

8P1
B38П

Веселовский А.Н.

Изыскания в области
русского духовного стиха.

III-V

РІ
В38 П

СБОРНИКЪ

ОТДѢЛЕНІЯ РУССКАГО ЯЗЫКА И СЛОВЕСНОСТИ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.

Томъ XXVIII, № 2.

РАЗЫСКАНІЯ

ВЪ

ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

III — V.

Академика А. Н. Веселовскаго.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.

ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.

(Вас. Остр., 9 лин., № 12.)

1881.

8p1
B38

1992 г.

1973 г.

2006

Напечатано по распоряженію Императорской Академіи Наукъ.
С.-Петербургъ, Іюнь 1881 года.

Непрѣмѣнный Секретарь, Академикъ К. Веселовскій.

174351

БИБЛИОТЕКА
Народнаго фронта
Академіи наук СССР

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

III.

АЛАТЫРЬ ВЪ МѢСТНЫХЪ ПРЕДАНІЯХЪ ПАЛЕСТИНЫ И ЛЕГЕНДЫ О ГРАЛѢ.

Посв. И. В. Ягичу.

Проф. Тихонравовъ ¹⁾ и Ягичъ ²⁾ коснулись въ своихъ изслѣдованіяхъ источниковъ русскаго духовнаго стиха о Голубиной Книгѣ; на перепутьи между работами того и другаго явились мои замѣтки, касающіяся того-же памятника, вызванныя спеціальной задачей, которая меня занимала: вопросомъ о Соломоновскихъ сказаніяхъ и ихъ отраженіи въ народной литературѣ ³⁾. Послѣдующія занятія въ области народной поэзіи приводили меня не разъ къ вопросу о составѣ загадочнаго стиха, къ исправленію или измѣненію своихъ и чужихъ взглядовъ. Нѣкоторые изъ результатовъ, полученныхъ путемъ этихъ повторительныхъ наблюденій, я думаю сообщить въ настоящей главѣ.

¹⁾ Разборъ книги Безсонова «Калѣки переходящія» въ 33-мъ при-
сужденіи учрежденныхъ П. Н. Демидовымъ наградъ.

²⁾ Die christlich mythologische Schicht in der russischen Volksepik,
въ Archiv für slav. Philologie I.

³⁾ Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ стр. 165—180,
187, 215—216, 257—8 и прим. 4 на стр. 257—8 (стр. 257 строка 6
сверху и 2-ая снизу: вм. Бесѣды трехъ святителей чит.: Бесѣда Іеруса-
лимская.

Планъ стиха извѣстенъ: Голубиная книга выпадаетъ близъ Иерусалима на гору, которая въ нѣкоторыхъ пересказахъ (Безс. Кал. № 80, 84; Варенцовъ стр. 20 и 30) названа Фаворской; въ послѣдующемъ изложеніи стиха Фаворъ, гора Преображенія, является «всѣмъ горамъ мати»; если въ одной рецензій духовной пѣсни вмѣсто нея названъ Сіонъ, то опять-же потому, «что преобразался на ней самъ Иисусъ Христосъ» (Безс. Кал. № 85). Это преобладающее значеніе Фавора, видѣніе исполинской книги, элементъ вопросовъ и отвѣтовъ — повели меня къ предположенію, что однимъ изъ источниковъ стиха были апокрифическіе Вопросы Іоанна Богослова Господу на горѣ Фаворской ¹⁾. Но синкретическій образъ Фавора, притянувшій къ себѣ и загадочный алатырь, и воспоминанія Голгофы (Адамову главу), и чуденъ крестъ Леванитовъ ²⁾ — требуетъ еще особаго объясненія. Съ другой стороны представляется вѣроятнымъ, что когда въ извѣстномъ памятникѣ народной словесности дается особое значеніе какой нибудь подробности, это могло совершиться на счетъ другихъ, забытыхъ или затертыхъ. Что въ одной редакціи стиха горой Преображенія названъ Сіонъ (Безс. Кал. № 85) — легко истолковать позднѣйшимъ смѣшеніемъ пѣсни; но въ иныхъ ея пересказахъ на вопросъ: «Отчего стоитъ Сіонъ гора?» дается отвѣтъ: оттого «что благоволилъ нашъ Господь жить на ней» (Безс. № 91, Варенцовъ стр. 16—17); въ Иерусалимской Бесѣдѣ «гора горамъ мати Фаворская да Сионская» ³⁾, и самое дѣйствіе статьи, являющейся прозаическимъ пересказомъ стиха о Голубиной книгѣ ⁴⁾ перенесено на Сіонскую гору ⁵⁾.

¹⁾ I. с. стр. 165.

²⁾ Сл. Безс. № 80 и Варенцевъ стр. 233: на Фаворѣ распять былъ Христосъ.

³⁾ Памяти. стар. русск. лит. II, стр. 308, b.

⁴⁾ Соломонъ и Китоврасъ стр. 179, прим. 1.

⁵⁾ Рыбниковъ, Пѣсни III стр. 294. Въ текстѣ Памятниковъ «на синайстей горѣ» поставлено, очевидно, по ошибкѣ вмѣсто «сіонстей». Отрывокъ Иерусалимской Бесѣды, всего въ нѣсколько строкъ, см. въ

Такое-же чередованіе Фавора, Сіона и голгофскихъ воспоминаній представляетъ эпизодъ о смерти Василія Буслаева въ былинахъ о хожденіи этого древняго новгородскаго паломника, искупившаго безвременной кончиной свою прирожденную заносчивость и незнающую мѣры отвагу. Былины разработали этотъ сюжетъ въ восходящей линіи: мальчикомъ Василій буянить, выросши дерется съ новгородцами, не щадитъ своего крестоваго батюшки; въ Иерусалимѣ, куда онъ ѣдетъ со своей дружиной, его заносчивость переходитъ въ глумленіе надъ святыней: онъ пренебрегаетъ заповѣдью — не купаться нагимъ тѣломъ въ Иорданѣ; находитъ на горѣ человѣческій черепъ — несомнѣнно Адамову голову ¹⁾, и пихаетъ еѣ ногою (голова вѣщаетъ ему кончину); скачетъ черезъ заповѣдный камень — и убивается до смерти.

Гдѣ локализованы тотъ черепъ и этотъ камень? Черепъ — не доѣзжая камня Латыря и той церкви соборной на Фаворѣ,

Которая стоитъ со двѣнадцатью престолами

У того камня у Латыря,

На которомъ камени преобразился самъ І. Христосъ. ✓

Камень лежитъ не доѣзжая церкви (Рыбн. I, № 60). У Рыбникова II, № 33: камень на *Фаворъ-гору*, головы нѣтъ; у него-же III, № 40 = Гильфердингъ № 141 послѣдовательность такая: голову Василій видитъ на *Сіонъ-гору*; слѣдуетъ его купанье въ Иорданѣ, послѣ чего онъ съ дружиной снова ѣдетъ на *Сіонъ-гору*:

Тутъ они не нашли косточки сухояловы,

На томъ мѣстѣ лежитъ бѣлъ горячъ камень.

Двоякая поѣздка на Сіонъ могла-бы повести къ предположенію, что въ основной пѣснѣ и голова и камень размѣщены были от-

Описаніи слав. и русск. рукописныхъ сборниковъ Имп. Публ. библіотеки, составл. А. Θ. Бычковымъ, стр. 332: сборникъ № LXIV.

¹⁾ Соломонъ и Китоврасъ стр. 174; Ягичъ I. с. стр. 102.

дѣльно; что камень очутился именно на мѣстѣ головы знаетъ и № 54 Гильфердинга, но здѣсь восточная локализациа забыта, какъ и въ №№ 259 и 284. У Кирши № XVIII и Гильф. № 44 и черепъ и камень находятся на Сорочинской горѣ.

Я попытаюсь внести нѣсколько свѣту въ путаную географию пѣсни и духовнаго стиха — разборомъ мѣстныхъ палестинскихъ легендъ, на первый разъ — Сіонскихъ. Можетъ быть, намъ удастся набрести по пути и на загадочный камень алатырь.

I.

Остановлюсь на легендахъ о святыхъ сіонскихъ камняхъ. Онѣ распадаются на нѣсколько группъ, которыя я разсмотрю особо, пользуясь, главнымъ образомъ, матеріаломъ, собраннымъ западными путешественниками.

1. *Краеугольный камень на Сіонѣ.* Преданіе о немъ привязалось къ текстамъ Ис. 28, 16: «ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελεῖ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνίατον ἐν τῷ μου, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ κατασχυνῇ» (сл. Ис. 8, 14)—и Пс. 118, 22 (сл. Ев. отъ Матфея 21, 42), соединеннымъ въ извѣстномъ мѣстѣ посланія ап. Петра А, II, 6—9: «ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνίατον ἐκλεκτὸν ἐν τῷ μου, καὶ ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνῇ. ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπιστοῦσιν δέ, λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου, οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.—Этотъ-то краеугольный камень видѣлъ въ Иерусалимѣ Бордосскій паломникъ (ок. 333 г.): «et ibi est angulus turris excelsissime, ubi Dominus ascendit, et dixit ei, qui tentabat eum: Si filius Dei es, mitte te deorsum. Et ait ei Dominus: Non tentabis Dominum Deum tuum, sed illi soli servies. Ibi est lapis angularis magnus, de quo dictum est: Lapidem quem reprobave-

*runt aedificantes, hic factus est ad caput anguli»*¹⁾. — Тотъ-же камень приуроченъ въ разсказѣ Антонина (ок. 570 г.) къ Сіонской базиликѣ, основанной, будто-бы, на мѣстѣ дома св. Іакова, тогда какъ другія извѣстныя намъ сказанія говорятъ по этому поводу о домѣ ап. Іоанна и даже Марка (Θεодосій).

Привожу самое легенду²⁾: *Deinde venimus in basilicam Sanctam Sion, ubi sunt mirabilia multa, inter que est, quod legitur de lapide angulare, qui reprobatus est ab edificantibus. Ingressus Dominus in ipsam ecclesiam, que fuit domus Sancti Jacobi, invenit lapidem istum deformem, in medio jacentem, tenuit eum et posuit in angulum: quem tenes et levas in manibus tuis et ponis aurem in angulo ipso, et sonabit in auribus tuis quasi multorum hominum murmuratio.* — Въ числѣ другихъ достопримѣчательностей храма упоминается и «calix apostolorum, in quo post resurrectionem Domini missas celebrabant»³⁾.

Разсказъ Антонина даетъ реальныя черты болѣе древнему вѣрованію: объ основаніи Сіонской церкви апостолами или даже Христомъ и его апостолами. Оттуда ея названіе: *апостольской, матери церквей*. Такъ уже у Кирилла Иерусалимскаго⁴⁾: ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ τῶν ἀποστόλων ἐκκλησίᾳ въ Иерусалимѣ, безъ обозначенія мѣстности, которую слѣдующія свидѣтельства положительно привязываютъ къ Сіону: Эвхерій (ок. 440 г.): *que... ut fertur, ab apostolis fundata pro loci resurrectionis (sic) dominice reve-*

¹⁾ T. Tobler, *Itinera et Descriptiones terrae sanctae lingua latina* s. IV—XI exarata. 1877, p. 17. — Далѣе цитруется: *Itin.*

²⁾ *Itin.* p. 103—4.

³⁾ Память объ этомъ краеугольномъ камнѣ сохранялась въ XV вѣкѣ: на мѣстѣ хора дневней Сіонской базилики Fabri (1480 и 1483) видѣлъ «unum quadratum lapidem, qui de fundamento antiqui chori pro parte prominet, alia parte adhuc muro vetusto conjuncta est». Восточнымъ христіанамъ онъ служилъ предметомъ суевѣрныхъ гаданій (*utuntur in superstitiosa sortitione*). Сл. *Fratri Felici Fabri Evagatorium* ed. Hassler v. I, p. 255—256.

⁴⁾ *Cyrelli Cateches.* 16, у Migne'я *Patrol. graecae* t. XXXIII, p. 924.

rentia: ob quod promissum quondam per Dominum paracletos repleti sunt spiritu¹⁾; Θεοδοσίη (ок. 530 г.): (Sancta Sion) que est mater omnium ecclesiarum... quam Dominus noster Iesus Christus cum apostolis fundavit. Ipsa fuit domus sancti Marci Evangeliste²⁾; Аркульфъ (ок. 670 г.): apostolica ecclesia³⁾; Беда: perhibent, ab apostolis fundatam⁴⁾. Эти названия упрочиваются за нею у позднейших византийских и западных писателей: ἡ ἀγία Σιών, ἡ μήτηρ τῶν ἐκκλησιῶν⁵⁾; ἐκκλησιῶν ἡ μήτηρ⁶⁾; primitiva et ecclesiarum matre S. Syon⁷⁾ и проч.

2. *Сіонскій алтарный камень*. Къ этой «матери церквей», апостольской, привязывается целый ряд воспоминаний, которые плодятся и разнообразятся съ теченіемъ времени: укажу лишь на богатое ихъ сопоставленіе въ путешествіи Фабри. Здѣсь показывали мѣсто, гдѣ совершилось Сошествіе св. Духа на апостоловъ, Тайная Вечеря, омовеніе ногъ; отсюда Спаситель, наставивъ своихъ учениковъ, отправилъ ихъ въ міръ съ проповѣдью благовѣстія. Локализацию Тайной Вечери на Сіонѣ мы находимъ уже у Эвода⁸⁾, Епифанія⁹⁾, Иеронима¹⁰⁾, въ Breviarius de Hierosolyma (ок. 530 г.), Θεοδοσία, Аркульфа¹¹⁾ и др., въ специальномъ приуроченіи къ Сіонской церкви. — Оттуда одно изъ ея названій: *Coenaculum*, арабск. El-A-schâ (вечеря)¹²⁾. «Нос

¹⁾ Itin. p. 52.

²⁾ I. c. p. 64—5.

³⁾ I. c. p. 160.

⁴⁾ I. c. p. 218.

⁵⁾ Фока (1185) у Аллація Συμρίχτα § XIV, стр. 19.

⁶⁾ Пердикка (ок. 1250 г.) I. c. стр. 74.

⁷⁾ Guill. Tyrius I. XV, c. IV.

⁸⁾ Nic. Callist. Hist. eccles. I. II, c. 3.

⁹⁾ Epiphanius De ponderibus et mensuris у Migne'я, Patrol. graecae t. XLIII («ὕπερβον», «ἐν τῷ μέρει Σιών»). Сл. Т. Tobler, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II, p. 100, прим. 1. Цитруется далѣе: Topogr.

¹⁰⁾ Opera ed. Martianay t. IV, p. 573.

¹¹⁾ Itin. p. 58, 65, 160.

¹²⁾ Topogr. II, p. 99.

coenaculum in monte Sion est inventum, говорить Іоаннъ Бюрцбургскій (1160—70), in eo loco, in quo Salomon quondam egregium dicitur construxisse edificium, de quo in Cantico Canticorum: Ferculum fecit sibi rex Salomon¹⁾. Въ XII—XIII вв.²⁾ показывали тамъ трапезу, за которой Спаситель совершилъ тайную вечерю, къ которой каждый четвергъ приходили на поклоненіе христіане и прикладывались набожные странники; Ricoldo da Monte Croce (1284) называетъ еѣ прямо алтаремъ: et ibi est altare, ubi ordinavit sacramentum eucharistie³⁾.

Я полагаю, что къ этому-то алтарю-трапезѣ относится легенда о синайскомъ камнѣ, сообщенная какимъ-то Филиппомъ (между 1285 и 1291 гг.)⁴⁾, повторенная у Санута (ок. 1310 г.)⁵⁾ и Одорика

¹⁾ Т. Tobler, Descriptiones Terrae sanctae ex saec. VIII, IX, XII et XV. Leipzig, 1874 (цитруется далѣе: Descript.) p. 135. Съ Ferculum Іоанна Бюрцбургскаго сл. Innominatus I (ок. 1098 г.) у Tobler'a, Theodorici libellus de locis sanctis p. 116—117: mons Sion, ibique est ecclesia a Salomone facta. Ibi Dominus Jesus coenavit cum suis discipulis etc.—и Ἀπόδειξις у Аллація, Συμρίχτα p. 84: ὁποῦ ἔκτεσεν ο Σαλωμών (ок. 1400 г.).

²⁾ Сл. Topogr. II, p. 108, прим. 2 и p. 113, прим. 7, съ ссылками на El-Edrisi (1153), Othmar'a (ок. 1165), Vinsauf'a (ок. 1191). Сл. еще Innominatus VII (Descript. p. 103), Innominatus II (Tobler, Theod. lib. p. 122); Anonymus (у Vogüe, Les églises de la terre Sainte p. 413: ок. 1150 г.); Willebrandus (у Laurent, Peregrinatores medii aevi quatuor, Leipz. 1864, p. 188; цитруется далѣе: Peregr.); аббатъ Николай (Antiqu. russes II, p. 413: ok staðr þar enn borð þat er hann mataðist á), Ман-девилль и др.

