикъ такъ щедро одарилъ своего героя. Мерлинъ серьезнѣе, строже, но и въ немъ демоническая злоба поступилась своимъ враждебнымъ характеромъ, чтобы служить лучшимъ цѣлямъ. Онъ находится въ исключитель-

¹⁾ Holtzmann, Artus, в Germania. XII, p. 267: «Merlin den man in einem orientalischen Buche gefunden und zum Nationalbriten adoptiert hatte».

²⁾ P. Paris, Les romans de la Table ronde. II, 48—9.

но дружественныхъ отношеніяхъ съ Утеромъ и Артуромъ; если о немъ рассказывалось когда нибудь, что онъ похитилъ жену царя, замѣнившего въ этомъ сказаніи библейскаго Соломона—я разумѣю Артура,—то въ позднѣйшемъ представленіи это должно было измѣниться, согласно съ новой постановкой типа, и жену увозилъ кто нибудь другой. Однимъ изъ любимѣйшихъ образовъ романовъ Бруглаго Стола была вѣтринная, влюбчивая супруга короля Артура—Жиневра (Genevra, Genièvre, Ganièvre, Ginovër, Gwennhwyvar, Gwennivar, Gwennivar, Ganoga, Vanoga, Wander). Она—невѣрная жена по преимуществу, вѣчно обманывающая мужа; ее постоянно кто нибудь увозить. Въ Исторіи Готфрида ¹⁾ ее похищаетъ племянникъ Артура, Modred, овладѣвающій сверхъ того престоломъ дяди. Holzmann замѣчаетъ по этому поводу, что, сообщая эти свѣдѣнія, Готфридъ ссылается особенно на чужую книгу, служившую ему источникомъ; ясно, что рассказъ не могъ быть національнымъ преданіемъ ²⁾. Въ романѣ Chrestien de Troies: Li romans del chevalier de la Charrette и въ прозаическомъ Ланцелотѣ, приписываемомъ современнику его Gautier Mar'у (Walter Mapes, XII в.), ³⁾ ее похищаетъ Meleagant, сынъ Bademagut'a ⁴⁾; въ Percival'ѣ Guiot, которому слѣдовалъ Wolfram von Eschenbach, волшебникъ Klingschor; въ Lanzelet'ѣ Zatzikhofen'a или его французскомъ оригиналѣ—Валеринъ. Но самымъ постояннымъ любовникомъ и похитителемъ Жиневры былъ Ланцелотъ. Его имя и легенда, не отвѣчавшія кельтской фонологіи и кельтскимъ сказаніямъ, долгое время давали покоя кельтологамъ, преслѣдовавшимъ свою любимую идею. Приходилось отказаться отъ него и пожалуй согласиться съ Paulin Paris'омъ, что романъ Ланцелота чисто французскаго изобрѣтенія ⁵⁾.

¹⁾ Hist. Reg. Brit., l. X, c. 13 и l. XI, c. 1.

²⁾ L. XI, c. 1: «De hoc quidem, consul Auguste, Gaufridus Monumetensis tacebit. Sed ut in britannico praefato sermone invenit, et a Gualtero Oxinefordensi in multis historiis peritissimo viro audivit, vili licet stylo, breviter tamen propalabit». Сл. Holzmann, Artus, въ Germania. XII, стр. 266.

³⁾ J. Grimm, Kleinere Schriften. III, 29, отрицаетъ это авторство.

⁴⁾ См. Holland, Chrestien von Troies, eine literaturgeschichtliche Untersuchung. Tübingen, Fues, 1854, стр. 105—147.

⁵⁾ P. Paris, Les manuscrits français, I, 177; Arthur, a short sketch of his life and history in english verse, ed. by F. J. Furnivall

Но открытіе Вильмаркэ ¹⁾ вывело ихъ изъ затрудненія. Имя Lancelot пишутъ и писали такъ по ошибкѣ, спавая съ именемъ предшествующій ему членъ: l'Anselot. Такъ напр. читается въ романѣ d'Ogier: Nest mie de la fable Anselot ne Tristan ²⁾. А ancelot не что иное, какъ ѹменьшительное отъ ancel—слуга, служитель, какъ отъ boissel-boisselot, Michel-Michelot и т. п. Вмѣстѣ съ тѣмъ это переводъ кельтскаго Mael—serviteur, domestic, man of duty; такъ называется одно лицо въ древнихъ кельтскихъ преданіяхъ, откуда французскіе романы заимствовали вмѣстѣ съ названіемъ героя и его легенду. Такимъ образомъ гипотеза спасена—но здѣсь именно и начинаются затрудненія. Все, что говорится о Mael'ѣ (Malgo, Maglocunus) у бардовъ VI и слѣдующихъ вѣковъ, въ триадахъ, въ Epistola Gildae, наконецъ у Неннія и Готфрида, частью не имѣетъ никакого отношенія къ Ланселоту, кромѣ предполагаемаго тождества имени, или не заслуживаетъ вниманія, пока не устранены справедливыя подозрѣнія ученыхъ относительно воображаемой древности триадъ и стихотвореній, приписываемыхъ старымъ бардамъ. Что источниками подобнаго характера надо пользоваться осторожно—съ этимъ согласны даже такіе заинтересованные специалисты, какъ San Marte ³⁾. Ближайшее затѣмъ свидѣтельство о Mael'ѣ находится въ Vita Sancti Gildae, написанной Caradoc'омъ изъ Lancarvan ⁴⁾. Mael (Melvas)

(изданіе Early english Text-society), изд. 2-е, 1869 г., предисловія стр. V—VI: «the love of Guinevere for Lancelot was introduced by the French-writing english romancers of the Lionheart's time (so far as I know) into the Arthur tales».

¹⁾ Hersart de la Villemarqué, Les romans de la Table ronde et les contes des anciens bretons. Paris, Didier 1860, с. III: Lancelot et Genièvre. Сл. Glennie, Arthurian localities LIV—V (вмѣсто предисловія къ III-й части Мерлина, изд. Wheatley для Early english Text-society).

²⁾ Къ этому мы можемъ присоединить еще слѣдующее мѣсто изъ романа: Le chevalier au Cygne (ed. de Reiffenberg), v. 769: Ains telle ne trouva Anselot le guéroier.

³⁾ См. San Marte, Beiträge zur bretonischen und celtisch-germanischen Heldensage. Quedlinburg, Basse 1847, с. III: Lancelot vom See, особенно стр. 96.

⁴⁾ San Marte, Nennius und Gildas. Berlin, Rose 1844, стр. 116—124 и предисловіе.

царить въ Коммерсетширѣ (in aestiva regione), гдѣ его осаждаетъ Артуръ. «Obsessa est itaque ab Arturo tyranno cum innumerabili multitudine propter Guennuvar uxorem suam violatam et raptam a praedicto iniquo rege, et ibi ductam, propter refugium inviolati loci, propter inundationes arundineti ac fluminis et paludis, causa tutelae. Quaesiverat rex rebellis reginam per unius anni circulum, audivit tandem illam remanentem. Illico commovit exercitus totius Cornubiae et Dibveniae; paratum est bellum inter inimicos ¹⁾. Hoc viso, abbas Glastoniae, comitante clero et Gilda sapiente, intravit medias acies, consuluit Melvas regi suo pacifice ut redderet raptam; reddita ergo fuit, quae reddenda fuerat, per pacem et benivolentiam» ²⁾. Вильмаркэ и Сан-Марте относятъ Карадока къ XII-му вѣку, дѣлая его современникомъ Готфрида; Сан-Марте съ оговоркой, что сообщаемая имъ легенда древнѣе Карадока а, стало быть, самаго древняго романа о Ланцелотѣ ³⁾. Последнее предположеніе сдѣлано единственно въ виду теоріи и ни на чемъ не основано. Мы скорѣе согласны съ Holtzmann'омъ: «что Vita древнѣе Готфрида и написана еще въ XII вѣкѣ—это предположеніе совершенно произвольное. Она позднѣе прозаическаго романа, въ которомъ увозъ царицы рассказанъ въ существенно тѣхъ же чертахъ» ⁴⁾.

И здѣсь, стало быть, какъ въ вопросѣ о *tabinogion*, древнѣйшими оказались не кельтскія редакціи, а французскія, изъ которыхъ первыя заимствовали. Послѣ этого и происхожденіе ихъ нельзя искать въ тѣсныхъ границахъ кельтской народности. — Рассказъ барда XIV-го в., Daviz ap Gwillim, о похищеніи Mael'емъ Артуровой жены мы приводимъ только для полноты: онъ позднѣе романовъ и къ нему еще въ большей мѣрѣ можетъ быть приложено сказанное о біографіи Гильды. По этому рассказу молодой Mael узнаетъ, что любимая имъ Gwenhwyuar должна гулять въ лѣсу, сбрасываетъ съ себя платье и, устроивъ себѣ понасъ изъ листьевъ, сторожить ее въ этомъ видѣ, спрятавшись въ кустар-

¹⁾ Ib., § 10.

²⁾ § 11.

³⁾ San Marte, Beiträge etc. 98—9.

⁴⁾ Holtzmann, Artus, l. c., стр. 281—2.

никъ. Онъ похищаетъ ее и уноситъ въ свое царство, тогда какъ дамы, сопровождавшія царицу, бѣгутъ въ страхѣ отъ воображаемаго сатира ¹⁾).

Такимъ образомъ Ланцелотъ или Анцелотъ снова ускользнулъ изъ рукъ кельтологовъ, и мы можемъ спросить его, почему онъ такъ названъ? Въ романѣ о немъ нѣтъ ничего, чтобъ отвѣчалъ его необъяснимому прозвищу: слуга, служитель; развѣ понимать это опредѣленіе въ болѣе широкомъ смыслѣ: раба, плѣнника? Онъ въ самомъ дѣлѣ въ плѣну у Meleagant'a, откуда его освобождаетъ сначала жена сторожа, въ другой разъ царица (Готье Мапъ); французскій романъ, обработанный Ульрихомъ von Zatzikhofen, обстоятельно рассказываетъ, какъ онъ томился въ неволѣ у Limer'a и Mabuz'a. — Мерлинъ лучше отвѣчаетъ тому и другому значенію слова: онъ плѣнникъ, котораго приводятъ насильно, въ узакъ; затѣмъ онъ становится дѣйствительно слугою, помощникомъ царя. Анцелотъ, похищающій жену Артура—не есть-ли это плѣнникъ Мерлинъ, вымещающій за свое долгое рабство, какъ Кито-врасъ и Асмодей въ соломоновскомъ сказаніи? Если образы и легенды теперь раздѣлились, то причину тому мы уже указали въ постоянно дружелюбныхъ отношеніяхъ Мерлина къ Артуру, какъ представляетъ ихъ себѣ романъ. Мерлина и Ланцелота заставляютъ еще сблизить между собой ихъ общія связи съ Вивьной: какъ она обольстила своей красотой Мерлина и, вывѣдавъ у него тайну его чаръ, пользуется ими, чтобъ приковать его къ себѣ на вѣки, такъ она уводитъ молодаго Ланцелота, чтобъ воспитать его въ царствѣ фей. Замѣтимъ, наконецъ, что въ циклическихъ обработкахъ сказаній Круглаго Стола Ланцелотъ обыкновенно слѣдуетъ за Мерлиномъ и что, наоборотъ, краткое изложеніе послѣдняго романа служитъ нерѣдко введеніемъ къ отдѣльнымъ редакціямъ романа о Ланцелотѣ ²⁾.

¹⁾ San Marte, Beiträge, стр. 95—6.

²⁾ Moland, Origines littéraires de la France, стр. 16 и 41 прим. Сл. P. Paris, Manuscrits français de la bibl. du roi. I, 125 (рѣс. № 6770: Saint Graal, Merlin, Lancelot), 129 (рѣс. № 6772: та же послѣдовательность), 145 (№ 6782: idem); II, стр. 365 (№ 6965).

Видѣтъ съ Ланцелотомъ романы Круглаго Стола часто упоминають о Cliget (Cliges, Clies, Eliges, Elies, Elis). Такъ въ *Tor-noiement Antéchrist, Huon'a de Mery*:

....Cliges et Lancelot
Et tuit li enfant au roi Lot.

.....
Cliges, Yvain et Lancelos,
Qui moult orent et pris et los,

и въ провансальскомъ романѣ о Jaufre:

Aqui fon monseiner Galvans,
Lancelos del Lac et Tristans
E'l pros Ivans e'l natural
Erecs e Quexs, lo senescals, -
Persavals e Calogranans,
Cliges, us cavaliers presans.