³⁾ Per. p. 108; сл. Innominatus V (ок. 1180 г.) у Neumann'a, Drei mittelalterliche Pilgerschriften, въ Oesterreichische Vierteljahrsschrift für kathol. Theologie, V^{er} Jahrg. 2^{es} Heft, p. 239: ibi est altare, ubi cenavit cum discipulis suis.

⁴⁾ Philippi Descriptio Terrae Sanctae ed. Neumann (Wien, 1872, Separatabdruck aus der Vierteljahrsschrift f. kathol. Theologie, XI^{er} Jahrg., 1—2 Heft, p. 9 и 39—40).

⁵⁾ Secreta Fidelium crucis I. III, pars XIV, c. VIII, у Bongars, Gesta Dei per Francos.

(ок. 1320 г.)¹⁾ — у всѣхъ въ приуроченіи къ церкви св. Іоанна на Сіонѣ, которая отдѣляется отъ мѣста Тайной Вечери. — Привожу разсказъ Филиппа: *Deinde vadit homo ad cellam quandam in qua beata Virgo Maria morabatur XIII annis post ascensionem filii sui ad celum. Et ibi prope est alia cella in qua ipsa benedicta virgo migravit ex hoc seculo. Est etiam ibi ecclesia S. Johannis evangeliste que fuit — ut dicitur — prima ecclesia in hoc mundo; in qua idem S. Johannes ew. in conspectu beate Marie missam celebravit quamdiu vixit in hoc seculo. Et adhuc est ibi lapis quidam rubeus qui erat pro altari, et idem lapis transportatus fuit de monte Synai per manus angelorum ad preces b. Thomae de India revertentis*²⁾. Est etiam alia capella in monte Syon, in qua est locus, ubi Dominus noster cenavit cum discipulis suis et ibi communicavit eos dicens: Accipite et manducate etc. Est et alius locus ibi, ubi Dominus noster cum surrexisset a cena, lavit pedes discipulorum suorum» и т. д. — Тѣ-же свѣдѣнія, и большею частью въ тѣхъ-же самыхъ либо сходныхъ выраженіяхъ, у Сануто и Одорика, у перваго съ замѣткой: *et ostenduntur loca haec ab invicem separata*.

Къ объясненію топографіи этой легенды слѣдуетъ замѣтить слѣдующее: древніе апокрифы объ успеніи Богородицы говорятъ объ ея пребываніи, по вознесеніи Господнемъ, на Сіонѣ, гдѣ и совершилось ея успеніе³⁾, приурочиваемое къ этой мѣстности и палестинскими путешественниками, начиная съ Аркульфа⁴⁾. По нѣкоторымъ редакціямъ того-же апокрифа Богородица жила

¹⁾ Peregr. p. 150.

²⁾ Согласно съ этимъ и съ Сануто слѣдуетъ исправить чтеніе въ текстѣ Одорика: de Judea; исправленіе, указанное, впрочемъ, и отреченными актами ап. Ѳомы и апокрифами объ Успеніи Богородицы.

³⁾ Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Prol. p. LXIII и Transitus Mariae A, p. 118: Corpus Sanctum de monte Sion ferebant. Тоже въ арабскомъ текстѣ апокрифа, изданномъ Энгеромъ.

⁴⁾ Itin. p. 160.

въ домѣ ап. Іоанна, согласно съ свидѣтельствомъ Эвода, епископа александрійскаго, опредѣляющаго это пребываніе одиннадцатилѣтнимъ срокомъ¹⁾. Въ концѣ XII вѣка (1185) монахъ Фока помѣщаетъ по лѣвую сторону Сіонской церкви домъ Іоанна Богослова, гдѣ жила и преставилась Богородица²⁾; въ послѣдствіи показывали на Сіонѣ мѣсто, гдѣ онъ литургисалъ въ ея присутствіи, но Фабри видѣлъ лишь развалины капеллы и камень съ выдолбленнымъ въ немъ углубленіемъ, гдѣ апостолъ будто-бы хранилъ свой потиръ³⁾. — Древнѣйшая сіонская базилика заключала въ своихъ стѣнахъ, судя по плану, приложенному къ путешествію Аркульфа («hic S. Maria obiit»), многія изъ тѣхъ воспоминаній, которыя въ послѣдствіи локализовались отдѣльно («ab invicem separata» у Сануто) — и еще являются соединенными въ представленіи паломника Даниїла, ставящаго на мѣсто дома ап. Іоанна — всю Сіонскую церковь съ ея преданіями о тайной вечерѣ, омовеніи ногъ, сошествіи Св. Духа, пребываніи и успеніи Пресвя-

¹⁾ Сл. Nic. Callist. Hist. Eccles. II, c. 3 (у Migne, Patrol. graecae t. CXLV, p. 757—758: «καὶ μετὰ τὴν σταύρωσιν ἐν τῇ τοῦ Ἰωάννου οἰκίᾳ ἔτη διετέλεσεν αὐτὴ... ἐν δὲ τῇ εἰρημένῃ οἰκίᾳ τοῦ Ἰωάννου τὸ πρῶτον τοῦ Πάσχα μυστήριον ὁ Κύριος σὺν τοῖς μαθηταῖς πράσσει. Ἐκεῖθεν ὁμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν εἰς χωρίον Γεθσεμανή. Ἐκεῖ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων περιεκλείοντο. Ἐκεῖ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, ἀναστὰς ὤφθη τοῖς μαθηταῖς καὶ εἰς πρόσωπον αὐτῶν ἐμφυσᾷ, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δίδωσιν. Ἐκεῖ τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ τὰ κατὰ τὸν Θωμᾶν ἐπιστοῦτο. Ἐκεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἵδει γλωσσῶν κατὰ τὴν Πεντηκοστὴν ἐπεδήμησεν. Ἐκεῖ καὶ τὸν δίκαιον Ἰάκωβον πρῶτον ἐπίσκοπον τῶν Ἱεροσολύμων ἐχειροτόνησαν, καὶ Στέφανον καὶ τοὺς ἐξ διακόνους προβάλλοντο». Никифоръ прибавляетъ, что тотъ домъ (οἶκον ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ λεγομένῃ ἀγίᾳ Σιών) приобрѣтенъ былъ ап. Іоанномъ по смерти его отца Зеведея, и что въ немъ Богородица пребыла до своего успенія. — Сл. Tischendorf, l. c. Prol. p. XL и p. 125: Transitus Mariae B.

²⁾ Allatii, Συμμίκτη p. 19—20.

³⁾ Fabri l. c. I, p. 270—1. О мѣстоположеніи дома Богородицы и ап. Іоанна на Сіонѣ см. Topogr. II, p. 111, прим. 3; p. 115, прим. 1; p. 131—2.

той Дѣвы. — Такъ объясняются названія Сіонской церкви, *Coenaculum*, очевидно колебавшіяся въ теченіи времени, въ связи съ памятями, къ ней привязавшимися: *церковь св. Маріи, св. Духа* — и *церковь ап. Иоанна*, на которую Филиппъ переноситъ опредѣленіе древнѣйшей базилики: *prima ecclesia in hoc mundo (Sanuto: prima omnium ecclesiarum)* ¹⁾. — Легенда Филиппа, Сануто и Одорико о синайскомъ камнѣ-алтарѣ, которую свидѣтельство Даніила позволяетъ возвести по крайней мѣрѣ къ XI вѣку, — не удаляетъ насъ отъ апостольской базилики на Сіонѣ.

Другіе рассказы о синайскомъ камнѣ или камняхъ, повидимому, не связаны съ идеей алтаря. Это — черноватый, пестрый камень, въ обхватъ челоуѣку ²⁾; камень, снесенный ангелами съ Синая и служившій изголовьемъ Богородицѣ: такъ рассказываетъ Frescobaldi (1384) въ связи съ сообщеніемъ о мѣстѣ, гдѣ ап. Іоаннъ служилъ обѣдню въ присутствіи Пресвятой Дѣвы, и о мѣстѣ ея успенія ³⁾. Въ 1310 году доминиканскій монахъ Франческо Рипино сообщаетъ легенду, повторенную позднѣе Симономъ Сиголи ⁴⁾: «Item fui in monte Syon in loco cenaculi, ubi dominus fecit cenam cum discipulis suis. . . . Item fui in loco ubi beata dei genetrix habebat suum proprium oratorium in supradicto cenacolo. Vidi tres lapides magnos in monte Syon, quos angelus dicitur attulisse beate Virgini de monte Sinay. Habet enim fidelium relatio quod ipsa dum sancta visitaret loca per que ambulaverat filius, desideravit videre montem Sinay, ubi lex data fuerat filiis Israhel. Angelus autem missus a domino ei tres (?) de monte Sinay attulit lapides, dicens ut his contenta non disce-

¹⁾ Сл. Topogr. II, p. 107 и 114.

²⁾ Anonymus у Аллація, Συμρίκτα p. 84: καὶ ἡ ὄχρα τῆς πέτρας εἶναι κυνὸς πῆ πλουμιστῇ (?); nigricans, versicolor въ переводѣ Аллація.

³⁾ C. Gargioli, Viaggi in Terra Santa di L. Frescobaldi e d'altri del secolo XIV, p. 112.

⁴⁾ Gargioli l. c. p. 236.

deret a Jherusalem» ¹⁾. Fabri ²⁾ помѣщаетъ эти камни въ армянскомъ монастырѣ на Сіонѣ, на мѣстѣ, гдѣ убитъ былъ братъ ап. Іоанна, Іаковъ: «in muro ecclesiae ab extra juxta ostium est foramen vel fenestra non perspicua, aut reservatorium, in quo jacent duo magni rotundi lapides, qui sunt apportati de monte Synai, et dicunt, quod angeli eos b. Virgini portaverunt, pro ejus spirituali solatio, ut quia ad tantum spatium peregrinari virginem conveniens non erat, nec a Jerusalem recedere, montem istum sanctum Synai in lapidibus istis veneraretur».

Отношенія этого преданія къ сіонскому камню-алтарю выяснятся намъ впоследствии.

3. Камни въ скинии Давидовой. Особо отъ предъидущихъ стоитъ рассказъ о камнѣ или камняхъ въ Сіонской церкви, на которыхъ пребывалъ Христосъ и Богородица. Въ XIV-мъ вѣкѣ онъ встрѣчается у Фрескобальди и Сиголи ³⁾: «ed è ivi la pietra in su che e' (G. Cristo) salì a predicare, ed un' altra in su che sedette la vergine Maria, quando predicava»; «apresso si è il luogo dove Cristo Gesù istette a sedere quand'egli predicava, ed evvi il luogo dove la vergine Maria sedeva ascoltando le prediche del suo Figliuolo». — Подробнѣе у Полонера (1420): «Item in cimiterio ejusdem ecclesiae (sc. ecclesiae montis Sion), versus aquilonem, est locus signatus, ubi ipse Dominus Jesus die ascensionis praedicavit et, increpata dementia discipulorum, misit eos in mundum, sed prius ivit cum eis in montem Olivarum; benedicens eis, ascendit in coelum. A scripto lapide XII pedibus est alter lapis terrae affixus, ubi beata Virgo audivit predicationem Filii» ⁴⁾. — Въ концѣ XV-го вѣка тотъ-же рассказъ повторяютъ Тухеръ и Fabri; послѣдній помѣщаетъ камни въ хорѣ

¹⁾ Topogr. II, p. 115, прим 1. Сл. Tobler, Dritte Wanderung, p. 403 и 406.

²⁾ l. c. p. 267.

³⁾ Gargioli l. c. стр. 112 и 236.

⁴⁾ Descript. p. 241—2.

древней Сіонской базилики: *«locus illius chori est omnibus sacrae Bibliae credentibus venerabilis. Judaei multum eum venerantur, quia credunt, sicut et nos, quod ibi fuit oratorium David, sive tabernaculum, in quo ipse et universus Israel duxerunt arcam Dei cum canticis et instrumentis musicis in magno jubilo, ut habetur 2 Regum 6. In hoc loco accepit etiam promissionem de Christo nascituro de semine suo, ut dicitur 2 Regum 7. Hic locus etiam templo constructo mansit semper celebris et populo dilectus. Unde Dominus Jesus in hoc loco frequenter solebat praedicare. Ideo in medio pavimenti sunt duo lapides altrinsecus positi: unus jacet in loco, in quo Dominus stans praedicavit; alter est in loco, in quo beata Virgo sermones Filii audire consuevit»*¹⁾. — Въ XVI вѣкѣ мы встрѣчаемъ тѣ-же камни у Anshelm'a (1508)²⁾ и Juan'a de la Encina: послѣднему ихъ показывали у Сіонской церкви, обращенной въ мечеть:

Bien cerca a la puerta de aquella mezquita
De dos ciertas piedras que alli habemos visto
Una dicen, que es do se asentó Christo
Hablando a la virgen su madre bendita ³⁾.

Мы найдемъ ихъ и у русскихъ паломниковъ.

II.

Переходя къ свидѣтельствамъ послѣднихъ мы думаемъ брать тѣ изъ нихъ, которыя могутъ служить къ освѣщенію приведенныхъ нами западныхъ и сами нерѣдко получаютъ объясненіе, будучи поставлены въ этой связи. Начнемъ съ показаній Даниїла ⁴⁾.

¹⁾ Fabri l. c. p. 255.

²⁾ Topogr. II, p. 132 прим. 3.

³⁾ Норовъ, Путешествіе игумена Даниїла стр. 75—6.

⁴⁾ Норовъ, l. c.

«Ту-же былъ и домъ святаго Іоанна Богослова на той горѣ Сіонстѣй, и на томъ мѣстѣ сздана была церковь велика.... У тоя церкви, за олтаремъ, есть храмина; въ той храмѣ умылъ Христосъ нозъ ученикомъ своимъ. И отъ тоя храмины, пойдучи мало, възлѣсти яко по степенемъ на горницу, ту есть храмъ красенъ сзданъ на столпы, верхъ ему мусією исписанъ и помощенъ красно, олтарь же яко церкви имать на востокъ лицомъ: то есть была келіа Іоанна Богослова, въ той келіи вечерялъ Христосъ съ ученики своими; ту-же Іоаннъ возлегъ на перси Его и рече: Господи, и кто есть предаѣй Тя? И на томъ же мѣстѣ было шествіе Святаго Духа на Святыхъ Апостолы въ день Пятидесятный. И въ той же церкви есть другая храмина долѣ на земли низко: въ ту убо храмину прииде Христосъ по воскресеніи своемъ къ ученикомъ своимъ, и дверемъ затвореннымъ, и ставъ посреде ихъ и глагола имъ: миръ вамъ! И ту-же и Ѳому утѣри въ 8 день. И ту-же есть камень святой, ангеломъ принесенъ бысть отъ горы Синайския. На другой же странѣ тоя церкви, къ западу лицъ, есть другая храмина, низко, тѣмъ же образомъ, и въ той храмѣ пресѣависѣ Святая Богородица. И то все дѣялося въ дому святаго Іоанна Богослова».

Выше мы видѣли, что топографія Даниїла вноситъ извѣстную цѣльность въ показанія Филиппа и др., которыя, въ свою очередь поясняютъ отрывочныя фразы русскаго паломника: «ту-же и Ѳому утѣривъ.... ту-же есть камень святой». Камень этотъ снесенъ былъ съ Синаи по моленію св. Ѳомы.

Кое какія соображенія вызываетъ описаніе Сіонской церкви у діакона Игнатія (1391)¹⁾:

¹⁾ Сахаровъ, Сказанія Русскаго народа, VIII, стр. 106—107; Архим. Леонидъ въ Чтеніяхъ въ Имп. Общ. Истор. и Древн. 1871, I, p. 14—16. Тексты Даниїла и другихъ русскихъ паломниковъ еще ожидаютъ критическаго изданія, которое, быть можетъ, измѣнитъ нашъ взглядъ на принадлежность того или другаго іерусалимскаго преданія тому лицу, съ именемъ котораго мы привуждены пока его цитовать.