И съ другими лицами романовъ Круглаго Стола онъ сопоставляется часто. Такъ съ Персевалемъ; его любовь къ Фенисѣ напоминаетъ анонимному труверу нѣжныя отношенія Тристана и Изольды. Онъ вообще тѣсно связанъ со всеѣмъ этимъ романтическимъ родомъ и съ семействомъ Артура: его мать—*Sore d'Amors*—племянница Артура, сестра *Gauvain'a*; отецъ Александръ—сынъ императора, царящаго въ Константинополѣ и Греціи. Устраненный отъ престола дядей своимъ *Alis'омъ*¹⁾, *Cliget* сопровождаетъ его въ Германію, гдѣ *Alis* сватается за дочь нѣмецкаго императора, *Фенису* (*Fenice*). *Cliget* и *Fenice* страстно влюбляются другъ въ друга; послѣдняя повѣряетъ тайну нянькѣ—*Tessale*; та совѣтуетъ своей питомицѣ не противиться свадьбѣ, а съ своей стороны обѣщаетъ помѣшать совершенію брака волшебнымъ напиткомъ, который слѣдовало поднести мужу. Пока молодые ѣдутъ въ Аѳины, *Cliget* удаляется ко двору короля Артура; но ни блестящіе подвиги, ни далекія странствія не могутъ заглушить въ немъ любви къ Фенисѣ, и его снова тянетъ въ Грецію, посмотрѣть на

¹⁾ Т. е. вѣроятно *Alexius*. Во франц. романѣ *Jourdain de Blavies*, вѣроятно византійскаго источника, такъ названъ сынъ константинопольскаго императора.

нее. Принятый съ большими почестями при дворѣ дяди, онъ успѣваетъ открыться Фенисѣ, и оба составляютъ планъ къ побѣгу. Тессала должна изготовить зелье, принявъ которое, Фениса заболѣетъ и станетъ точно мертвая; ее похоронятъ, и тогда Cliget съ помощью вѣрнаго своего слуги Jean похититъ ее и увезетъ въ Германію. Фениса такъ и поступаетъ; обманъ удастся¹⁾, не смотря на внимательство трехъ докторовъ изъ Салерно, которые наливаютъ ей на руку расплавленный свинецъ, чтобъ удостовѣриться въ ея смерти. Cliget увозитъ ночью мнимо-умершую, которую Тессала снова приводитъ въ себя и заживляетъ ея раны. По прошествіи двухъ лѣтъ Alis открываетъ убѣжище любовниковъ, еще не успѣвшихъ выбраться изъ Греціи; они бѣгутъ въ Англію искать помощи у короля Артура; готовится борьба, когда приходитъ вѣсть о смерти Алиса, и Cliget возвращается съ Фенисой, чтобы вступить во владѣніе дѣдовскимъ царствомъ.

Такъ разсказываетъ Chrestien de Troies въ своемъ *Contes de Cliget*²⁾. Подробности романа напоминаютъ легенды о Тристанѣ и Изольдѣ, о Ланцелотѣ и Жиневрѣ, но еще болѣе знакомую намъ апокрифическую повѣсть объ увозѣ Соломоновой жены³⁾. Это

¹⁾ Относящіяся сюда стихи провансальскаго романа *Flamensa* (*L'autre comtava de Feniza Con transir la fes sa noirissa*) доказываютъ, что романъ былъ извѣстенъ трубадурамъ. См. Paul Meyer, *Le roman de Flamensa*, vv. 669—70, стр. 21 и прим. 7 на стр. 284 — 5 (гдѣ приведено соответствующее мѣсто изъ романа *Jaufre*).

²⁾ *Hist. litteraire de la France*. XV, 209—21, и Holland, *Chrestien von Troies*. Tübingen, Fues 1854, с. III. *Li contes de Cliget*, стр. 43—63, откуда мы заимствовали вѣсть съ содержаніемъ романа многія изъ указаний нашего текста.

³⁾ Если въ романѣ, содержаніе котораго мы передали, Cliget играетъ роль Китовраса, а стало быть перваго Морольфа въ предполагаемомъ древнѣйшемъ содержаніи его саги, то въ англійской балладѣ *Sir Cleges* (Henry Weber, *Metrical romances*. I, Edinb. 1810. 8^o, стр. 329—53, и *The british bibliographer*, by Sir Egerton Brydges and Joseph Haslewood, 1810—1814, 1 v., s. 17—19) онъ — комическое лицо, напоминающее втораго Морольфа и его шутовскія выходки при дворѣ Соломона. Эта параллель многозначительно протягивается и на Мерлина, потому что и Cleges приводится въ связь съ королемъ Утеромъ. Онъ хочетъ поднести послѣднему подарокъ, но привратникъ и управитель дома допускаютъ его къ королю лишь подъ условіемъ, что онъ подѣлится съ ними наградою, какую за то полу-

убѣждаетъ насъ, что и источникъ сказанія о Ланцелотѣ и Тристанѣ слѣдуетъ искать въ томъ же направленіи: Cliget не даромъ дѣлается императоромъ Царьграда и Греціи:

Un nouvel conte recommence
D'un vallet, qui en Gresse fu ¹⁾.

Онъ даже зовется грекомъ:

Do sprach der Kriecher Clas ²⁾.

Въ этомъ смыслѣ я снова принимаю толкованіе Fr. Michel'я, въслѣдствіи оставленное имъ, что Tessale имѣетъ отношеніе къ Фессалии, Фессалийская волшебница ³⁾. Подъ Греціей надо разумѣть Византію, а за нею стояло сказочное богатство Востока. Эпизодъ о мнимой смерти Фенисы—напомнилъ Holland'у рассказы Харитона Афродисійскаго: *Περὶ Χαίρεχιν καὶ Καλιρρόην ἐρωτικὰ διηγήματα* (I, 6), и Бсенофонта: *Ἐφεσιακὰ κατὰ Ἀνθίαν καὶ Ἀζλοκόμην* (III, 5—7), которыми съ лихвой воспользовались итальянскіе новеллисты и Шекспиръ въ Ромео и Юлія ⁴⁾. Но это сближеніе не единственное. «Во французской литературѣ встрѣчается много рассказовъ, въ которыхъ нельзя не признать стиль греческаго романа или обработку романтическихъ сюжетовъ изъ греческаго міра», говорить Гервинусъ ⁵⁾; «такъ напр. въ романѣ о Раймондѣ du Bousquet, въ легендарномъ сборникѣ Bernard'a, въ Floire et Blanceflor ⁶⁾, въ Guillaume d'Engleterre Chrestien'a de Troies, въ Parthe-

чить. Cliges просить себя въ награду двѣнадцать ударовъ палкой, которыми и дѣлится по уговору (См. Holland, Chrestien von Troies, стр. 62—63 и Dunlop-Liebrecht, 257 и прим. 330 b. Сл. Dit du Buffet въ Hist. litter. de la France. XXIII, стр. 213).—Сближеніе Cliges'a съ Морольфомъ и Мерлиномъ дѣлаетъ вѣроятной связь романа и баллады, на которую указывали уже Francisque Michel (Roman de la Violette LXI—LXII) и Grässe (Sagenkreise, стр. 251), и которую отрицалъ Holland.—О Мерлинѣ въ роли 2-го Морольфа см. стр. 89, прим. 1.