«На Сіонъ горъ, въ своей кпль, Пречистая Богородица претависъ; тамо-же на Сіонъ горъ былъ Аннинъ дворъ архіереевъ, тамо Господь нашъ Иисусъ Христосъ въ темницѣ сидѣлъ, и нынѣ та темница въ церкви Арменстей, тамо монастырь Арменскій. Въ той церкви Арменстей великій камень, что лежалъ на гробѣ Господнемъ, содѣланъ престоломъ.... И на той горъ монастырь дивенъ зпло Орязскій, держатъ его Орязове и живутъ въ немъ Орязскіе чернцы, глаголютъ-же сиче: яко тамо Христосъ самъ обѣдню служилъ ¹⁾ и научилъ по плоти брата своего Іакова обѣдню служити и предалъ ему таинство священныхъ и божественныхъ служеній.... Тамо жъ, въ той церкви, во время вольнаго и спасеннаго распятія Христова, завѣса раздрася на двое; въ той церкви той камень лежитъ, на которомъ Пречистая Богородица поклоны клала; тамо жъ въ той церкви два камени, на которыхъ Христосъ сиживалъ часто. Отсюда же близко мѣсто есть, гдѣ Стефана архидіакона убили Іудеи, а кровь его и нынѣ на камени знати есть. Тамо жъ у церкви близъ келія Пречистыя Богородицы, гдѣ Пречистая жила у Іоанна Богослова».

Подробности, сообщенныя Игнатіемъ, подтверждаются либо исправляются показаніями другихъ путешественниковъ. Такъ разсказъ объ армянской церкви съ камнемъ отъ гроба Господня (собственно отъ пещеры, гдѣ положено было тѣло Христово) обыкновенно приурочивается къ церкви Спасителя въ армянскомъ-же монастырѣ, но не на мѣстѣ Аннина двора, а на мѣстѣ дома Кайафы, гдѣ при Θεодосіи (ок. 530) стояла церковь св. Петра ²⁾. — Локализациа мученія св. Стефана на Сіонѣ, встрѣчающаяся и у

¹⁾ Нап. Сах.: служить.

²⁾ Itin. стр. 65; сл. ib. Breviarius стр. 52. Объ іерусалимскихъ храмахъ ап. Петру см. Innomatus II, у Tobler, Theodorici lib. p. 122; о сіонской церкви св. Петра Topogr. II, 156 слѣд.; 164 и 174 слѣд. Вопросъ о ней довольно запутанъ. Съ одной стороны является смѣшеніе дома Кайафы съ Аннинымъ (Euthymius, см. Topogr. II 156 прим. 6),

другихъ путешественниковъ, основана на недоразумѣніи, которое легко объяснить: тѣло святаго, замученнаго между Дамасскими и Яффскими воротами, было, по преданію, перенесено на Сіонъ, гдѣ и оставалось нѣкоторое время до вторичнаго перенесенія въ Римъ. — Легенда о камняхъ, на которыхъ возсѣдалъ Спаситель, восходитъ, какъ мы видѣли, по крайней мѣрѣ, къ XIV-му вѣку. — Преданіе о пребываніи Богородицы на Сіонѣ въ домѣ ап. Іоанна Игнатій раздѣляетъ съ Данииломъ; русскіе Вопросы и Отвѣты опредѣляютъ не согласно съ Эводомъ: «Ко-лико лѣтъ бысть Святая Богородица въ дому Іоанна Богослова? — Отвѣтъ: .ді. лѣтъ и .й. мѣси» ¹⁾; такъ у Филиппа, Одо-рика, Полонера и др.: 14 лѣтъ ²⁾. — Съ точки зрѣнія Даниила

что объясняетъ особую локализациу Игнатія, тогда какъ Fabri l. c. стр. 261 и 264—5 ставитъ на мѣсто Аннина двора армянскій монастырь во имя св. Ангеловъ, а на мѣсто Кайафина — армянскій-же монастырь съ церковью ad Sanctum Salvatorem и священнымъ камнемъ (тоже въ путешествіи Kiechel'я 1585—9 г., изд. Haszler'омъ, Stuttg., 1866, p. 298—9); армянскій монастырь на мѣстѣ Кайафина дома, но базъ камня, знаетъ и Игнатій. Замѣтимъ, что у Пипина (Tobler, Dritte Wanderung nach Palästina стр. 405) камень находится даже не въ церкви, а «ad criptam illam in pede montis Syon». — Съ другой стороны домъ Кайафы смѣшанъ былъ съ преторіей Пилата (Topogr. II, стр. 159, прим. 7); чего еще нѣтъ у древнихъ путешественниковъ: въ Бreviarii (Itin. стр. 59) базилика св. Петра возвышается на мѣстѣ дома Кайафы (по смѣшенію Kaiphas съ Kephaz, полагаетъ Sepp, Jerusalem und das heilige Land I, стр. 196): «deinde vadis ad domum Pilati, ubi tradidit Dominum flagellatum Judeis: ubi est basilica grandis, et est ibi cubiculum, ubi expoliaverunt eum, et flagellatus est, et vocatur Sancta Sophia». Тоже у Θεодосіа (Itin. p. 65) и Антонина (l. c. стр. 104), ничего не знающаго о церкви св. Петра (сл. Topogr. I, 220 слѣд.). Въ эпоху крестовыхъ походовъ послѣднюю указывали на мѣстѣ преторіи (l. c. I, стр. 224—5).

¹⁾ Тихонравовъ, Памятники II, 440, 445.

²⁾ Philippus ed. Neumann l. c.; Per. p. 150; Descr. p. 242. Сл. Topogr. II, p. 131, прим. 5. — Въ статьѣ Эпифанія мниха «о знаменныхъ права, образа же и възраста прѣсвѣтыхъ владычце наше Богородице»

въ домѣ Іоанна Богослова, гдѣ стала въ послѣдствіи Сіонская церковь, совершена была и тайная вечеря, таинство Евхаристіи, совершена самимъ Христомъ: «тамо Христосъ обѣдню служилъ», говоритъ Игнатій. Послѣ него продолжали тамъ-же литургисать и апостолы — такъ въ показаніи Антонина. Извѣстно, что съ именами нѣкоторыхъ апостоловъ сохранились особые чины литургіи, происхожденіе которыхъ легенда могла привязывать къ «матери церквей» на Сіонѣ. У Одорика и другихъ ¹⁾ совершалъ её въ присутствіи Богородицы Іоаннъ Богословъ — и сохранился древній чинъ литургіи его имени. У Игнатія Господь передаетъ «таинство священныхъ и божественныхъ служеній» брату своему по плоти Іакову, литургія котораго извѣстна въ греческихъ и сирійскихъ текстахъ. Вспомнимъ, что на Сіонѣ указывали мѣсто, гдѣ св. Іаковъ былъ рукоположенъ изъ апостоловъ въ епископы Іерусалима ²⁾ — и мы поймемъ, быть можетъ, причины, вслѣдствіе которыхъ измѣнялась мѣстная легенда: рядомъ съ преданіемъ, что Христосъ совершилъ таинство Евхаристіи въ домѣ ап. Іоанна, могло стать другое, помѣщавшее Сіонскую церковь на мѣстѣ дома ап. Іакова (Антонинъ) ³⁾.

говорится: «И по възнесеніи Господни въ домоу Івана Богословца прѣбысть .лѣд. лѣтъ, донѣдеже престаи са» (Jagič, Opisi i izvodi, I, стр. 61).

¹⁾ Сл. Торогг. II, стр. 131, прим. 5.

²⁾ Сл., кромѣ древняго свидѣтельства Эвода, между прочимъ: Одорика (Reg. p. 150), Полонера (Descr. p. 242), Fabri (I. c. p. 237) и Торогг. II, p. 133, прим. 2.

³⁾ Сл. Бесѣду трехъ святителей у Тихонравова, Памятн. отреч. русск. лит. II, 430: (вопросъ): что са слышаше дина, *идѣже Господь вечера?* — (Отвѣтъ) *Іаковъ* братъ Господень по плоти. — Иначе въ «Приче Івана златоустаго ѿ протлькованни» (у Ягича, Opisi i izvodi I, стр. 70): рече господь (т. е. своимъ оученикомъ, апостоломъ) *идѣта къ Дине и рыцѣта емоу* учитель ти глаголетъ: *время мое приближи са, у тебѣ сѣтворѣ паска съ ученики своими.* — Отвѣтъ: что есть Дина? Адамъ; а паска? мѣчение Христово. — Дина = δεινα Matth. 26, 18: ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεινόν.

Я не иначе понимаю разнорѣчивое показаніе Θεοδοσία: что Сіонскій храмъ сооруженъ на мѣстѣ дома евангелиста Марка, именемъ котораго также отмѣченъ особый чинъ литургіи ¹⁾.

Зосима (1420) видѣлъ на Сіонѣ ту-же Фряжскую церковь, о которой говоритъ Игнатій; во время Коробейникова и Грекова Сіонъ, «мати всѣмъ церквамъ, Божіе жилище», который когда-то держали «Венеціане», уже попалъ въ руки Турковъ ²⁾. Зосима успѣлъ еще собрать о немъ нѣсколько свѣдѣній, драгоценныхъ для исторіи легенды ³⁾.

«И оттолѣ поидохъ на гору Сіонскую, и ту стоитъ церковь святыи Сіонъ, *мати всѣмъ церквамъ*. Глаголетъ бо писаніе, *яко сѣя убо первая церковь стася по распятіи Христовѣ во Іерусалимѣ*; ту жила Святая Богородица, по вознесеніи Сына своего на небеса, и ту молилася Сыну своему, и донѣхъ знати мѣсто то, *идѣже клала поклоны на мраморѣ*; и ту разболѣся, [Сах. и ту духъ свой предасть], и ту Христосъ ей явился, и ту на Апостолы Святыи Свой Духъ посла; и ту есть гробъ царя Давида и сына его Соломона; и ту есть служба Фряжская; и ту есть гробъ первомученика Стефана; *и ту лежатъ* (Л. лежало) *два камени, иже Пречистая восхотѣла видѣти тѣ камени, на чемъ Христосъ бесѣдовалъ съ Моисеемъ на горѣ Синаистѣй*; и *принесе Ангелъ два камени* (Л. отъ мѣста) ⁴⁾, *еже ся зоветъ Купина Неопалимая....* И мало поступя, видно мѣсто, гдѣ Жидове первомученика Стефана убили.... и ту есть палата Івана Богослова, идучи къ святому Сіону».

Важень въ показаніяхъ Зосимы его рассказъ о «синайскихъ

¹⁾ Сл. О оученіи вѣры, изд. Качановскимъ въ Starine XII, стр. 245: «Маръ же въ четвъртокъ (по десѣти лѣтѣхъ) лѣтъ пѣ (отъ Петра научився) [въ Римѣ самъ, въ образъ тельчъ, се естъ блжнныи крсмлинъ, идѣже естъ Гѣ вечероу съ оученики своими, да кже въ образъ тельчъ, самъ Гѣ иде на вольное мѣсто, акы агне не злобиво»].

²⁾ Сахаровъ, I. c. стр. 144; Леонидъ, I. c. стр. 50.

³⁾ I. c. стр. 64—5; Леонидъ p. 21.

⁴⁾ Въ скобкахъ у Леонида.



камняхъ», напоминающій ту-же легенду у Пипина, Сиголи и Фабри, съ новыми чертами, останавливающими вниманіе. Я разумѣю прежде всего сопоставленіе камней съ «неопалимой купиной». Въ текстѣ Сахарова это — *ихъ названіе*; у Леонида они принесены *отъ мѣста, такъ названнаго*. Въ первомъ случаѣ «неопалимый» былъ бы эпитетомъ камня: негараемый, ἀσβεστος, ἀφλεκτος; не въ этомъ-ли смыслѣ слѣдуетъ понять русское обозначеніе алатыря: бѣлъ горючъ? горящій (до бѣла), но не сгораемый, не горючъ? — Другое толкованіе подтверждается косвенно путешествіемъ Коробейникова и Грекова: въ синайскомъ монастырѣ, въ церкви Преображенія «за алтаремъ придѣлъ надъ Неопалимой Купиной, гдѣ Моисей видѣлъ Святую Богородицу, со младенцемъ во огнѣ стоящу неопалиму.... и видѣхомъ мѣсто покрыто каменемъ мраморянымъ, камень полсажени на 4 углы; надъ тѣмъ каменемъ престолъ стоитъ и служба совершается; въ немъ же вдланы два камня велики, что опалила Неопалимая Купина»¹⁾. Въ христіанской символикѣ неопалимая купина — Богородица-Дѣва: «какъ огонь былія не сожже, такъ Божіе слово неистлѣнно сохрани ю по рождствѣ дѣвицею»; какъ «купина не сгараше опаляема, такъ Дѣва родила еси и Дѣва пребыла еси»²⁾; «предочистимся и мы божественно въ Дусѣ и въ горы Синайскія вѣрою взыдемъ, да видимъ тамо купину огненосную Дѣвыя провозвѣщающія рождество», поетъ церковная пѣснь. Событіе, совершившееся на Хоривѣ, переносимо было на Синай, по сопоставленію Исх. 19, 18 и Второзак. 5, 2, — и далѣе истолковывалось по требованіямъ символическаго параллелизма: что прообразованное въ Ветхомъ Завѣтѣ исполнилось въ Новомъ. Оттого въ миниатюрѣ ватиканской рукописи, содержащей Палею и Псалтырь, Моисей идетъ по горѣ (Синаю), чтобы принять отъ десницы Божіей заповѣди, тогда какъ на право видна купина, горящая и не сгорающая, а въ миниатюрѣ

¹⁾ Сахаровъ I. с. 152; Леонидъ 105.

²⁾ Успенскій, Толковая Палея стр. 90.

къ гомиліямъ Іакова самая купина перенесена на Синай¹⁾; отсюда отождествленіе: «гора Синайская — Богородица, а купина — утроба дѣвыя»²⁾. Въ византійской иконографіи купина изображалась то дикимъ, покрытымъ цвѣтами терновникомъ, объятымъ пламенемъ, изъ котораго выходитъ въ медальонѣ изображение Эммануила-младенца; то въ видѣ сосуда съ огнемъ. По замѣчанію проф. Кондакова это — либо σκεῦος ἀμικτός Кирилла Александрійскаго, символически изображающій Дѣвумать, тогда какъ огонь — Христосъ; либо образъ чаши, символъ страданія Христа и Евхаристіи: въ одной миниатюрѣ такой-же сосудъ названъ θυσιαστήριον, алтаремъ. Алтарь является однимъ изъ символовъ Богородицы у Андрея Критскаго³⁾ — и въ древне-славянской статьѣ⁴⁾, собравшей цѣлый рядъ иносказательныхъ обозначеній для Богородицы, среди которыхъ мы встрѣтимъ всю символику разобранныхъ нами сіонскихъ преданій: *купина*, *камень* («отсечеса камень отъ горы кромѣ рукъ»), *престолъ* («видѣхъ Господа Саваоѳа сѣдѣща на прѣстолѣ высоцѣ и прѣвознесеннѣ и исполнь храмъ славы его»), *Сионъ* («придетъ отъ Сиона възываа и отвратитъ нечѣстие отъ Іакова»), *гора Господня*, *трапеза святая*, *скрижалъ завета*, *нобилло Соломоново* («носило сотвори себѣ црѣ Соломонъ ѿ дрѣвесь ливановѣхъ») и т. д.⁵⁾.

¹⁾ Кондаковъ, Исторія византійскаго искусства (Одесса, 1876), стр. 159, 225.

²⁾ Тихонравовъ, Памятники II, стр. 321 (статья о двѣнадцати пятницахъ).

³⁾ Кондаковъ I. с. стр. 94 прим. 3 и стр. 225 прим. 2; сл. стр. 228 прим. 1.

⁴⁾ Тихонравовъ I. с. II стр. 339—44: Семьдесятъ именъ Богу.