¹⁾ Holland, ib., стр. 48, изъ вводныхъ стиховъ романа.

²⁾ V. d. Hagen, Minnesinger. IV, стр. 197, прим. 8; Parzival, 334, 11.

³⁾ Holland, ib., стр. 52.

⁴⁾ Holland, ib., стр. 57; Dunlop-Liebrecht, стр. 24—26, 269 и слѣд.; Simrock, Quellen des Shakspeare, 2-е изд. 77—93.

⁵⁾ Gervinus: Gesch. d. deutschen Dichtung. I, s. 272.

⁶⁾ Интересный итальянскій пересказъ этого романа изданъ былъ

поренъ и родственномъ ему Florigmond, который и написанъ былъ по французски природнымъ грекомъ (1188)». Прибавимъ къ этому Jourdain de Blaivies, оригиналомъ котораго Гофманъ считаетъ византийскую повѣсть объ Аполлоніи Тирскомъ¹⁾. Но византийцы съ своей стороны были большею частью лишь посредниками, пересказчиками восточныхъ повѣстей; торговыя сношенія, крестовые походы были путями распространенія; къ нимъ мы присоединили еще еретическую пропаганду и широкое вліяніе апокрифической литературы. Пути эти должны были коснуться прежде всего южно-европейскаго побережья, Италіи и Прованса. Не раздѣляя всёхъ мнѣній Форіаля, мы тѣмъ менѣе склонны раздѣлять то общее отверженіе, съ какимъ современная европейская наука относится къ его гипотезѣ о первенствѣ провансальскаго романа передъ французскимъ. Цимъ Карла Великаго и его феодальныхъ паладиновъ былъ слишкомъ далекъ отъ провансальцевъ, и они могли принять его лишь изъ вторыхъ рукъ, въ обработкѣ съверныхъ труверовъ. Но Мерлина и Ланцелота, Тристана и Cliget имъ нечего было искать въ далекихъ преданіяхъ кельтовъ, когда источники легендъ и, можетъ быть, самыхъ названій были у нихъ подъ руками, въ восточно-византийскихъ пересказахъ. Мы видѣли, что авторъ романа о Jaufré знаетъ Cliget; Тассо называетъ трубадура Arnald Daniel авторомъ романа о Ланцелотѣ²⁾; свидѣтельство къ сожалѣнію слишкомъ позднее, чтобъ на немъ можно было основаться; но еще Данте приписывалъ тому же трубадуру prose di romanzi (Purg. XXVI, 118), а названіе gran maestro d'amor, которое даетъ ему Петрарка (Trionfo d'Amore IV, 40), необъяснимое изъ лирическихъ стихотвореній Даніаля, получаетъ смыслъ, если допустить, что еще въ XIV в. онъ считался авторомъ Ланцелота. Такъ заключаетъ Диез³⁾, и ничто не мѣшаетъ предпо-

недавно д'Анконой: La leggenda della Reina Rosana e di Rosana sua figliuola. Livorno, Vigo 1871 (153 экземпляра).

¹⁾ Hofmann, Ueber Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf (въ Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und histor. Classe der k. b. Ak. d. Wiss. zu München 1871, Heft IV).

²⁾ T. Tasso: Discorsi del poema eroico, p. 46: «Arnaldo Daniello, il quale scrisse di Lancilotto».

³⁾ Diez, Die Poesie der Troubadours, стр. 210—212; Gaston Paris,

ложить, что Данте могъ имѣть подъ руками провансальскій текстъ романа и читалъ его самъ, прежде чѣмъ дать въ руки Франческѣ и Паоло, въ известномъ эпизодѣ Ада:

Noi leggevamo un giorno per diletto
Di Lancelotto, come amor lo strinse.

(Inf. v. 127 — 128).

VIII.

Даккини и царица Савская.

Мы собственно окончили съ сюжетомъ, выраженнымъ заглавіемъ нашей книги: Соломонъ и Битоврасъ. Отъ легенды до легенды Соломонъ прошелъ передъ нами съ своими демоническими противниками: Асмодеемъ, Битоврасомъ и Морольфомъ, которые мѣнялись сообразно съ стилемъ самого разсказа, принужденнаго служить самымъ разнообразнымъ цѣлямъ. Въ романѣ объ Артурѣ и Мерлинѣ мы почти потеряли всякую связь съ разсказомъ, отъ котораго отправилось сравненіе, и послѣдняя историческая нить выпала изъ рукъ: не только преобразился еще разъ противникъ Соломона, но самъ Соломонъ замѣненъ какимъ-то невѣдомымъ царемъ Артуромъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ задача еще не кончена, потому что мы поставили ее нѣсколько шире. Связавъ происхожденіе соломонскихъ сказаній съ цикломъ индѣйской Викрамачаритры, мы тѣмъ самымъ наложили на себя обязанность разсмотрѣть въ этой же связи, не отразилось-ли въ первыхъ послѣдній эпизодъ второй? Я полагаю, что разсказу Арджи Борджи о сношеніяхъ Викрамачаритры съ Даккини отвѣчаетъ въ легендѣ Соломона повѣсть о царицѣ Савской. Я постараюсь быть краткимъ въ моихъ сближеніяхъ, тѣмъ болѣе, что недостаточность матеріала, которымъ я могу располагать, обязываетъ къ подобной краткости.