⁵⁾ Источникомъ славянской статьи, по отношенію къ символическимъ эпитетамъ Богородицы, была, быть можетъ, четвертая гомилія св. Андрея Критскаго на рождество Богородицы (сл. у Migne, Patrologiae graecae t. 97, p. 866 sqq.). Въ какихъ отношеніяхъ находится первая половина статьи (имена Богу) къ λόγος τέταρτος περί Θεογονίας Θεο-

На верху Синайской горы Коробейниковъ и Грековъ посѣтили другую церковь Преображенія: «и въ той церкви, возлѣ алтаря, лежитъ камень великъ. Егда Богъ сниде къ Моисею на святыи верхъ, и ста Моисей при томъ камени, и камень Моисея пустилъ къ себѣ и покры главу его, и подъ тѣмъ каменіемъ глагола Моисей съ Богомъ и законъ отъ Бога пріять — скрижали каменны, написаны перстомъ Божиимъ»¹⁾. — Зосима соединяетъ камни отъ «неопалимой купины» съ тѣми, которые Коробейниковъ и Грековъ видѣли на верху Синая, и говоритъ о первыхъ, что на нихъ именно «Христосъ бесѣдовалъ съ Моисеемъ на горѣ Синайстей». Подставивъ вмѣсто Христа первое лицо Св. Троицы, мы придемъ къ слѣдующему тексту Исхода 24, 9: *Καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς καὶ Ἀαρὼν καὶ Ναδάβ καὶ Ἀβιοὺδ καὶ ἐβδόμηκοντα τῆς ἑρρουσίας Ἰσραὴλ, καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ· καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου καὶ ὡσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαριότητι. . . . καὶ εἶπε κύριος πρὸς Μωϋσῆν· Ἀνάβηθι πρὸς μέεις τὸ ὄρος καὶ ἴσθι ἐκεῖ καὶ δώσω σοι τὰ πυξία τὰ λίθινα, τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολάς ἃς ἔγραψα νομοθετῆσαι αὐτοῖς. Καὶ ἀναστὰς Μωϋσῆς καὶ Ἰησοῦς ὁ παρεστηκὼς αὐτῷ ἀνέβησαν εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ, ᾧ ὁ Господь наставляетъ Моисея, какъ устроить ковчегъ и скинію и даетъ ему двѣ скрижали каменныя, скрижали откровения. — Связывая Исх. 24, 10 съ 32, 16, талмудическое преданіе заключаетъ, что *обѣ скрижали были изъ сапфира, на которомъ стоялъ Господь, бесѣдуя съ Моисеемъ, почему арамей-**

дора Дуки Ласкариса (у Migne, Patrol. graec. t. 140, p. 764—770) — я не изслѣдовалъ. Сл. Pitra, Spicilegium Solesmense III, p. 449—451: Rhythmus ad Deum ex Dei nominibus; De nominibus beatae Mariae virginis.

¹⁾ Сахаровъ I. с. p. 153; Леонидъ p. 106. Сл. у Sigoli I. с. p. 250: e Iddio comandò a quel petrone che si levasse; incontanente la parte dinanzi si levò e stette sospesa, e ancora si sta così, sicchè per comandamento di Dio Moisè stette sotto il detto petrone, e Iddio stava sopra il detto petrone.

ская духовная пѣсня на Пятидесятницу поетъ: «Выруби себѣ, о Моисей, *двѣ доски изъ сапфира* подъ престоломъ Бога жива»¹⁾. То-же у Свида (Μωϋσῆς): τὰς πλάκας σαπφείρων λίθου δακτύλου Θεοῦ γραφείσας; въ статьѣ Епифанія Кипрскаго о 12 драгоценныхъ камняхъ говорится лишь, что «что на горѣ же данный Мωϋсѣи законъ на камыцѣ сапѣирѣ глѣтеться бывъ»²⁾.

Синайскій камень или камни, перенесенные на Сіонъ, получаютъ смыслъ при свѣтѣ указаннаго нами сопоставленія: они — сапфирные, скрижали ветхаго заветъа, которые Христосъ положилъ въ основаніе новаго Сіона; mons Sina et Sion duo Testamenti significant (Hieronym. epist. CXXIII); изъ Синайскаго камня (lapis rubeus; сл. сапφείρος πορφυρίζων Епифанія), принесеннаго ангеломъ, сотворенъ на Сіонѣ алтарь, какъ о храмѣ св. Граля на Munsalvaesche³⁾ говорится:

*Got selb in eim saphire Môysi mit schrift was gebende
aller sünden fire, swer nâch der selben lère noch waer lebende,
al diu gebot, der fünfzu sint gezeiet:
sus vil der hôhen tugende sich an dem saphire mangerleiet.*

*Durch das di altersteine über al saphire wären*⁴⁾.

Всѣ легенды христіанскаго Сіона, разсмотрѣнныя нами, коренятся въ такого рода ветхозавѣтныхъ воспоминаніяхъ: скрижали Синая, краеугольный камень Сіона, скинія Давида⁵⁾.

¹⁾ Сл. Zarneke, Graaltempel стр. 481 прим. къ строфѣ 21, 1.

²⁾ Вуслаевъ, Ист. христом. p. 263 (Сборн. Свят. 1073 г.); въ греч.: ἐπὶ λίθου σαпφείρου πεφικέναι λέγεται.

³⁾ У Вольфрама: Munsalvaesche, Munsalvâtsche, Salvâche ah muntane; страна, въ которой лежитъ замокъ, зовется: Terre de Salvaesche. Обычная этимологія: salvatge, sauvage, silvaticus, за которой — для Вольфрама — можно предположить другую: Mons, terra salvationis, salutis.

⁴⁾ Zarneke I. с. стр. 44, строфы 21 и 22.

⁵⁾ Укажу кстати на параллелизмъ сказаній: Давидъ переноситъ на

Имя Соломона, играющее столь важную роль въ исторіи символическаго параллелизма ветхозавѣтныхъ и евангельскихъ событій, также притянуто было въ эту связь: I. Христосъ — истинный Соломонъ ¹⁾, Богородица — мать Соломона ²⁾; она — носило Соломоново, о которомъ сказано въ Пѣснѣ Пѣсней III, 9: φορεῖον ἐποίησεν ἑαυτῇ ὁ βασιλεὺς Σαλωμών ἀπὸ ξύλων τοῦ Λιβάνου; греческому φορεῖον, ferculum Вульгаты, отвѣчаетъ въ еврейскомъ текстѣ: thalamus sponsarum, въ арабскомъ umbraculum, въ эіонскомъ lectus, въ сирійскомъ solium, въ халдейской парфразѣ: *templum sanctuarii*. Къ этому толкованію: φορεῖον = templum привязываются показанія тѣхъ средневѣковыхъ палестинскихъ путешественниковъ, которые ставятъ позднѣйшую Сіонскую базилику на мѣсто Соломоноваго сооруженія ³⁾ — и слово о трехъ крестныхъ древахъ, приписанное Григорію Богослову, гдѣ домъ Божій, созидаемый Соломономъ, названъ святымъ Сіономъ ⁴⁾. Распространенное сказаніе о крестномъ древѣ, въ связи съ построеніемъ Святыя Святыхъ и пророчествомъ Сивиллы, вовлекло имя Соломона въ глубь христіанской символики; надпись (на еврейскомъ, самарянскомъ и греческомъ языкахъ) на Соломоновой чашѣ, будто-бы служившей потиромъ въ

Сіонѣ, въ скинію, имъ устроенную, ковчегъ завета; Оза, протянувшій къ нему руку, падаетъ мертвымъ (Цар. II, 7). Въ апокрифѣ объ успеніи Богородицы на Сіонѣ Іефонія схватывается за одръ, на которомъ лежало тѣло Пресвятой Дѣвы, и ангелъ Господень отсѣкаетъ ему руки.

¹⁾ Conrad von Würzburg, Goldene Schmiede v. 1726 sqq.; сл. v. 1745.

²⁾ Les joies nostre Dame ed. Reinsch въ Zeitschr. f. roman. Phil. III, 2, p. 216 sqq.; сл. p. 224 v. 961: La mere au rei Salomon.

³⁾ Сл. выше стр. 7, прим. 1.

⁴⁾ Тихонравовъ, Нам. отреч. русск. лит. I p. 310 (изъ сербск. ркп. XV); Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по ркп. соловецкой бібліотеки (Спб. 1877), стр. 97, 217 (сл. 219); Поповъ, Первое приложеніе къ описанію ркп. и т. д. Хлудова, стр. 64 слѣд.

цареградской Софії, прорицала о рождествѣ Спасителя, его тайной вечери и крестной смерти ¹⁾.

Граль западной легенды, какъ-бы ни разнообразилось его внѣшнее представленіе, несомнѣнно символизируетъ высшее христіанское таинство, тайну евхаристіи. Когда Вольфрамъ фонъ Эшенбахъ ссылается, какъ на (посредственный) первоисточникъ своихъ свѣдѣній о Гралѣ, на книгу какого-то Flegetanis'a ²⁾, изъ Соломонова рода (453—4) — я могу усумниться въ имени и въ показаніи источника, не въ характерѣ его символическаго параллелизма ³⁾.

III.

Собранныя нами мѣстные Сіонскія преданія помогутъ намъ разяснить нѣкоторыя черты двухъ произведеній народной русской поэзіи, раскрывъ за позднѣйшими наслоеніями, пѣсенными и иными, черты первичной легенды.

Преданіе о чудесномъ камнѣ, положенномъ Спасителемъ въ основаніе Сіонской церкви; о камнѣ, снесенномъ съ Синая и положенномъ на мѣсто алтаря въ той-же церкви, матери всѣхъ церквей; память о трапезѣ Христа въ сіонскомъ Соенасуліи, за которой Спаситель возлежалъ съ апостолами, установилъ таинство Евхаристіи и, наставивъ тому учениковъ, послалъ ихъ

¹⁾ Сл. Срезневскій, Свѣдѣнія и замѣтки и т. д. № XL, стр. 96; Порфирьевъ I. с. p. 240—1.

²⁾ Сл. съ именемъ Flegetanis'a — Flégétine въ такъ называемомъ Grand St. Graal.

³⁾ Въ эпизодѣ втораго Титуреля о созданіи храма Граля упоминается рассказъ о томъ, какъ Соломонъ построилъ храмъ Господу безъ употребленія орудій: grôz noch kleine — wart meizel hamer noch ander wâren erklenget — nie zu halbem nagele (Zarncke I. с. стр. 447, строфа 39). Объ источникѣ этой легенды, не указанной Царнке, см. Соломонъ и Китоврасъ стр. 105 и слѣд.

въ міръ возвѣститъ новое Откровеніе: таковы были матеріалы мѣстной легенды. Стоило было поработать надъ ними народной фантазіи, чтобы найти въ нихъ символическій центръ: алтарный камень, алтарь, на которомъ впервые была принесена безкровная жертва, установлено высшее таинство христіанства. Въ русской народной поэзіи этотъ алтарь, црквнслав. олтарь, сталъ камнемъ алатыремъ (вм. алатарь), латыремъ. Такъ въ стихѣ о Голубиной книгѣ:

*На блѣомъ Латырь на камени
Бесподвалъ да опочивъ держалъ
Самъ Исусъ Христосъ царь небесный
Съ дванадцати со апостоламъ,
Съ дванадцати со учителямъ;
Утвердилъ онъ вѣру на камени,
Распустилъ онъ книги по всѣй земли.*

(Безсоновъ, Калики I, стр. 291, № 80; сл. № 81; Варенцовъ стр. 18—19, 27, 37—8).

Когда объ этомъ камнѣ говорится, что изъ подъ него текутъ рѣки

*Всему міру на исцѣленіе,
Всему міру на пропитаніе*

(Безс. № 84, стр. 313), то это не удаляетъ насъ отъ указанной символики, какъ и выраженіе, что алатырь-камень — всѣмъ «камнямъ отецъ». Тѣ рѣки — воды, текуція на спасеніе пьющихъ изъ скалы-церкви, изъ скалы Христа¹⁾. «Ἀπὸ λίθου δὲ τὸ θυσιαστήριον, объясняетъ Симеонъ Солунскій²⁾, ὅτι Χριστὸν εἰκονίζει, ὃς καὶ πέτρα ὡς θεμέλιος ἡμῶν, καὶ κεφαλὴ γωνίας, καὶ λίθος ἀκρόγωνος, καὶ ὅτι πέτρα πάλαι ταύτην

¹⁾ Сл. Кондаковъ I. с. стр. 123 и прим. 1.

²⁾ Symeonis Thessalonicensis archiepiscopi opera omnia, у Migne, Patrol. series graeca, t. CLV: Expositio de divino templo p. 705, § 273; сл. ib. p. 313, § 118, κεφαλ. ρζ: De sacro templo.

ἐμμεῖτο τὴν τράπεζαν, ἢ τὸν πάλαι ποτίζουσα Ἰσραήλ. Νῦν δ' αὖτε τὸν νέον ἡμᾶς ποτίζει, οὐχ ὕδωρ, ἀλλὰ ζωῆς αἰωνίου παρέχουσα νάματα, τὸ ζῶν αἷμα τοῦ Λόγου». Сл. также отвѣтъ на вопросъ древне-русской статьи: «Како бысть Господь Июдѣмъ, и(же) камыкъ ношахоу его и исхожахоу изъ него .ѿ. рѣкъ и напоиша дванадесять царствъ?» Отвѣтъ: «Камень есть Христосъ, .ѿ. рѣкъ апостоли суть, судящи дванадесять колѣнома израилевыма; яко рѣки напояху родъ еврейскій, тако и апостоли проповѣдаша новый законъ»¹⁾.

Дальнѣйшее развитіе этого образа въ русской народной поэзіи и суевѣріи насъ здѣсь не интересуетъ: тамъ онъ превратился до неузнаваемости, до разнообразныхъ проявленій, связанныхъ другъ съ другомъ однимъ лишь общимъ понятіемъ — какой-то чудной силы, сверхъестественныхъ качествъ. Пользоваться позднѣйшими искаженіями и приложеніями этого образа, съ цѣлью опредѣлить его первичныя формы — едва-ли возможно. Если предложенныя мною параллели подошли къ этому опредѣленію, и алатырь ничто иное, какъ алтарь, понятый какъ символическое выраженіе христіанскаго таинства, то въ поэзіи средневѣковаго и еще современнаго народнаго христіанства онъ стоитъ не одиноко. Я напомнимъ олицетвореніе Отче Нашъ въ англосаксонскомъ діалогѣ Соломона и Сатурна: олицетвореніе, которому придаются чудодѣйственныя качества. Какъ въ сициlianскомъ суевѣріи таинство Евхаристіи явилось святой Vittuvagghia (ит. Vettovaglia, т. е. victualia), помощницей при родахъ, такъ изъ сходныхъ элементовъ развилось мистическое представленіе о Гралѣ, являющемся то чашей тайной вечери, то чудеснымъ камнемъ, снесеннымъ съ неба ангелами. О камнѣ говорить Wolfram von Eschenbach, Parival 454:

¹⁾ Тихонравовъ, Пам. II, стр. 455—6. Сл. въ словѣ Кирилла Туровскаго «въ новую недѣлю по Пасцѣ»: «ныня рѣки апостольскыя наводняются».

Ein schar in uf der erden liez:
diu fuor uf über die sterne hôch.
op die in unschult wider zôch,
sît muoz sîn pflegn getouftiu fruht.

Камень этотъ зовется: lapsit exillis (469).

Извѣстно, что французское преданіе, на сколько оно выразилось у De-Borron'a ¹⁾, представляло себѣ Граль въ образѣ чаши, въ которой Спаситель совершилъ тайную вечерю въ домѣ Симона, которая впоследствии найдена была тамъ какимъ-то Евреемъ и отдана Пилату; затѣмъ Пилатъ подарилъ еѣ Іосифу Аримаѳейскому, и тотъ собралъ въ неѣ кровь, истекшую изъ ранъ Спасителя. Когда Евреи заключили Іосифа въ темницу, Христосъ явился ему съ той-же чашей въ рукахъ, наполненной божественною кровью, напомнилъ ему о тайной вечерѣ, объ установленіи таинства. Помнишь-ли ты мою трапезу съ учениками у Симона?

896 Le peın, le vin y benēi ²⁾
Et leur dis que ma char menjoient
Ou peın, ou vin mon sanc buvoient:
Ausi sera representee
Cele taule en meinte contree;
Ce que tu de la crouiz m'ostas
Et ou sepulchre me couchas,
C'est l'auteus seur quoi me metrunt
Cil qui me sacrefierunt;

¹⁾ Сл. Fr. Michel, Le roman du St. Graal (Bordeaux 1841) и прозаическій текстъ у Hucher, Le Saint Graal I, p. 209 слѣд.

²⁾ Въ началѣ романа разсказывается лишь объ омовеніи ногъ апостоломъ, v. 332 слѣд., что дало P. Paris'y, Les romans de la Table ronde I, стр. 127, прим. 2 заключить, что составители легенды о Гралѣ знали одно лишь евангеліе отъ Іоанна (такъ и у меня: Соломонъ и Китоврасъ стр. 191). Но далѣе говорится о сосудѣ, ou Criz feisoit son sacrement (v. 396); отрывокъ (v. 896 слѣд.), приведенный въ текстѣ, поясняетъ его значеніе.

Li dras ou fui envolepez,
Sera corporaus apelez;
Cist vaissiaus ou men sanc mēis,
Quant de men cors le requellis,
Calices apelez sera;
La platine ki sus girra
Iert la pierre seneficee
Qui fu deseur moi seelee
Quant ou sepuchre m'eus mis.