Dākinī, Śākinī, Yoginī въ представленіяхъ буддистовъ — демоническія женскія существа, одаренныя высокою мудростью, но грознаго характера. Какъ вѣдьмы средневѣковыхъ повѣрій, онѣ носятся и пляшутъ въ воздухѣ въ ночную пору, либо пребываютъ на погостахъ, гдѣ питаются человѣческимъ мясомъ и, оживляя покойниковъ, тѣшатся съ ними земною любовью¹⁾. Эти черты, какъ и та, что онѣ не тонутъ въ водѣ, принадлежать, можетъ быть, позднѣйшей демонологіи; первоначальный предикатъ былъ вѣроятно таинственной, демонической мудрости. Съ такимъ характеромъ является Dākinī въ Арджи-Борджи; ея прозвище: Teg-gijin Nagan означаетъ божественное солнце. Припомнимъ, какимъ образомъ приводится съ нею въ связь Викрамадитья. Онъ разгнѣвался на своего министра, который въ изгнаніи случайно узнаетъ, что въ такой-то пещерѣ сидитъ Dākinī, погруженная въ глубокое молчаніе; кто заставитъ ее проговорить два раза, тому она достанется. Два каменные барана, стоявшіе у входа въ пещеру, приняли его на рога и вскинули на воздухъ; онъ летитъ и падаетъ прямо на колѣни Викрамадитьи, которому говоритъ о своемъ открытіи. Тогда Викрамадитья самъ отправляется къ Дакини, и ему удается вывести ее изъ молчанія рядомъ разсказовъ, которыми она даетъ мудрое толкованіе. Она становится его женой.

Въ индустанской редакціи Викрамаচারитры Викрамадитья также негодуешь на министра царя Bāhubal'a, который осквернилъ его, принявъ образъ ворона. Онъ попадаетъ ему въ руки и возвращаетъ ему о величіи Bāhubal'a; если Викрамадитья не получитъ отъ него помазанія, царство его непрочное. Викрамадитья слѣдуетъ совѣту, идетъ на свиданіе къ Bāhubal'у и получаетъ отъ него въ подарокъ свой чудный тронъ.

Ограниченное число пересказовъ Викрамаচারитры, которыми мы можемъ располагать, не позволяетъ намъ свести эту легенду къ еще болѣе простымъ чертамъ, измѣнявшимся подъ вліяніемъ характера сборниковъ и литературной среды, въ которой вращался разсказъ.

¹⁾ Weber, въ Indische Skizzen (Berlin, Dümmler 1857) въ статьѣ: Die Verbindung Indiens mit den Ländern im Westen, стр. 111 — 112 и прим. 3. См. также Jülg'a въ его переводѣ Арджи-Борджи, стр. 129, прим. къ стр. 99.

Перейдемъ къ легендамъ Талмуда. Здѣсь говорится, что однажды, когда Соломонъ созвалъ къ себѣ всѣхъ демоновъ и духовъ, звѣрей, птицъ и пресмыкающихся, какіе ни есть на свѣтѣ, одинъ удѣдъ (*Auerhahn*) не явился. Соломонъ разгнѣванъ; но прилетаетъ удѣдъ и извиняетъ свое отсутствіе: онъ былъ въ далекой странѣ Саба, надъ которой царствуетъ женщина. Соломонъ посылаетъ ей письмо съ удѣдомъ: пусть придетъ къ нему и принесетъ поклоненіе, потому что Господь поставилъ его царемъ надъ царями. Посолъ исполняетъ порученіе, и царица Савская шлетъ Соломону дары, а за тѣмъ приходитъ сама ¹⁾. Такъ измѣнился простой библейскій рассказъ о томъ, какъ царица юга приходила искать Соломоновой мудрости.

Мусульмане приняли эти рассказы Талмуда, изукрасивъ ихъ ²⁾. Замѣтивъ, во время одного путешествія, отсутствіе удѣда, разгнѣванный Соломонъ посылаетъ орла отыскать и привести къ нему виновнаго. Извиненіе удѣда то-же самое: онъ былъ въ столицѣ великой державы южной Аравіи, которая зовется Саба. Она такъ названа по имени перваго царя; другое имя ему было *Abd-Schems*, т. е. слугитель солнца. Теперь тамъ царствуетъ мудрая царица *Balkis*, также поклонница солнца. Сидя за занавѣсомъ на своемъ драгоценномъ тронѣ, она творитъ справедливые суды въ своемъ цвѣтущемъ царствѣ. Соломонъ посылаетъ къ ней удѣда съ письмами и такимъ-же требованіемъ, какъ въ талмудической легендѣ. Прежде чѣмъ отправиться по вызову Соломона, *Balkis* думаетъ испытать его подарками, съ которыми соединено испытанье въ мудрости. Между прочимъ она посылаетъ ему 500 юношей, одѣтыхъ дѣвушками, и 500 дѣвушекъ, одѣтыхъ мужчинами; или, по другому сказанію, 100 дѣвушекъ и юношей, облеченныхъ въ одинаковую одежду. Соломонъ долженъ различить ихъ полъ; угадать содержаніе запертаго ларца, гдѣ находилась непробуравленная жемчужина и алмазь, сквозь который проходила искривленная скважина: жемчужину надо было пробу-

¹⁾ Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, Königsberg 1711, t. II, стр. 440—43.

²⁾ Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Franf. a. M. 1845, стр. 246—67; Hammer, *Rosenöl*, I, 154—166 (Stuttgart und Tübingen, 1813).

равить, въ искривленную скважину продѣть нитку; наконецъ наполнить хрустальный кубокъ влагой, которую не произвели ни земля, ни небо. — Соломонъ велитъ юношамъ и дѣвушкамъ подать умыться и угадываетъ ихъ полъ по приемамъ, съ какими тѣ и другіе совершаютъ омовеніе ¹⁾; рассказавъ посланнымъ царицы о содержаніи ящика, онъ дѣлаетъ въ жемчужинѣ отверстіе при помощи того самаго камня, о которомъ рассказываетъ мусульманская легенда о шамирѣ. Одинъ демонъ принесъ ему шелковичнаго червя, который, проскользнувъ чрезъ скважину алмаза, оставилъ въ немъ шелковую нитку. Такимъ образомъ третья задача была исполнена; въ награду за услугу Соломонъ даетъ червяку тутовое дерево въ постоянное мѣсто жительства. Наконецъ хрустальный кубокъ наполняется пѣной съ коня, котораго погнала вскачь — это и есть влага, не принадлежащая ни землѣ, ни небу. Въ другой редакціи легенды Соломонъ рѣшаетъ загадку поэтичнѣе: слеза есть та влага, что не падаетъ съ облаковъ, не выходитъ изъ земли.

Убѣдившись въ мудрости Соломона, Балкисъ сама отправляется къ нему. Прежде, чѣмъ она успѣла прибыть къ нему, Соломонъ при помощи демоновъ, или по молитвѣ своего визиря Асафа, успѣваетъ похитить ея тронъ, который она хранить взаперти. Онъ вдругъ вырастаетъ передъ нимъ изъ земли. Соломонъ велитъ сдѣлать въ немъ кое-какія перемѣны, но Балкисъ узнаетъ его, хотя, спрошенная объ этомъ царемъ, отвѣчаетъ уклончиво. Соломонъ тѣмъ болѣе убѣждается въ ея мудрости. Онъ готовъ вступить съ ней въ бракъ; но демоны наговорили ему, что у ней нижняя часть тѣла обросла волосами и ноги ослиныя. Желая въ этомъ убѣдиться, онъ велитъ демонамъ устроить хрустальный полъ, подъ которымъ тѣла вода и плавали рыбы. Когда Балкисъ вступила въ покой, ей представилось, что передъ нею вода, и она приподняла до колѣнъ платье, чтобы не замочить его.

¹⁾ Въ своемъ комментарий къ *Roman de la Rose* Maré сообщаетъ подобную же загадку царицы Савской: она предложила Соломону двѣ розы, изъ которыхъ одна была настоящая, другая сдѣлана съ такимъ искусствомъ, что ее трудно отличить отъ первой; между тѣмъ въ этомъ и состоитъ ея задача Соломону. Ему помогаютъ — пчелы, которые, разумѣется, садятся на настоящій цвѣтокъ.

Тогда Соломонъ могъ во очію убѣдиться въ несправедливости демонскихъ навѣтовъ. По другому сказанію ¹⁾ онъ дѣйствительно увидѣлъ тѣло Балкисъ покрытое волосами, но демоны доставили ему вытравляющее средство, помощью котораго царица избавилась отъ этого недостатка. Послѣ этого Соломонъ женится на ней ²⁾.

Прежде чѣмъ перейти къ славянскимъ сказаніямъ о царицѣ Савской, Южской или Южицкой, остановимся на нѣкоторое время на эіопской легендѣ, недавно обнародованной Преторіусомъ ³⁾. Она представляетъ особую редакцію. Имя царицы здѣсь—*Makeda*; она царитъ въ Эіопіи и поклоняется солнцу. О мудрости и могуществѣ Соломона она узнаетъ отъ эіопскаго купца Тамрина (*Tamrinus*): не только люди приходятъ къ нему изъ дальнихъ странъ, привлеченные славой его мудрости, но даже звѣри и птицы. У него 400 женъ и 700 наложницъ. Рассказы Тамрина возбуждаютъ въ царицѣ желаніе—самой увидѣть Соломона. Прибывъ къ нему, она принимаетъ вѣру въ единого Бога; слѣдуютъ нравоучительныя бесѣды царя съ царицей и рассказъ о томъ, какъ Соломонъ перехитрилъ Македу, не желавшую поступиться своей дѣвственностью. Этотъ эпизодъ также относится къ состязаніямъ въ мудрости.

Cap. XXX. *Quomodo rex reginae juravit. — Et cum mensa regis ter ac septies absoluta esset venerunt praefecti et pueri et consilarii et servi; surrexit rex et venit ad reginam et dixit ei cum soli essent:*

¹⁾ Wahl, *der Koran*, стр. 349, при м. и з.

²⁾ Рассказы о женщинахъ, которымъ представляется, что онѣ идутъ въ бродъ, почему онѣ поднимаютъ платье, см. у Mauger, *Isländische Sagen*, 163; Liebrecht въ *Or. u. Occ.* I, 131; Spazier, *Altenglische Sagen u. Märchen* (Braunschweig, 1830). I, р. XXIII. Хрустальные или лазуревые полы, подражающіе водѣ, съ изображеніемъ въ нихъ рыбъ и диковинныхъ животныхъ, встрѣчаются уже въ Магабаратѣ (въ рассказѣ о царѣ Судіодана) и Дванглауѣ (ed. Schmidt, cap. XLI: vom Hausbesitzer Dandschila). Точно также въ описаніи храма Граля второй Титурель упоминаетъ, что полъ въ немъ былъ устроенъ на подобіе моря, сквозь него просвѣчивали рыбы и другія морскія животныя.

³⁾ Fr. Praetorius, *Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes. Halis, turis Orphanotrophii* (текстъ съ латинскимъ переводомъ).

«Blanditias amoris hic accipe usque mane». Et dixit ei regina: «Jura mihi per Deum tuum, Deum Israelis, te mihi vim non illaturum esse, si enim ad consuetudinem hominum puelle fuerim descendam puella in laborem et dolorem et miseriam in itinere». Respondit et dixit ei: «Jurabo tibi me tibi vim non illaturum esse, sed tu quoque jura mihi te nulli rei in domo mea vim illaturam esse». Et regina risit et dixit: «Cum sapiens sis, quid velut stultus loqueris? Num furabor aut exspoliabo domum regis, quae rex mihi non dedit? Ne tibi videatur, mi domine, me propter opum amorem huc venisse, meam quoque regnum tuis divitiis abundat neque quidquam mihi deest ex illis quae desidero, sed profecto quaerendae sapientiae tuae causa veni!» Et dixit ei: «Si tu jurare me facis jura mihi, et jusjurandum utrique decet sibi invicem injuriam non illaturos esse; et si tu me jurare non facis neque ego te jurare faciam». Et dixit (regina) ei: «Jura mihi te mihi vim non illaturum esse et ego quoque jurabo, me rebus tuis vim non illaturam esse». Et juravit ei et eam jurare fecit; et ascendebat rex super cubiculum suum in una parte, et reginae quoque praeparaverunt cubiculum in altera parte; et dixit puero servienti: «Lava pelves et pone amphoram aquae ita ut regina (eam) videat et claude portas et dormi!» Et hoc ei dixit alia lingua quam regina non cognoscebat, et ille sic fecit et dormivit. Sed rex jam non dormivit et se ipsum velut dormientem disponebat et speculabatur; domus autem Salomonis regis nocturnam splendebat quemadmodum die, cum sapientia enim margaritas fecerat splendentes ut sol et luna et stellae in lacunari domus suae. Regina autem paululum dormivit et cum expergisceretur os ejus siti siccum erat, sapientiam enim suam erat quod ei res sitim stimulantibus dederat, admodum autem sitiebat et os ejus siccum erat et palpavit os ejus neque rorem invenit, et cogitabat bibere aquam quam videbat et speculata est et spectabat ad regem Solomonem et videbatur ei dormire firmum somnum. Hic autem non dormivit sed exspectabat donec illa surgeret ut aquam furaretur siti suae. Et surrexit, pede suo nullum strepitum efficiens et ivit ad hanc aquam pelvis et sumsit (eam) ut aquam biberet; et illeprehendit manum ejus priusquam aquam biberet et dixit ei: «Quid transgressa es mihi jusjurandum quod jurasti, te non vim illaturam esse cuiquam in domo mea?» Respondit cum timore et dixit: «Estne transgressio jurisjurandi in potatione