Символика этого описанія ясна сама собою: трапеза — гробница, corporale (corporaus) — платъ, которымъ обвито было тѣло Спасителя, потиръ съ дарами — тѣло и кровь Христовы, дискось — камень отъ гроба. «Ἡ ἀγία τράπεζα ἐστὶν ἀντὶ τοῦ τόπου τῆς ταφῆς, ἐν ᾗ ἐτέθη ὁ Χριστός, ἐν ᾗ πρόκειται ὁ ἀληθινὸς καὶ οὐράνιος ἄρτος, ἡ μυστικὴ καὶ ἀναιμάκτος θυσία»; «τὸ εἰλητόν σημαίνει τὴν σινδόνα, ἐν ᾗ ἐνειλήθη τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐκ τοῦ σταυροῦ καταβάν καὶ ἐν μνήματι τεθέν. Καὶ ἡ ἐπάνω κάλυψις τοῦ δίσκου ἐμφαίνει τὴν σινδόνα, ᾗ ἐβλήσαν τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου. Τὸ δὲ δισκοκάλυμμα ἐστὶν ἀντὶ τοῦ σουδαρίου τοῦ ὄντος ἐπὶ τοῦ προσώπου περικαλύπτοντος αὐτὸ ἐν τῷ τάφῳ. Τὸ καταπέτασμα ἦτον ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ καὶ λέγεται ἀντὶ τοῦ λίθου οὗ ἡσφαλίσατο τὸ μνημεῖον ὁ Ἰωσήφ». Если къ этимъ толкованіямъ патріарха Германа ¹⁾ присоединить и Гонорія изъ Autun, Gemma Animae, l. I c. XLVII: patena lapidem designat ²⁾, — то мы нашли всѣ черты де-Борроновской символики, отправляющейся отъ отождествленія: sepulchre = auteus ³⁾. Символь алтаря — но не гробницы, а алтаря-трапезы развивается и далѣе: Христосъ наказываетъ Іосифу въ память трапезы у Симона сотворить другую, на ней будетъ по-

¹⁾ Germani, archiepiscopi constantinopolitani Historia ecclesiastica et mystica contemplatio у Migne, Patr. graec. t. 98 p. 388, 399. — Германъ былъ патріархомъ Константинополя съ 715 г.

²⁾ Migne, Patrol. lat. t. 172, p. 558.

³⁾ Иначе Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral (Lpz. 1877), стр. 221, прим. 1.

ставленъ святой потиръ и рыба, которую поймаешь зять Иосифа, Hebron (или Bron). Рыба — древне-христіанскій символъ Христа, являющійся въ изображеніяхъ Тайной Вечери на столѣ, въ чашѣ, къ которой прикасается Спаситель, либо въ блюдѣ, которое сноситъ съ неба ангелъ ¹⁾).

2503.... pren ten veissel et le mest
 Sus la table, la u mieuз te plect,
 Meis qu'il soit tout droit emmi liu;
 Et la endroit te serras tu,
 Et le cuevre d'une touaille.
 Quant auras ce fait sanz faille,
 Adonc repenras le poisson
 Que t'avera peschie Hebron,
 D'autre part le mest bien et bel
 Tout droit encontre ten veissel.

За этой трапезой будетъ пустое мѣсто, мѣсто Юды-предателя: его займетъ безнаказанно лишь внукъ Hebron'a.

О всей этой символикѣ Граля Вольфрамъ ничего не знаетъ и самъ не даетъ своему Гралю никакого опредѣленнаго образа. Одинъ изъ послѣднихъ изслѣдователей этой легенды, открывая зависимость Вольфрама отъ Chrestien de Troies и вмѣстѣ съ тѣмъ несогласіе ихъ представленій о Гралѣ, пришелъ къ неожиданному заключенію: Chrestiens никогда не употребляетъ для понятія чаши Граля описательныхъ: vaisseau или écuelle, а исключительно — graal; этого слова не понимая, будто-бы, Вольфрамъ, вотъ почему вмѣсто чаши у него является — камень ²⁾! Вольфрамъ не умѣлъ читать и самъ сознается въ недостаточномъ знаніи французскаго языка; но это не помѣшало ему овладѣть пришлымъ сюжетомъ и значительно углубить лежавшую въ немъ идею. Граль играетъ въ его поэмѣ выдающуюся роль, такъ какъ внутренній ростъ Парцивала обусловленъ именно его иска-

¹⁾ Кондаковъ I. с. стр. 80, 133, 246.

²⁾ Birch-Hirschfeld I. с. стр. 274.

ніемъ. Что Вольфрамъ не постарался уяснить себѣ его значеніе, хотя-бы путемъ разспросовъ, когда легенда о Гралѣ не могла не быть извѣстна въ Германіи — просто невысказуемо. То-же слѣдуетъ сказать о Генрихѣ vom Türlin: въ своей Krone онъ явился подражателемъ современника своего Wolfram'a, и въ то-же время источникомъ ему служилъ Conte du Graal Chrestien'a; между тѣмъ и у него Граль, по крайней мѣрѣ въ одномъ мѣстѣ — не vaisseau и не écuelle, а нѣчто въ родѣ раки съ мощами, какія ставятъ на алтаряхъ:

29384 Gestein was ez und goldes rich,
 Einer kefsen was ez glîch,
 Diu âf einem alter stêt.

Заключать изъ этого, что и Генрихъ не понималъ образа чаши у Chrestien'a ¹⁾, невозможно, потому что въ другомъ мѣстѣ она оказывается ему извѣстной: Гавейнъ видитъ еѣ въ замкѣ Граля, гдѣ древній старецъ, одѣтый въ бѣлоснѣжныя одежды, покоится на ложѣ, и совершается таинственное шествіе: четыре дѣвы, въ вѣнцахъ, несутъ свѣточи:

14754 Nâch disen vier meiden
 Gieng ein magt gezieret baz,
 Diu truoc vor ir ein schoenez vaz
 Von einer cristalle,
 Daz was vol mit alle
 Vil gar vrisches bluotes;
 Rôtes goldes unde guotes
 Dar inne ein schoene goere lac ²⁾).

Онѣ подходятъ къ старцу, пятая колѣнопреклоняется передъ нимъ и подаетъ ему трость,

¹⁾ Birch-Hirschfeld p. 285—288.

²⁾ Diu Crône von Heinrich von dem Türlin, hrsg. von Scholl. Stuttg. 1852.

14777 Dā mite tranc er daz bluot rôt
Uz der cristallen, die sie truoc.

Слѣдуетъ предположить, что Генриху знакомы были два представления о Гралѣ: ракой и чашей, которыя онъ не примирилъ между собою, какъ то сдѣлалъ авторъ втораго Титуреля, очевидно сплотившій легенду о чашѣ съ преданіемъ о камнѣ, найденнымъ у Вольфрама: чаша явилась у него сдѣланной изъ камня, снесеннаго ангелами на землю:

Ein Schar den gral uf erde bi alten ziten brahte,
Ein Stein in hohem werde, man ein schüzzel dar uz wurken dahte ¹⁾.

Я заключаю изъ этого, что не непониманіемъ обычнаго сказанія, а особой его редакціей слѣдуетъ объяснить у Вольфрама его представление о Гралѣ. Былъ-ли его источникомъ загадочный провансалецъ Куôt, или кто другой, для насъ это безразлично ²⁾; ясно одно, — что образъ Граля-камня вышелъ не изъ легенды о потирѣ, а изъ другаго, равносильнаго ей преданія. Камень-Граль, снесенный ангелами, напоминаетъ мнѣ сіонское сказаніе о камнѣ, также принесенномъ ангеломъ, камнѣ-алтарѣ, трапезѣ. Что lapsit Вольфрама искажено изъ lapis — въ этомъ едва-ли можно сомнѣваться; рукописи читаютъ: lapsit, jaspis, lapis и exillis, exilis, erillis, exilix (оттуда во второмъ Титурелѣ: jaspis et cilix!). San Marte предлагаетъ читать: lapis herilis = господень камень; Martin: ex celis, упавшій съ неба ³⁾. То и другое

¹⁾ Изд. Hahn'a, v. 6172 sqq.

²⁾ Такой источникъ, отличный отъ Conte du Graal Chrestien'a, принимаетъ теперь Martin (Zur Gralsage, Strassburg. 1880, p. 18—19, 26—27), не только для Вольфрама, но и для Генриха vom Türlin: Главная цѣль брошюры Мартина — снова привязать сказаніе о Гралѣ къ кельтской сагѣ, кажется мнѣ недостигнутой. — Разумѣется, и моя попытка (Соломонъ и Китоврасъ, стр. 189—199) приурочить эту легенду къ средневѣковымъ дуалистическимъ толкамъ представляется мнѣ нынѣ неудачной.

³⁾ Martin, l. c. стр. 39.

чтеніе можно опереть на вариантахъ текста, то и другое соединимо со смысломъ легенды, почему я и не пытаюсь защитить обычное: exilis, сблизивъ его съ lapidem istum *deformet* Антонина.

Снесеніе съ неба камня-алтаря, трапезы, встрѣчаетъ параллель въ слѣдующемъ преданіи Корана ¹⁾, несомнѣнно выражающимъ установленіе таинства Евхаристіи.

«Вотъ апостолы сказали: Иисусъ, сынъ Маріи, Господь твой можетъ-ли ниспослать намъ съ неба трапезу? — Онъ сказалъ: Бойтесь Бога, если вы вѣрующіе. — Они сказали: Хотимъ вкусить отъ нея, чтобы успокоились сердца наши и мы знали-бы, что говоришь намъ истину, и мы были-бы свидѣтелями ея. — Иисусъ, сынъ Маріи сказалъ: Боже, Господи нашъ, ниспосли намъ съ неба трапезу: она будетъ праздникомъ намъ, первому изъ насъ и послѣдному изъ насъ, будетъ знаменіемъ отъ тебя; напитай насъ, потому что ты наилучшій питатель. — Я ниспослю еѣ вамъ, но кто изъ васъ послѣ того будетъ невѣрующимъ, того накажу я наказаніемъ, какимъ не наказывалъ никого изъ другихъ міровъ».

Другія мусульманскія легенды рассказываютъ о дѣйствительномъ сосланіи трапезы, уставленной яствами, въ числѣ которыхъ главное мѣсто занимаетъ рыба — какъ на трапезѣ Граля у de Borron'a. Трапеза эта была въ послѣдствіи взята на небо, когда люди согрѣшили, — какъ во второмъ Титурелѣ людскіе грѣхи заставляютъ Граля удалиться на востокъ, въ Индію. Вотъ самая легенда, сообщенная мнѣ барономъ Розеномъ въ переводѣ изъ комментаріевъ Бейдави († 1286) ²⁾.

«Рассказываютъ, что красная скатерть спустилась между двухъ облаковъ, и они (ученики Иисуса) глядѣли на нее, пока

¹⁾ Коранъ, гл. 5 («Трапеза»), стихи 112—115, переводъ Саблукова. Казань, 1878 г. стр. 106—112.

²⁾ Beidhavi Comm. in Coranum ed. Fleischer, p. 280 ad Sur. 5 v. 115.

она не спустилась на землю передъ ними. И заплакалъ Иисусъ и сказалъ: Господи! сдѣлай меня благодарнымъ! Господи! сдѣлай еѣ (т. е. скатерть) благодатью (для нихъ), а не дѣлай еѣ напастью и наказаніемъ! — Потомъ онъ всталъ и совершилъ омовеніе и поплакалъ; затѣмъ снялъ (со скатерти) платъ и сказалъ: Во имя Бога, лучшаго изъ дарующихъ пищу! — И вотъ (на скатерти очутилась) жареная рыба безъ чешуи и безъ костей, плавающая въ жирѣ своемъ; у головы ея (стояла) соль, у хвоста укусъ, а вокругъ нея разная зелень кромѣ лука. И (были тамъ) пять плоскихъ хлѣбовъ: на одномъ было деревянное масло, на другомъ — медъ, на третьемъ — масло, на четвертомъ — сыръ, на пятомъ сушеное мясо. — И сказалъ Симонъ: О Духъ Божій! ¹⁾ этого-ли міра эти яства или-же будущаго? — Иисусъ отвѣтилъ: Они ни того, ни другаго. Господь Богъ, слава ему, сотворилъ ихъ своею силою (нарочно для этого случая). Кушайте то, о чемъ просили, и благодарите! И поддержитъ васъ Богъ и пошлетъ вамъ еще больше своихъ милостей. — Тогда они сказали: О Духъ Божій! О если-бы ты намъ показалъ еще чудо въ этомъ чудѣ! — И сказалъ онъ: О рыба! стань живой по повелѣнію Бога! — И она стала живой. Потомъ онъ сказалъ ей: Вернись къ прежнему состоянію! — И она опять стала жареной ²⁾. —

¹⁾ Одно изъ именъ Иисуса у Мусульманъ.

²⁾ Оживленіе рыбы напоминаетъ апокрифическую басню объ оживленіи жаренаго пѣтуха, являющуюся въ иныхъ рукописяхъ Никодимова Евангелія введеніемъ къ нему (въ разсказѣ объ Іудѣ), извѣстную и отдѣльно (сл. напр. легенду объ оживленной курицѣ въ Пам. стар. русск. лит. I, стр. 217 и Mussafia, Sulla leggenda del legno della Croce p. 206, прим. 1; Liebrecht, Zur Volkskunde, стр. 179—80, къ № 197). Ея связь съ мусульманскимъ преданіемъ о трапезѣ устанавливается при помощи коптской легенды: будто-бы за послѣдней *вечерей* Христа былъ поданъ жаренный пѣтухъ; когда Іуда ушелъ съ вечера, чтобы предать Христа, пѣтухъ, по повелѣнію Господа, ожилъ и послѣдовалъ за предателемъ, объ умыслѣ котораго и повѣдалъ Христу. Сл. Thevenot, Voyages liv. II, с. 75.

Затѣмъ трапеза улетѣла. — Впослѣдствіи они согрѣшили и были обращены въ свиней и обезьянъ.

«Другіе говорятъ: она (трапеза) приходила къ нимъ въ теченіи 40 дней, черезъ день; къ ней собирались бѣдные и богатые, малые и великіе, и ѣли. А когда тѣнь (послѣ полудня) склонялась къ востоку, она улетала, и они глядѣли (ей въ слѣдъ?), въ тѣни ея. И когда бѣднякъ вкушалъ отъ нея, то становился богачемъ на всю остальную жизнь, и больной выздоравливалъ и больше уже не заболѣвалъ. Потомъ Богъ ниспослалъ Иисусу откровеніе: Устрой трапезу эту для бѣдныхъ и больныхъ, исключивъ богатыхъ и здоровыхъ. — И заволновались люди изъ за этого, вслѣдствіе чего 83 человѣка были превращены (въ свиней и проч.).»

«Еще другіе говорятъ: когда Богъ обѣщалъ посылать еѣ (трапезу) подъ такимъ условіемъ, люди сами просили избавить ихъ отъ нея и говорили: Мы не хотимъ ея. — И она больше не нисходила.»

Сообщенныя нами легенды могутъ вызвать не одно сближеніе съ западно-европейскими представленіями о Гралѣ; намъ эти легенды важны въ данномъ случаѣ лишь по ихъ связи съ символической сіонскаго камня-алтаря ²⁾, алатыря, вмѣстѣ съ которымъ мы снова вернемся къ стиху о Голубиной книгѣ.

²⁾ Не могу не припомнить, въ связи съ сіонскимъ преданіемъ о камнѣ, другаго, однороднаго съ нимъ, о которомъ мнѣ приходилось говорить при другомъ случаѣ (сл. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды II: Берта, Анастасія и Пятница: II Эпистолія о недѣлѣ, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1876 г. Мартъ, стр. 50 слѣд.; сл. тамъ же 1877 г. Май, стр. 121—123 и относящуюся сюда главу въ прекрасномъ трудѣ Hásdeu, Cărtile porogane ale românilor în secolul XVI, 1880 г. стр. 21 слѣд.). Я имѣю въ виду отреченную статью о посланіи съ неба или Эпистолію о недѣлѣ, извѣстную по крайней мѣрѣ съ VI вѣка, и именно тѣ ея редакціи, въ которыхъ посланіе падаетъ съ неба въ камнѣ (въ греч. и русскихъ текстахъ), либо начертано на дскѣ или дскахъ, снесенныхъ ангеломъ (сирійская эпистолія и флагеллантскіе тексты той-же

IV.

Если мы вѣрно поняли значеніе алатыря, поставивъ его въ связь съ преданіями древняго Сіонскаго храма, то въ первичномъ составѣ стиха на вопросъ:

И которая церковь церквамъ мати?