aquae? Et dixit ei rex: «Num vides quod aqua melior sit sub coelo? Et dixit: «Peccavi in me ipsam et tu es liber a jurejurando sed sine me bibere aquam siti meae». Et dixit ei: «Sumne fortasse liber a jurejurando tuo quod jurare me fecisti? Et dixit ei regina: «Esto liber a jurejurando; sed profecto sine me aquam bibere!» Et sivit eam bibere; et postquam aquam bibit fecit voluntatem suam et una dormierunt»¹⁾. На послѣдокъ Makeda удаляется въ свою страну, гдѣ родить отъ Соломона сына, котораго назвала Baina-Nekem.

Въ разсказѣ славянской Палеи, къ которому мы переходимъ, царица называется то Савской, то Южской (Оужская) или Южничкой (о оужничкой царици)²⁾. Имя ея Малкатышка (Малькатка); имя Сивелилы, которое она носить въ Палеѣ XVI вѣка — очевидно испорченное Сивилла³⁾. Ни удода (коготь Палеи), ни вообще какого нибудь посредника — нѣтъ. Услышавъ, что царица прибыла съ великими дарами, Соломонъ желая искутить ее, «сѣде на полатахъ стекла бѣлого. Она же, видя яко въ водѣ сѣдитъ царь, воздѣя порты (опрѣта, распрѣта ризы) противу ему; онъ же, видѣвъ, яко красна есть лицемъ, тѣло же ей власы бысть яко щеть..... и рече Соломонъ мудрецемъ своимъ: сотворите ми скражду со зелиемъ и помажете тѣло ея на отпаденіе власовъ»⁴⁾. Послѣ того онъ сочетается съ ней бракомъ; «заченишижъ отъ него,

¹⁾ Ib., стр. 41—42.

²⁾ Напеч. Пыпинимъ въ Пам. стар. русск. литературы. III, 54 — 55: о оужничкой царици (по рѣке. Палеи 1494 г.); Тихонравовимъ въ Пам. отреч. русск. литер. I, 271 — 2 (по Палеѣ XVI в.). Сл. рукоп. 1490 Софійск. библ. л. 805, л.—8060, о.

³⁾ Замѣна царицы Савской Сивиллой довольно обыкновенна въ западныхъ легендахъ; такъ въ Passional'ъ, въ des heiligen Kriuzes leich, Генриха изъ Мейсена; въ Sibillen Weissagungen, у Готериди изъ Витербо; также въ греческой легендѣ у Гретсера. Всѣ эти указанія, заимствованныя мною у Муссафин (Sulla leggenda del legno della croce), относятся къ апокрифическимъ разсказамъ о крестномъ древѣ. Замѣтимъ, что и въ русской редакціи этого сказанія (у Тихонравова, Пам. I, 311) является Сивилла, гдѣ большинство другихъ редакцій говоритъ о царицѣ Савской. Сл. стр. 348, прим. 2.

⁴⁾ Сл. отрывки греч. Salomonis testamentum, у Фабриція Cod. preuder. Vet. testam. I, стр. 1047—8: Соломону приводятъ демона

и иде в землю свою и роди сынь, и се бысть Навъходоносоръ¹⁾.

Напередъ царица и ея мудрецы состязаются съ Соломономъ мудрыми загадками. «Се же бысть загадка ея къ Соломону. Совокупила бѣаше отроки и дѣвѣицы малы и облече а въ порты едины и рече царица царю: «по мудрости своей разбери, кое отроки и кое дѣвѣицы?» Соломонъ велитъ напередъ дать имъ умыться. «Отрокижъ нача умыватися» твердо и борзо, а дѣвѣицы слабо и мажко»; въ другой разъ онъ приказалъ «просыпать оwoць, и принесше и просыпаша предъ ними. Отроки-же начаша брать въ приполы, а дѣвѣицы въ рукави»²⁾.

«На другой-же день собравши отроки обрѣзанныя и не обрѣзанными, и рече Соломону: «кое обрѣзанныя, и кое не обрѣзанныя». Царь же повеле архіереевы внести вѣнецъ святой, на немъ-же бѣ написано слово (имя) Господне, имъже Вагаамъ влѣхъвъ оунчиженъ отъ влѣхвованіа. Отрочата-же обрѣзаннаа сташа, а не обрѣзанныя припадоша предъ венцемъ».

«Мудрецы-же ея загонуша хитрецемъ Соломонимъ: «имамъ кладѣзь далече града, мудростью своею оугоните, чимъ можемъ привести въ градъ?» — Хитрецы, разумѣвше речъ, и реша: «ис-

женскаго пола, «τὴν ὀνοσκελοῦν μορφὴν ἔχουσαν περικαλῆν καὶ δέρμα γυναικὸς εὐχρωτον, κνήμην δὲ ἡμιόβνου. См. Das testament des Salomo aus d. griech. übers. v. Börgemann, въ Zeitschrift f. histor. Theologie Illgen'a, 1844, III, стр. 23—4 (ὀνοσκελίς).

¹⁾ Такъ въ Палеѣ 1494 г. См. легенду у Навуходоносоръ въ Пс въети града Вавилона у Костомарова, Пам. стар. русск. литерат. II, стр. 391—393.