статьи). Оно объявляется то въ Иерусалимѣ, то въ Римѣ; въ письмѣ карфагенскаго епископа Лициніяна къ епископу Винценцію (ок. 584 г.) говорится, что *epistola de coelo descendit super altare Christi in memoria S. Petri apostoli (sc. exstructum)*, т. е. на Христовъ алтарь въ церкви св. Петра. Фабрицій толкуетъ, согласно съ нѣкоторыми текстами посланія: *sc. in templo in memoriam S. Petri Romae exstructo*. Такъ-ли именно было въ подлинникѣ статьи — мы не знаемъ; редакция ея, осужденная на Ахенскомъ соборѣ 745 г., говоритъ о небесномъ посланіи, упавшемъ въ Иерусалимѣ и лишь позднѣе отправленномъ въ Римъ «*ad locum sepulcri Sancti Petri*»; флагеллантскіе тексты приурочиваютъ появленіе епископа прямо къ *Иерусалиму и алтарю св. Петра*. Можетъ быть, здѣсь произошло смѣшеніе двухъ локализаций; напомню, во всякомъ случаѣ, церковь ап. Петра на Сіонѣ. Къ ап. Петру обращено и самое посланіе въ текстахъ Амадуччи и чешскомъ. Не здѣсь-ли объясненіе одного эпизода въ романѣ De-Borron'a: письмо съ неба объявляется при Графѣ и вручено какому-то Петру, который несетъ его въ далекія страны запада?

Въ эпистолѣ о недѣлѣ, приведенной Рожеромъ de Hovedene подъ 1200 г., посланіе «*de coelo venit in Jerusalem, et inventum est super altare Sancti Symeonis, quod est in Golgotha, ubi Christus crucifixus est pro peccatis mundi*». Церковь св. Симеона на Голгоѣ мнѣ неизвѣстна; если она является въ двухъ анонимныхъ старосѣверныхъ описаніяхъ Иерусалимскихъ святынь, то, вѣроятно, подъ влияніемъ отреченной статьи: на Голгоѣ «*er altari sancti Simeonis; þar kom ofan breft gullritna; þar staðr Simeons kirkja, ok þar er varðveitt handlegg hans yfir altari; ok þar com ofan bréf, þat er sjálf Drottinn ritaði sínum höndum gullstófum um hinn helga sunnudag*» (Antiquités russes II, p. 417 и 421). Замѣтимъ, что «*le praz saint Simeon*» находилась въ числѣ святынь, будто-бы подаренныхъ константинопольскимъ патріархомъ Карлу Великому (сл.

отвѣтъ могъ быть такой: Сіонская, первая, апостольская, мати всѣхъ церквей. — Стихъ отвѣчаетъ:

Во святомъ во градѣ въ Ерусалимѣ
Стоитъ церковь саборная
Саборная, богомольная;
Во святой церкви въ соборныя
А стоитъ гробница бѣлокаменная,
Почиваютъ ризы самого Христа,
Самого Христа, царя небеснаго.

Потому церковь всѣмъ церквамъ мати

(Безсоновъ, Калѣки I, стр. 271, № 76). Такъ и въ другихъ пересказахъ: въ № 80 I. с. церковь названа:

церковь соборная
Святой Святыни Богородицы
Пребываетъ въ церкви Господень гробъ,
На воздухѣхъ стоитъ онъ вознесенъ,
Огнемъ, ладонъ курятся,
Свѣщи горятъ неугасимыя.

Charlemagne ed. Fr. Michel, v. 163; id. въ изданіи Koschwitz'a). — Церковь св. Симеона упоминаетъ на Сіонѣ Бернардъ, помѣщающій въ ней, въ числѣ другихъ воспоминаній, обыкновенно приурочиваемыхъ къ Сіонской церкви, и омовеніе ногъ и усненіе Богородицы. Tobler (Torgo. II, стр. 106; сл. стр. 174 и прим. 7) предположилъ, что названіе церкви могло пойти отъ Симона-Петра, перваго, обратившагося съ рѣчью къ Спасителю во время омовенія ногъ; позднѣе (Descr. p. 93 и прим. 407) онъ предложилъ читать въ текстѣ Бернарда: *Sancta Sion* вм. *Sancti Simeonis*. Сближеніе послѣдняго имени съ воспоминаніями древняго Coenaculum даетъ мнѣ поводъ къ слѣдующимъ сопоставленіямъ: въ одной миниатюрѣ (IX вѣка) къ рѣчи Григорія Богослова на Пасху представленъ домъ Симеона, съ Маріей Магдалиной, *символической рыбой* въ сосудѣ на столѣ и Иудой, сидящимъ отдѣльно, задомъ къ зрителю (Кондаковъ I. с. стр. 178), — а въ романѣ De-Borron'a событія омовенія ногъ и тайной вечера съ Маріей Магдалиной и Иудой перенесены въ домъ Симона прокаженнаго.

Иначе — это церковь *Святой Святыхъ Богородицы* — и Христова Воскресения (I. с. № 81), или *Соборъ-церковь*, гдѣ на престолѣ на Божественномъ, въ бѣлокаменной гробницѣ, почиваютъ Господни ризы (ib. №№ 82, 87), либо въ ней

Висятъ мощи на воздухѣ
Самого Христа царя небеснаго,
Потому церква вѣмъ церквамъ отецъ:
*Отъ той церкви отъ соборная,
Отъ соборная, богомольная,
Отъ еѣ службы вѣ служатся,
По усей землѣ, по всей вселенной
По всему міру на умоленіе* (I. с. № 84).

№ 89 сообщаетъ, что церковь, церквамъ мать,

Святая Святыхъ Иерусалимская:
Потому что стоитъ въ ней гробъ Господень,
А длина той церкви поперекъ пятьдесятъ сажень,
И сто въ ней престоловъ ¹⁾.

Упоминаніе Гроба Господня, встрѣчающееся во всѣхъ пересказахъ стиха, можетъ повести къ предположенію, что дѣло идетъ о церкви Гроба Господня въ Иерусалимѣ, либо что стихъ отразилъ впечатлѣніе ходившихъ о ней фантастическихъ разсказовъ — если въ образѣ гробницы «на воздухахъ» не отразилось представленіе о подвѣшенномъ циборіи съ дарами. — Не отрицая возможности указаннаго вліянія, я полагаю, тѣмъ не менѣе, что въ описаніе Соборъ-церкви примѣшалась и апостольская церковь на Сіонѣ, мать церквамъ, съ извѣстными намъ

¹⁾ Особо стоитъ показаніе Иерусалимской Бесѣды: «а церковь церквамъ мать соборная София Премудрость Божия, да в той ли церкви стоитъ гробъ Господень» (Пам. стар. русск. лит. II, 308). Но ранѣе (ib. 307): въ Иерусалимѣ «будетъ соборная и апостольская церковь Софіи Премудрости Божия о седмидесяти верхахъ, сирѣчь *Святая Святыхъ*».

воспоминаніями о тайной вечери, успеніи Богородицы, ап. Іоаннѣ. Къ этому ведетъ меня и то соображеніе, что описаніе духовнаго стиха отвѣчаетъ на вопросъ: *какая церковь церквамъ мати*, и въ отвѣтъ говорится, что отъ нея «*служатся службы по всей землѣ*»; и названіе церкви *Соборомъ* и *Богородичной*. Первое отвѣчаетъ старому наименованію Сіонской базилики, второе тому, которое утверждается за нею въ эпоху крестовыхъ походовъ: *церковь Св. Маріи* — и выразилось въ символическихъ изображеніяхъ Сіона скалистой горой, на которой стоитъ домъ съ Богородицей и Младенцемъ, либо горой, на вершинѣ которой въ медальонѣ помѣщена икона Знаменія Божьей Матери: на медальонѣ исходитъ сіяніе, въ которомъ изображенъ Духъ Святой въ видѣ голубя; послѣднее изображеніе встрѣчается при текстѣ: *Изра колѣно Іудово, Гору Сіоню юже възлюби*. Пс. 77 ¹⁾.

Затрудненіе при этомъ толкованіи представляетъ гробница Господня, стоящая въ этой церкви, на алтарѣ, на воздухахъ, съ ризами, мощами Господа. Но это тотъ-же образъ, что и въ духовномъ стихѣ, распространенномъ въ разнообразныхъ вариантахъ: о Сіонской церкви съ тремя стоящими въ ней гробами:

¹⁾ Буслевъ, Очерки II, стр. 210—211. Я выберу изъ книги проф. Кондакова (стр. 123, 196, 243) изображенія Сіона въ миниатюрахъ рукописей: онъ представляется въ видѣ высокой башни, въ окнѣ которой видѣнъ Христосъ, либо скалистой горой, на которой домъ съ Богородицей и Младенцемъ, или же съ иконою Знаменія; подъ горой изображаются Давидъ, Іеремія, Іезекіиль, Даніиль или даже Самуилъ, помазующій Давида; или-же самъ Христосъ стоитъ передъ зданіемъ на Сіонѣ, а въ окнѣ видна царица Сіона, и гора эта утверждена надъ адомъ съ низверженнымъ дьяволомъ. Эта-же гора становится и тою скалою, изъ которой Моисей извелъ воду, ибо на ней въ сценѣ изведенія изображенъ сидящимъ Христосъ, а надпись одной миниатюры гласитъ: *ἡ δὲ πέτρα ἣν ὁ Χριστός*. — Рядомъ съ Сіономъ, съ изображеніемъ Эммануила и сонма ангеловъ, — стоитъ столпъ Вавилонскій; онъ валится, а отъ него въ четыре края свѣта расходятся четыре группы народовъ. — Иначе Сіонъ изображается въ видѣ коробовой трехнефной церкви съ тремя абсидами и иконою Знаменія надъ дверью.

На горт, горт, на Сіонской горт
 Стояла церковь апостольская,
 Въ той во церкви три гроба стоятъ,
 Три гроба стоятъ кипарисные:
 Въ первомъ гробъ Святая Дѣва,
 Въ другомъ гробъ Іоаннъ Богословъ,
 Въ третьемъ гробъ самъ Іисусъ Христосъ.
 Надъ Святою Дѣвою цвѣты разцвѣли,
 На цвѣтахъ сидятъ птицы райскія,
 Поютъ пѣсни архангельскія;
 Надъ Іоанномъ Богословомъ поютъ ангелы,
 Поютъ ангелы, все архангелы;
 Надъ Іисусомъ Христомъ свѣчи теплятся ¹⁾.

Варианты этого стиха связываютъ его образы съ «хожденіемъ» Богородицы, ищущей Христа, съ построеніемъ Сіонской соборъ-церкви. Всѣ они перешли въ малорусскія и галицкія колядки.

Какъ создавалось такое причудливое представленіе Сіонской церкви?

Образъ гробницы І. Христа я объясняю себѣ изъ символики престола, алтаря сіонскихъ преданій, понятнаго не какъ βήμα, а какъ τράπεζα, алтарная плита, алатырь древне-русского повѣрья. Престолъ — это трапеза тайной вечери, на которой впервые были принесены въ жертву тѣло и кровь Христовы; вмѣстѣ съ тѣмъ — это гробница Христа, «σεβασμιον μνημα», изображающая «τὸν Χριστὸν ἐσφαγμένον καὶ ζῶντα καὶ νοητῶς ἐκεῖσε θυόμενον κεῖμενον καὶ ἀπαύστως ἱερουργούμενον»; «τὸ μνημα Χριστοῦ δηλοῦσα, καὶ τὸ διὰ τοῦ πάθους μυστήριον, ἐν ᾧ καὶ ἡ παγκόσμιος καὶ ζωσα τελουμένη θυσία: καὶ ὡς Θεὸς μὲν ἀναπαυόμενος ὁ Σωτὴρ, ὡς ἄνθρωπος δὲ θυόμενος, καὶ διὰ τοῦτο μέσον

¹⁾ Безсоновъ, Кал. II, стр. 248, № 400; сл. варианты къ этому мотиву ib. стр. 238 слѣд. и мою замѣтку: Объ одномъ мотивѣ Рождественскихъ колядокъ въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1877, Февраль, стр. 248—52.

πᾶσι προκειμένος εἰς τὴ θεωρίαν καὶ ἀπόλαυσιν τῶν οἰκείων»¹⁾. — Эти символическія отношенія, понятія въ чертахъ реальности, могли вызвать представленіе о гробѣ съ тѣломъ Господа (какъ въ потирѣ Граля присутствовала Его пречистая кровь); къ такому-же образу сводилась и память объ успеніи Богородицы на Сіонѣ: успеніе смѣшано съ погребеніемъ въ Иосафатовой долинѣ, какъ, наоборотъ, въ русскихъ стихахъ о снѣ Богородицы оно понято, какъ ея сонъ, на престолѣ или за престоломъ, въ «апостольской церкви»,

Въ городѣ Ерусалимѣ
 На камнѣ на Сіонѣ.

(Безсоновъ, Кал. II, № 619 и 617)²⁾. — Что Іоаннъ Богословъ явился третьимъ въ этой связи — понятно на почвѣ сіонскаго преданія.

Такъ объясняются, по моему мнѣнію, и три гроба Духовной пѣсни, и гробница Спасителя въ Соборъ-церкви русского стиха, и, быть можетъ, сіонская локализациа повѣрья, о которомъ говорить Фабри³⁾; оно привязалось къ колодцу у нынѣшней мечети, откуда, по преданію, разошлись апостолы, и къ стѣнѣ, окружавшей когда-то, въ пору франкскаго владычества, Сіонскій храмъ: магометане и восточные христіане связывали суевѣрныя представленія съ фиговымъ деревомъ и грудой камней, которые тамъ находились. Каждый день приходили туда Сарацинскія жены, жгли ладонь и зарывали хлѣбы, потому что гробница Христа находилась, будто-бы, въ этомъ мѣстѣ, а не тамъ, гдѣ поставленъ храмъ Гроба Господня: «imo eandem ecclesiam et sepul-

¹⁾ Symeon Thessalonicensis l. c. De sacra liturgia cap. XCVIII, p. 292, 293; ib. De sacro templo c. CXXXII, p. 340; сл. ib. Expositio de divino templo c. 14, p. 706.

²⁾ См. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1876, Апрель: Сонъ Богородицы и сводныя редакціи эпистолій.

³⁾ l. c. стр. 275; сл. Topogr. II, стр. 134, прим. 7.

chrum in ea spernunt et non ibi, sed hic Jesu sepulchrum quaerunt, dicentes: quod ille quidem inferius sepultus fuit, qui crucem sustinuit, quem Judaei aestimabant esse Jesum, qui tamen non erat, sed alius pro eo captus et occisus fuit, ipso evadente, cum esset filius Dei et Virginis, et posset evadere. Et hic moriens cum pace in hoc loco sepultus fuit, ibi ejus adjutorium advocant».

Я могъ-бы припомнить, по этому поводу, за Одорикомъ, Игнатіемъ и другими, другую церковь на Сіонѣ, съ камнемъ отъ пещеры Гроба Господня, служившимъ вмѣсто престола. Но я полагаю, что не это именно реальная черта вызвала представленіе чудеснаго алатыря — и гробницы съ ризами или мощами Господа, вышедшія изъ одного и того-же круга идей и мирно ужившіяся въ энциклопедіи Стиха о Голубиной Книгѣ. Алатырь и Граль принадлежать одному кругу символическихъ «воплощеній», которыми богата была фантазія средневѣковаго христіанина: алатырь вышелъ изъ символики алтаря-трапезы, Граль изъ символики чаши — и алтаря, если я вѣрно истолковалъ представленіе о немъ у Вольфрама von Eschenbach. Образъ Граля нашелъ условія развитія, которыя довели его до поэтической и мистической апофеозы; алатырю не посчастливилось, и отъ христіанскаго представленія онъ понемногу спускается къ фетишу. Современные русскіе заговоры расскажутъ намъ его исторію: въ началѣ онъ еще близокъ къ алатырю-алтарю, еще лежитъ на *Сіонской горѣ*, а на немъ соборная, апостольская церковь¹⁾; далѣе онъ очутился на островѣ, — но это островъ Божій, и на алатырѣ стоитъ золотая, апостольская церковь съ золотымъ престоломъ, а на томъ златѣ престолѣ сидитъ самъ Господь Іисусъ Христосъ, Михаилъ-архангелъ, Иванъ Богословъ и т. п.; либо на камени на латырѣ стоитъ Мати пречистая Богородица, Ілья пророкъ, сила небесная. Позднѣе остается болѣе или менѣе обстановка (поле, болото, окіанъ и т. п.), но

¹⁾ Майковъ, Великорусскія заклинанія № 211.

лица являются другія: Матерь Божія съ двумя сестрицами, бабушка Соломонія, царица Ирода царя — Соломія, три брата родимые, либо два орла орловича, два брата родные; невѣдомый стрѣлецъ и красная дѣвица; мужъ желѣзень царь; наконецъ — самъ Сатана; алатырь попадаетъ въ заговоръ отъ змѣйнаго укуса и въ повѣрье, что змѣи лижутъ его и отъ того бываютъ и сыты и сильны и т. д.