²⁾ Mych. Glycae Annal., pars. II, ed. Bonn., p. 343: «Σοβὰ ἔθνος Λαδιοπικὸν τούτων ἐβασίλευσεν ἡ θραυστή ἐκείνη σιβύλλα..... ἐν οἷς δὲ τὸν σολομώντα ἐπειραζεν αὐτῆ, καὶ τοῦτο ἐπενόησεν. ἐνόπτους παῖδας ἄρρένας τε καὶ θηλείας ὁμοτρόπῳ στολῇ καὶ κορυβῇ τῇ αὐτῇ καλλωπίσασα παρίστησεν αὐτῶ» ζητοῦσα ἑκατέρου γένους αὐτῶν διάκρισιν ποιήσασθαι, ὃ δὲ νίφασθαι τούτους προστάξας τὸ πρόσωπον ἑκατέρων τῶν φύσιν διέγνωκε, τῶν μὲν ἄρρένων ἀνδρικόως τὰς ὄψεις καταψώντων, τῶν δὲ θηλειῶν ἀπαλόως». См. испытаніе пола перряженной дѣвушки-воина въ романскихъ, нѣмецкихъ, славянскихъ и новогреческихъ пѣсняхъ у F. Wolf'a: Proben portugiesischer und catalanischer Volksromanzten (Wien, 1856), стр. 99 и прибавленія Köhler'a и Wolf'a въ Jahrbuch f. rom. u. engl. Literatur. III, стр. 57—58, 63—67.

плетите уже отрубана, а мы привлечем кладазь вашъ во градъ». — Въ «Сказаніи о премудрости царя Соломона и о южской царицѣ и философѣхъ»¹⁾ ужище должно быть не отрубное, а песчаное. Это извѣстная еще въ древности задача — свить веревку изъ песку, *ex arena funem efficere, ἐξ ἄμμου σχοινίον πλέκειν, от sandi sīma vinda*. Ее задаетъ Фараонъ въ русскомъ сказаніи объ Акирѣ премудромъ²⁾.

«И пакы загоноуша мудреци ея»: аще возрастетъ нива ножи, (и)но чѣмъ ю пожать можете?» Отвѣщаша и рѣша имъ: «рогомъ ослимъ». И рѣша мудреци ея: «гдѣ оу восла рога?» Они же рѣша: «а где нива родить ножи?» Въ приведенномъ тотчасъ сказаніи Соломонъ даетъ другой отвѣтъ, столь же уклончиваго характера: «со всего свѣта собрать росу и въ томъ сшить рукавицы, тѣмъ ю пожать».

«Загоноуша же и еще», продолжаетъ легенда Палеи: «аще възгнётся соль, чимъ ю можете осолити».³⁾ Они же рѣша: ложе мѣскы взявше, темъ же послотить. И рѣша: «да гдѣ мѣска (мѣска, мѣсиа=шша) родить?» Они же: «да гдѣ соль възгниваетъ»? Неясный для насъ смыслъ этой загадки не поясняетъ и сказаніе, которое въ этомъ мѣстѣ повторяетъ отвѣтъ на предъидущую: «И рече царица: аще соль изгнётся, то чѣмъ ея послотить, дабы не изгнила? Соломанъ же рече: рогомъ коневымъ. Она же рече: А коли у коня рогъ живеть? Соломанъ рече: А коли соль гнётся?»

«Сказаніе о премудрости царя Соломона и о южской царицѣ и о философѣхъ», собранное на живую нитку различныя черты изъ соломоновской легенды, представляетъ интересный переходъ отъ апокрифа Палеи къ народной книгѣ, которая, по самому существу дѣла, должна была непочтительноѣе обходиться съ традиціей, обогащая ее и вибѣсть съ тѣмъ удаляясь отъ нея. Такъ

¹⁾ У Пыпина, Пам. стар. русск. литер. III, стр. 61 — 3; сл. Бу-слаева, Ист. Христом, стр. 721—2.

²⁾ Костомаровъ, Пам. стар. русск. литер. II, стр. 363, 368 — 9. Сл. Пыпина, Очеркъ литературной истор. стар. повѣстей и т. д., стр. 82. Къ приведенной тамъ литературѣ надо присоединить: Liebrecht, примѣчанія къ *Kinder und Hausmägchen* Гриммовъ, № 112, въ *Germania* II, стр. 245; и его же: *ib.* V, стр. 121, прим. 2.

³⁾ Еванг. отъ Луки, гл. 14: «Добро есть соль: аще же соль обя-еть, чимъ осолится?»

сказаніе удержало основу легенды о царицѣ, за исключеніемъ подробности о хрустальномъ полѣ, и всѣ ея загадки (отроки, колодець, нива, соль), но къ нимъ присоединяетъ еще новыя. «Повѣжды ми, царица», говоритъ Соломонъ, «которыхъ звѣрей или скота или птицъ мяса хочешь жести, да повелю ти доспѣти». Царица же рече: «отъ тѣхъ звѣрей доспѣй ми (на) потребу, что назн летаютъ межъ неба и земли, костыня крылѣ имѣютъ, на небо не взираютъ, гласа не имѣютъ». Соломонъ велитъ достать ей осетрины. Въ другой разъ она требуетъ, чтобы царь прислалъ ей «бѣснаго съ бѣснымъ, а умнаго съ умнымъ. Соломонъ же той разумѣвъ, и посла ей вина (съ) скоморохомъ, а философа съ книгами» и т. п. «Царица же рече: «А коли мертвецъ восплачется, чѣмъ его утѣшити, дабы не плакалъ? Соломанъ рече: мгляное яицо дати ему. Она же рече: како можетъ во мглѣ яицо сдѣлать? Соломанъ рече: а коли мертвецъ плачетъ?... «Царица рече: аще наполнитца море воды, куда потекутъ рѣки? Соломонъ рече: на небо тещи? Она же рече: како можетъ вода на небо тещи? Соломонъ рече: а коли наполнитца море можетъ?»

Трудно себѣ представить, гдѣ остановится писатель, собирая въ своей повѣсти подобные вопросы и отвѣты, источники которыхъ открывались ему отовсюду: въ народныхъ загадкахъ и литературныхъ сборникахъ, вроде указанныхъ нами *Demaindes joyous*, *Бесѣды трехъ Святителей*, и соответствующихъ статей русскихъ азбучниковъ. Изъ этихъ источниковъ почерпала богатство традиціонной мудрости и русская сказка о Дмитріи Басаргѣ, и легенда о царицѣ Савской въ ея обновленномъ пересказѣ и, болѣе того, эпизодъ о царевнѣ, рассмотрѣнный нами выше ¹⁾ и сложившійся очевидно подъ впечатлѣніемъ легенды, хотя Палея и передаетъ его особо.

Но намъ мало дѣла до этихъ риторическихъ прекрасъ, обличающихъ руку поздняго грамотника. Важно то, что онѣ не затушевали плана древняго разсказа и такимъ образомъ дали намъ возможность привязать и его къ одному изъ эпизодовъ восточнаго легендарнаго цикла, изъ котораго такъ много заимствовали европейскія легенды о Соломонѣ.

¹⁾ См. стр. 219, прим.