Церковь на Сіонской горѣ также подверглась превращеніямъ: моравская пѣснь замѣнила еѣ монастыремъ, онъ стоитъ на (въ?) бѣломъ камнѣ (бѣль-горючъ камень Алатырь?), но въ немъ еще находятся три гроба и прежнія лица упоминаются, часто заслоняемые, впрочемъ, другими:

Šel jsem, našel sem kamýnek bílý,
A v tém kamýnku klášter stavený,
A v tem klášteře tři lože stojí:
Na prvním loži sám pán Bůh leží,
Na druhém loži Maria leží,
Na třetím loži svatý Ján leží.
Nad pánem Bohem anděli hrajú,
Nad pannú Marjú svíce hořijú,
Nad svatým Jánem růže rozkvetá,
A z tey růžečky vtáček vylítá.
To není vtáček, to je syn Boží
Co v celém světě každý lid stvořil¹⁾.

Это — послѣдніе отголоски сіонскаго преданія.

¹⁾ Sušil, Moravské národní písně № 40, стр. 47. — Птичка, вылетающая изъ розы, встрѣчается, какъ извѣстно, и въ бѣлорусскихъ, малорусскихъ и польскихъ колядкахъ того-же содержанія. (Объ одномъ мотивѣ рождественскихъ колядокъ I. с. р. 248—9). Каково значеніе этого образа? Символь-ли это воскресенія (вознесенія), возможный въ колядкахъ, или рождества? Въ саду одного изъ волхвовъ, Валтасара, при рожденіи Спасителя, голубъ вылетѣлъ изъ цвѣтка, что былъ прекраснѣе розы. Heinr. v. Neustadt, Apollonius etc. ed. Strobl, p. 141. — Сл. въ Vita B. Mariae Virginis et Salvatoris metrica (XII—XIII) пятнадцатое знаменіе, бывшее о Рождествѣ Спасителя: изъ ствола бальзама вырастаетъ голубъ.

V.

Остается сказать нѣсколько словъ объ алатырѣ на Оаворѣ, куда помѣщаютъ его нѣкоторые пересказы стиха о Голубиной Книгѣ и былины о Васильѣ Буслаевѣ — тамъ и здѣсь съ Адамовой головой. Можно усмотрѣть въ этомъ обстоятельстве — позднее пѣсенное смѣшеніе, если бы не показалось удовлетворительнымъ слѣдующее толкованіе, объясняющее, вмѣстѣ съ тѣмъ, и образъ креста на Оаворѣ Голубиной книги.

Мельхиседекъ, священникъ Бога Вышняго, является въ Новомъ Завѣтѣ прообразомъ первосвященника Христа, принесенная имъ безкровная жертва — прообразомъ таинства Евхаристіи. Эвтихій Александрійскій рассказываетъ, что Ной, умирая, завѣщалъ сыну своему Симу тайно взять изъ ковчега тѣло Адамово, взять въ дорогу хлѣба и вина, пригласить съ собою Мельхиседека и вмѣстѣ отправиться подъ руководствомъ ангела къ мѣсту, гдѣ они должны будутъ похоронить Адама: это мѣсто — середина земли, т. е. *Голова*¹⁾. Здѣсь поселяется Мельхиседекъ; по завѣту Ноя онъ не имѣлъ жены, всю жизнь проводилъ въ благочестіи, не строилъ себѣ дома, не проливалъ въ томъ мѣстѣ крови животнаго и не приносилъ Богу никакой другой жертвы, кромѣ хлѣба и вина. — Здѣсь онъ встрѣтилъ Авраама и благословилъ его; — такъ и у Антонина; — здѣсь-же совершилось, по преданію, восходящему къ блажен. Иерониму (Augustini Sermo 71 de tempore) и перешедшему въ древніе путевые рассказы

¹⁾ Преданіе о томъ, что Иерусалимъ и, спеціальнѣе, Голгоѳа, лежатъ въ средоточіи земли, довольно древнее, встрѣчающееся у Кирилла Иерусалимскаго, Эвтихія и др. Иногда въ томъ-же значеніи называютъ Сіонъ (Dante, Purg. IV, v. 67 sqq.; сл. Inf. XXXIV v. 112 sqq.), или даже Сіонскую гору, «che in mezzo al mondo appunto si divisa» (Dittamondo, l. VI, cap. VII).

(Breviarius, Θεοδοσίη¹⁾, Антонинъ, Аркульфъ, Даниль, Saewulf), — другое ветхозавѣтное проображеніе крестной жертвы: принесеніе въ жертву Исаака Авраамомъ: Коотвус (1596) помѣщаетъ послѣднее событіе у Голгоѳы рядомъ съ *алтаремъ* Мельхиседека²⁾; гробъ Мельхиседека и главу Адамову видѣлъ у Голгоѳы русскій купецъ Василій (1466 г.)³⁾.

Рядомъ съ этимъ приуроченіемъ существовало другое: пребываніе Мельхиседека и встрѣча его съ Авраамомъ отнесены въ сказаніи, приписанномъ Аѳанасію Александрійскому, извѣстному и въ славянскомъ переводѣ — на *Оаворѣ*. Здѣсь Мельхиседекъ пробылъ семь лѣтъ въ лѣсной чащѣ, сюда Господь послалъ къ нему Авраама, которому Мельхиседекъ подалъ «чашу нерастворенную и предложилъ отломокъ хлѣба...., почему и нынѣ онъ уподобляется Сыну Божію, не по благодати, а потому, что первый былъ образомъ приношенія безкровной жертвы»⁴⁾. — Память объ этомъ событіи встрѣчается у палестинскихъ путешественниковъ; Іоаннъ Бюрцбургскій⁵⁾ говоритъ, по поводу Оавора, о томъ, что здѣсь Мельхиседекъ предложилъ Аврааму «panem et vinum, quod figurat altare Christi sub gratia»; Даниль⁶⁾ упоминаетъ на верху Оавора малую островерхую горку, на которой преобразился І. Христосъ и гдѣ создана была въ послѣдствіи церковь Преображенія: «и то есть была первая епис-

¹⁾ Itin. p. 63: *mons Calvarie*, ubi Abraham obtulit filium suum in holocaustum; сл. p. 64: *monticulus, Moria* dictus, in quo Abraham immolavit Isaac.

²⁾ Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum 186.

³⁾ Буслаевъ, Истор. христоматія, стр. 751; сл. Пономарева, Иерусалимъ и Палестина, стр. 5.

⁴⁾ Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, стр. 105 слѣд.; сл. стр. 108—109 и 118; сл. его-же: Апокриф. сказанія о ветхозав. лицахъ и событіяхъ по ркп. Соловецкой библ. p. 131—5.

⁵⁾ Descr. p. 112; сл. Burchard'a, Ricold'a, Санута и др.

⁶⁾ Норовъ, l. c. стр. 127—9.

копия»; «in hac quoque primitus missae officium fertur celebratum», говорит Теодорихъ, перенося на Оаворскую церковь (въ связи съ памятью о Мельхиседекѣ), что обыкновенно рассказывалось о Сіонской ¹⁾. На Оаворѣ-же Даниїль видѣлъ пещеру, на днѣ которой «святая трапеза стоитъ, на ней-же Мельхиседекъ царь *жртву сѣтворяетъ* Богови хлѣбомъ и виномъ», здѣсь онъ жилъ и навѣщенъ былъ Авраамомъ, «и изнесе хлѣбъ и вино и сѣзда *жртовеникъ* Богови въ пещерѣ той, и сѣтвори жртву Мелхиседекъ, царь Салимскій, Богови хлѣбомъ и виномъ, и абіе взятыя жртва на небо къ Богу.... и есть до днешняго дни *трапеза та святая* въ пещерѣ той, и нынѣ ту *приходитъ* святой Мелхиседекъ и *митуришаетъ* въ пещерѣ той святой на той трапезѣ» ²⁾.

Этотъ алтарь-трапеза, можетъ быть, послужить къ объясненію Оаворскаго алатыря; мертвая голова указываетъ, вѣроятно, на сближеніе Оаворскаго и Голгоѣскаго преданій о Мель-

¹⁾ Tobler, Theodorici libellus de locis sanctis, ed. circa A. D. 1172, p. 103.

²⁾ Въ «Стязаніи съ Латиною», приписанномъ кіевскому митрополиту Георгію (ок. 1062—1079 г.), вслѣдъ за обвиненіемъ Латинянъ, что они «ни чѣтять *святаго олтаря* болѣ, яко же пріяхомъ и научихомся отъ святыхъ, а прибожьнокъ придверіе въ иномъ чину имѣемъ.... а ти *святый олтарь* тако именуютъ, яко и прибожьникъ» — стоятъ непосредственно слова: «о сей бо древней божественнѣй святѣй службѣ Богоотецъ Давидъ Духомъ Святымъ предзря, рече: Ты еси іерей во вѣки по чину Мелхиседекову». А. Поповъ, Историко-литературный обзоръ русскихъ полемическихъ сочиненій противъ Латинянъ (М. 1875) стр. 90 находитъ въ послѣднихъ словахъ — обвиненіе противъ Латинянъ въ употребленіи ими, при таинствѣ Евхаристіи, опрѣсноковъ, и, такъ какъ въ «Стязаніи» говорилось о томъ-же выше, заключаетъ, что упоминаніе Мельхиседека вставлено позднѣйшими переписчиками изъ Толковой Псалтири. Оно, дѣйствительно, не вяжется съ предъидущимъ — идеей опрѣсноковъ; но связь могла быть другая, затемненная въ крайне испорченномъ текстѣ (стр. 82): память о Мельхиседекѣ могла быть вызвана словами: «не чѣтять святаго олтаря».

хиседекъ ²⁾; леванитовъ крестъ на Оаворѣ въ стихѣ о Голубиной книгѣ можно-бы сблизить съ крестнымъ дровомъ, которое по нѣкоторымъ западнымъ легендамъ именно тамъ посажено было Моисеемъ; тамъ-же, наконецъ, слѣдуетъ, по всей вѣроятности, искать и заповѣднѣй камень, черезъ который скачетъ Василій Буслаевъ. Та редакція былины, которая переноситъ ея развязку на Сіонъ, встрѣчаетъ поддержку въ сіонскомъ камнѣ «претыканія» (λίθος προσημειωτός), о который претыкаются невѣрующіе, какъ то случилось съ Васильемъ: не вѣрилъ онъ «ни въ сонъ, ни въ чохъ», а вѣрилъ лишь «въ свой червленой вязъ» (Кирша Даниловъ № XVIII).

²⁾ Апокрифическія легенды объ Адамѣ, распространенныя въ славянской письменности, не говорятъ о погребеніи его тѣла Мельхиседекомъ, но согласны съ голгоѣской локализацией. Въ Словѣ о трехъ крестныхъ древахъ, приписанномъ Григорію Богослову, Адамову главу находитъ Соломонъ и ставитъ еѣ «посреди града», т. е. вѣроятно вблизи Голгоѣы, согласно съ представленіемъ Іерусалима, а въ немъ Голгоѣы, какъ средоточія земли. (Сл. Тихонравовъ, Пам. I, стр. 307, сл. 312). Тоже въ сводѣ апокрифическихъ легендъ, напечатанномъ Ягичемъ (Opisi i izvodi I, стр. 88—89) и А. Поповымъ (Первое прибавленіе къ Описанію ркп. в т. д. бібліотеки А. И. Хлудова, стр. 37), гдѣ *І. Христосъ* находитъ Адамову главу, которую воды Іордана вынесли изъ его гроба «прѣмо раю» (въ текстѣ Ягича; «при мори» у Попова), и велитъ погresti еѣ на Голгоѣѣ. Первое погребеніе Адама «прѣмо раю» отвѣчаетъ эпизоду Слова о крестномъ дровѣ («въ едемѣ великомъ» Тихонравовъ 311; сл. Порфирьевъ, Апокр. сказ. Солов. библ. стр. 98; Поповъ 63, 65); въ Исповѣданіи Еввы (Тихонравовъ I. с. I, 303) Адамъ погребенъ на мѣстѣ рекомомъ «герусии блато» (εἰς τὴν ἁγέρουσιν λίμνην), но въ греч. текстѣ Апокалипсиса Моисея тамъ лишь омыто тѣло Адамово, похороненное потомъ «εἰς τὰ μέρη τοῦ παραδείσου».

Замѣтка къ стр. 17—21. Мозаика въ церкви Преображенія въ монастырѣ св. Екатерины на Сіонѣ, недавно описанная С. А. Усовымъ (Москва, 1879) и относимая имъ къ 527 году, представляетъ одно изъ древнѣйшихъ символическихъ соединеній Синайскаго и Хоривскаго событій: справа Моисей, получающій скрижали отъ Десницы Божіей, слѣва — онъ-же передъ Купиной, на которую указываетъ рука Божія, не правая, а лѣвая. Оба изображенія, занимающія верхъ синайской мозаики, раздѣлены другъ отъ друга окнами, но поняты какъ цѣлое: руки принадлежатъ одному и тому-же, не изображенному далѣе, лицу. — Слѣдующая живописная подробность еще тѣснѣе связываетъ оба эпизода: передъ Купиной, представленной въ видѣ куста съ разбросанными по немъ розовыми пятнами, стоитъ Моисей и разувается, поставивъ ногу на камень; за его спиною скала, «которую по странной забывчивости художника *не довелъ до земли*, и между ногъ Моисея просто золотой фонъ», замѣчаетъ г. Усовъ. Причина недописанности, вѣроятно, другая: извѣстно преданіе, что когда Моисей бесѣдовалъ съ Господомъ на Синаѣ, камень поднялся на воздухъ, такъ что покрылъ Моисею голову (сл. выше стр. 20 и прим. 1). Этотъ моментъ и изображенъ на мозаикѣ; важно то, что художнику онъ припомнился по поводу Неопалимой Купины, не въ связи съ событіемъ на Синаѣ, которое онъ-же представилъ рядомъ. Это — живописный комментарий къ зосимовымъ камнямъ, принесеннымъ «отъ мѣста, еже ся зоветъ Купина Неопалимая».

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

IV.

СОНЪ О ДЕРЕВѢ ВЪ ПОВѢСТИ ГРАДА ІЕРУСАЛИМА И СТИХЪ О ГОЛУБИНОЙ КНИГѢ.

I.

Русскія былины рассказываютъ о невиданной роскоши, которой хвастаетъ при дворѣ Владиміра, въпуски съ Чурилой, пріѣзжій богатырь Дюкъ Степановичъ. Роскошь является въ формахъ фантастическихъ; извѣстно описаніе пуговицъ на драгоценной одеждѣ Дюка:

Въ петелки-ты влетано по красной по дѣвушкѣ
А и въ пуговки-ты вливано по доброму по молодцу.
Какъ застѣнутся, такъ и обоймутся,
А ѣ ростѣнутся, такъ поцѣлуются

(Гильф. № 85, стр. 527; сл. Рыбн. I, № 48, стр. 290).

Въ былинѣ, вѣроятно по обмолвкѣ пѣвца, тѣ-же диковинныя пуговицы приписаны и Дюку и Чурилѣ. Вѣрнѣе у Рыбн. IV, № 10, стр. 55: у Чурилы «Въ пуговкахъ влетены добрые молодцы, Въ петелкахъ красныя дѣвушки, А у молода боярина Дюка Степановича Въ пуговкахъ-то звѣри лютые, Въ петелкахъ-то змѣи лютыя». (Сл. Гильф. № 225, стр. 1076).

Чурила соперничаетъ съ Дюкомъ:

Онъ сталъ плеточкой по пуговкамъ поваживать,
Онъ сталъ пуговку о пуговку позванивать:
Какъ отъ пуговки было до пуговки,
Плыветъ Змиище-Горынище.

Дюкъ дѣлаетъ тоже, съ еще болѣе чудеснымъ результатомъ:

Вдругъ запѣли птицы пѣвущи,
Закричали звѣри вси рыкущи.

(Рыбн. I № 49, стр. 303—4; сл. Гильф. № 9, стр. 88—9; № 152, р. 780—1; № 159, стр. 823—4); либо отъ пуговицъ идетъ «стонъ змѣиный» (сл. Рыбн. I сказку, стр. 311); иначе:

Во петелки-то было вплетено по лютой змѣи,
Во пуговки-то было влито по лютому звѣрю,
По петелкамъ какъ поведетъ,
Такъ всѣ змѣи засвищутъ во всю голову,
По пуговкамъ какъ поведетъ,
Тутъ всѣ люты звѣрья закрывать во всю голову.

(Рыбн. II, № 30, стр. 179; сл. III, № 29, стр. 159)

Какъ поведетъ по пуговкамъ,
Такъ заграютъ черныя вороны
И закукуютъ малыя пташечки,
Сѣрныя уточки невеличущи (ib. III, стр. 187).

Всѣ эти образы могутъ показаться результатомъ народной амплификации, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, они должны быть древними по своей основѣ. Средневѣковыя нѣмецкія поэмы полны такихъ диковинокъ¹⁾. На *шлемъ* Laurin'a искусственныя, хитро сдѣланныя птицы поютъ точно живыя²⁾; еще хитрѣе шлемъ, описанный въ Оренделѣ:

¹⁾ Сл. сопоставленіе ихъ въ статьѣ Zingerle, Der goldene Baum in mittelhochdeutschen Gedichten, въ Germania VII, p. 101—110. Сл. Zarncke, Der Graltempel, p. 493—5, прим. къ str. 104 sqq.

²⁾ Laurin въ Deutsches Heldenbuch I, v. 219—224.

- 1245 Dar uf swebte also schon
ein güldine kron.
Dar in was gegozzen ein linden dolde
von schonem reinen golde.
An der linden was manig bletlin,
1250 dar an swebte ein güldin veglin.
da was mit zouber gewürkt dar in
ein blasbalk mit sehs rören güldin.
Wan der rise den blasbalk twank,
do horte man der vogel sank
1255 reht als ob si lebten
und in den lüften swebten.
In der linden was gewürkt ein rat,
also uns dis buch noch sagt,
mit tusedt güldinen schellin vin.
1260 Was mochte kluger do gesin!
Wan der wint von dem blasbalk wat
und das rat umbe trat
und die schellen klungen
und die vogel sunen,
1265 wer do gewesen aller seiten spil,
so kund es dem nit glichen zil.
Under der linden ouch gestreckt lac
ein löuwe und ein trac,
ein ber und ein eberswin,
1270 was möhte kluger do gesin!
Dar an stunt der wilde man,
für wor ich uch das sagen kan,
von golde, reht als er lebte
und gegen den lüften strebte¹⁾).

Въ той-же поэмѣ²⁾ описывается чудесное *колье*, съ поющими въ немъ птицами, которое мы встрѣчаемъ и въ Virginal'ѣ³⁾ вмѣ-

¹⁾ Orendel ed. Hagen s. 36, цит. у Zingerle l. c. 104—5.

²⁾ ed. Hagen s. 29, у Zingerle l. c. 105.

³⁾ Virginal ed. Zupitza въ Deutsches Heldenbuch V, str. 6 и 33. Сл. Zingerle l. c. 106 = Dietrich und seine Gesellen.

стѣ съ описаніемъ wâfenroc, напоминающимъ поющія петелки и пуговки русскихъ былинъ:

str. 34 Sîn wâfenroc der ist sô guot,
daz er wol ahzec marke tuot,
von arâbineme golde.
er ist mit siden wol durchnât:
manc rilich berte dar ûf stât,
daz nie kein keiser solde
vûeren alsô rîche wât
als dâ der heiden vûeret,
diu sîme lîbe wol an stât.
Swâ er die este rûeret,
daz erklinget und gît liechten schîn:
swâ er des waldes hin gerît,
dâ êrnt in alliu vögelîn.

str. 36
sîn gezierde ist manecvalt.
swâ er die este rûeret,
daz erklinget als ein glocke tuot,
die man des nahtes schellen hoert.

На щитѣ (wâfen?), описанномъ въ *Stône Генриха von dem Tûrlin* (v. 10542 sqq.), находился золотой левъ, точно живой, готовящійся сдѣлать прыжокъ, съ зіяющей пастью, откуда слышится ревъ при дуновеніи вѣтра ¹⁾.

Особенно любимымъ въ средневѣковой романтикѣ былъ образъ искусно сдѣланнаго дерева съ поющими на его вѣткахъ механическими птицами. Онъ встрѣчается въ различныхъ редакціяхъ *Wolfdietrich*'а и въ большемъ *Rosengarten*'ѣ ²⁾. Я приведу выдержки изъ первыхъ ³⁾:

¹⁾ Цит. Zingerle I. c. 106—7.

²⁾ Zingerle I. c. 101—2, 104.

³⁾ Deutsches Heldenbuch III, p. 250 (*Wolfdietrich B*); IV, p. 79 (*Wolfdietrich D*); III, p. 155 (дрезденская ркп. K).

str. 555 Si nam in bî der hende und wîst in in einen sal,
der was von marmelsteine, und lûchte über al.
dar inne stuont ein linde, diu was guldin gar,
als si der heiden freissam hete gezoubert dar.

556 Wol zwêne und sibenzic este nam er an der linden war,
die vogel, die dar ûf stuonden, die wâren guldin gar,
sie wârn gemacht mit listen und wâren innen hol:
als sie der wint durchwâte, ir stimme diu sanc wol (Wlfd. B).

Дрезденскій текстъ K str. 263 говорить лишь о двадцати четырехъ вѣткахъ дерева; подробности D:

str. 48 Ein linde was gegozzen ûf dem palas rîch:
obenan saz in den schozzen manec vogel minneclîch,
die wârn ergraben waehe mit manegem edeln gesteîn.
das werc was alsô spaehе mit edelen berlîn klein.

49 Durch den stam veste manec rôr von silber gienc
ûf bis an die este, daz ie ein vogel gevienc.
daz was alsô gerihtet: zwên blâsbelg wâren dar
mit meisterschaft gerihtet mit wizem silber klâr.

50 Als man die belge ruorte bî der linden rich,
den wînt sie balde fuorten in die roeren wûnneclîch:
der begunde danne dringen durch die roeren hol
und die vogele twingen daz sie alle sungен wol.

51 Under der linden schoene sach man ein tavel stân,
die man sol billich kroenen: diu was sô wol getân
von wizem helfenbeine. ein sidel gerihtet was
von rôtem marmelsteine, dâr ûf wol tûsent ritter saz.

52 Alsô ze hôchgezîten Belîân ze tische gie
in dem palas wîte, der heiden niht enlie,
er hiez zwên ritter freche die belge ziehen zehant:
dô dienten im ze tische die vogele alle sant.

Въ основѣ подобныхъ описаній могли лежать дѣйствительныя чудеса средневѣковой механики, быстро ставшія предметомъ ле-

генды, которая, въ свою очередь могла давать краски для ихъ изображенія. При дворѣ халифовъ красовалось дерево, сдѣланное изъ золота и серебра и расходившееся на 18 вѣтвей; на нихъ и среди серебряной и золотой листвы сидѣли птицы, изъ того-же металла, внутреннїй механизмъ заставлялъ ихъ пѣть, а вѣтви колебаться ¹⁾. Рядомъ съ этимъ описаніемъ, помѣщеннымъ въ рассказѣ объ аудіенціи 916 года — другое, легендарное: объ арабскомъ властителѣ Египта, Асгүш, поставившемъ на берегу Нила башню изъ желтой мѣди и вокругъ нея серебряныхъ и золотыхъ птицъ, пѣвшихъ на разные лады при дуновеніи вѣтра ²⁾, какъ въ среднегреческомъ романѣ о Белюандрѣ и Хризанцѣ ³⁾ такія-же птицы сидятъ вокругъ водоема въ замкѣ Эрота:

465 Γύρωθεν δὲ τοῦ στέμματος ἐκείνης τῆς φλισκίνας
Πουλῆτζια ἐκάθηντο γένη χρυσᾶ παντοῖα,
Καὶ τὸ καθένα ἐξ αὐτῶν ὡς ἔθος ἐκελάδῃ
τὴν ἰδικήν του τὴν φωνὴν πάνθ' ὅμοια νὰ εἶπες,
Καὶ ὥσπερ ζῶντα ἴσταντο ἐκεῖνα τὰ πουλῆτζια,
Τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτωθεν καὶ ὅσα τὰ τριγύρου.

Что средневѣковая легенда рассказывала о башнѣ, престолѣ и другихъ затѣяхъ Хосроя, назначенныхъ произвести впечатлѣніе нечеловѣческаго могущества, почти божественнаго величія ⁴⁾, то-же или сходное могли передавать и о византійскомъ императорѣ. Во дворцѣ Hugon'a Карлъ Великій и его витязи видятъ сто мраморныхъ колоннъ:

¹⁾ Flügel, Gesch. der Araber, Lpz. 1840, II, 211.

²⁾ Wüstenfeld, Die älteste Aegyptische Geschichte nach den Zauber- und Wundererzählungen der Araber, въ Orient und Occident I, p. 332—3; сл. ib. III: Liebrecht, Arabische Sagen über Aegypten, p. 361.

³⁾ Ellissen, Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur, V, p. 66.

⁴⁾ Сл. Massmann, Eraclius 496 sqq. и Kaiserchronik III, 889 sqq. Сл. эпизодъ о Хосроѣ въ староанглійскихъ крестныхъ легендахъ, изданныхъ Morris'омъ, Legends of the holy rood p. 48 sqq., 101, 123—4.

v. 351 Cascune est a fin or neielee devant,
Desur (i) out de cuivre tresjetet dous enfanz,
Cascuns tient en sa buche un corn de ivurie blanc.
Si galerne eist de mer, bise ne altre venz
Ki fierent al palais (de) devers occident,
Il le funt turn(ei)er e menut e suvent
Cume roe de car ki a tere descent.
Cil corn sunent et buglent e sunent ensemment
Cum taburs u tuneires u grant cloche qui pent.
Li uns erguardet l'autre ensi cum en riant,
Ke ço vus fust viarie que tuit fussent vivant.
.....
376 Ço'st avis, ki l'asculte, k'il seit en parais,
La u li angele cantent (e) suef e serit ¹⁾.

Ближе къ западнымъ рассказамъ о деревѣ, приведеннымъ выше, свидѣтельство очевидца, Лиутпранда, посѣтившаго Константинополь въ 948 году: я обращаю вниманіе на сосѣдство чудеснаго дерева и престола, совершенно какъ въ Вольфдитрихѣ D. «Aerea sed deaurata quaedam arbor ante imperatoris sedile stabat, cujus ramos itidem aereae diversi generis deaurataeque aves replebant, quae secundum species suas diversarum avium voces emittebant. Imperatoris vero solium hujusmodi erat arte compositum, ut in momento humile, excelsius modo, quam mox videretur sublime; quod immensae magnitudinis, incertum utrum aerei an lignei, verum auro tecti leones quasi custodiebant, qui cauda terram percutientes, aperto ore, lingisque mobilibus rugitum emitte-

¹⁾ Charlemagne ed. Fr. Michel p. 14—15; Koschwitz, Karls des Grossen Reise nach Jerusalem und Constantinopel (Heilbronn, 1880) v. 351 sqq., 376—377. Текстъ сообщается по послѣднему изданію; относительно v. 352 сл. прим. на стр. 109. — Для моей статьи: Croissans-Crescens и средневѣковыя легенды о половой метаморфозѣ, стр. 29, я еще не могъ воспользоваться текстомъ Кошвица, противъ котораго я долженъ удерживать принятое Мишелемъ и мною чтеніе рукописи v. 367 Nen out Crisans de Rome ki tanz honors bastit; Кошвицъ пишетъ вм. Crisans — Cesars (сл. у него-же p. 29).

bant». Лиутпрандъ предупрежденъ былъ объ этихъ диковинкахъ, оттого онъ говоритъ о себѣ: *nullo sum terrore, nulla admiratione commotus*; очевидно то и другое было разсчитано — возбудить удивленіе и страхъ: когда послѣ третьяго преклоненія передъ императоромъ Лиутпрандъ поднялъ на него глаза, «*quem prius moderata mensura a terra elevatum sedere vidi, mox aliis indutum vestibibus poenes domus laquear sedere prospexi; quod qualiter fieret, cogitare non potui, nisi forte ac sit subvectus argalio, quo torcularium arbores subvehuntur*» ¹⁾).

Древо, о которомъ говоритъ Лиутпрандъ, очевидно, тождественно съ тѣмъ, которое, по свидѣтельству Амартола, велѣлъ устроить императоръ Теофилъ. «*Φιλόκοσμος δὲ ὢν ὁ αὐτὸς Θεόφιλος κατεσκεύασε διὰ τοῦ ἄρχοντος τοῦ χρυσοχοεῖου, λογιωτάτου πάνυ ὄντος καὶ συγγενοῦς Ἀντωνίου πατριάρχου, τὸ τε πενταπύργιον καὶ τὰ δύο μέγιστα ὄργανα ὀλόχρυσα διαφόροις λίθοις καὶ ὑελίοις καλλύνας αὐτά, δένδρον δὲ χρυσοῦν, ἐν ᾧ στρουθοὶ ἐφεζόμενοι διὰ μηχανῆς τινος μουσικῶς ἐκελάδουν*» ²⁾). Сопоставленіе органовъ съ поющимъ деревомъ указываетъ на значеніе послѣдняго, какъ и тѣхъ причудливыхъ лозъ и дерева, которыя помѣщаетъ въ храмѣ Гралѣ авторъ втораго Титуреля: золотыя лозы поднимаются надъ хоромъ вверхъ по сводамъ, сплетаясь въ высотѣ; на вѣткахъ сидятъ птицы и ангелы, движущіеся, точно живые, когда по листьямъ пройдетъ вѣтеръ, заставляя ихъ звучать такъ мелодично,

77 réht als ob sich tüsent valken swüngen

in einer schar geliche und schellen klein von golde an in erklüngen ³⁾).

Такое-же золотое дерево упоминается по поводу органа: на вѣткахъ тѣ-же птицы, поющія на разные тоны, когда приведутъ

¹⁾ Pertz, Scr. III, 338.

²⁾ Georgii monachi, dicti Hamartoli, Chronicon, ed. De Muralto p. 702.

³⁾ Cl. Zarneke, der Graaltempel, p. 458—460, str. 72—78 и прим.

въ движеніе мѣхи, и четыре ангела, каждый съ золотою трубою, изъ которой они извлекаютъ громкіе звуки, показывая рукою на изображеніе страшнаго суда и какъ будто призывая усопшихъ къ воскресенію ¹⁾).

II.

Въ разсказѣ Глики древо Теофила очутилось — деревьями, устроенными для императора Львомъ философомъ; къ нимъ присоединились и механическіе львы, сотворенные на страхъ языкамъ; но всѣ эти чудеса, которые Лиутпрандъ описываетъ, какъ существующія, въ половинѣ X-го вѣка, оказываются разрушенными — цѣлымъ столѣтіемъ раньше, при наслѣдникѣ Теофила, Михаилѣ III. «*Ἀλλὰ καὶ χρυσᾷ κατεσκεύασε δένδρα, говорится о Теофилѣ, ἐν οἷς παντοδαποὶ στρουθοὶ καθήμενοι μελωδῆμα μελιτόεν ἐξέχεον.... Οὗτος ὁ Μιχαὴλ χρημάτων ἀπορήσας καὶ τὰς χρυσᾶς ἐκεῖνας πλατάνους, ἃς ὁ φιλόσοφος κατεσκεύασε Λέων, ὡς ἄνωθεν ἔφημεν, ἐν αἷς στρουθοὶ καθήμενοι διὰ μηχανῆς ἐκελάδουν, ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς λέοντας, ἃ πρὸς ἐκπλήξιν τῶν ἐθνῶν μεμηχάνηται (καὶ οὗτοι γὰρ ἔστιν ὅτε βρωχόμενοι ἐθαυμάζοντο), κατακόφας ἀνάλωσεν*» ²⁾).

Показаніе Глики интересно намъ послѣднимъ именемъ.

Въ русскихъ рукописяхъ сохранилось сказаніе о золотомъ древѣ въ Византіи, съ птицами, поющими на разные голоса, приуроченное къ царю Михаилу. Судя по тому, что сказаніе о немъ является иногда въ соединеніи съ библейской повѣстью о Валтасарѣ (Левтасарѣ), будто-бы его наслѣдникѣ ³⁾ (Амартолъ

¹⁾ l. c. p. 469, str. 105—107 и прим.

²⁾ Glycae Annal. Pars. IV, ed. Bonn. p. 537 и 543.

³⁾ Такъ въ ркп. Имп. Публ. Библ. Погод. № 1776 л. 9 и слѣд. — Въ другомъ рукописномъ сборникѣ, бывшемъ у меня подъ рукою, повѣсть о Михаилѣ стоитъ отдѣльно, но въ текстѣ сходномъ съ предъ

о Θεοφιλῆ: ὁ νέος Βαλτάσορ καὶ παραβάτης καὶ θεομισῆς καὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων ὑβριστῆς καὶ καθαιρέτης καὶ βέβηλος¹⁾, можно колебаться между Михаилом III (Глика) и Михаилом II. Михаилъ русской легенды — благочестивый и богобоязненный, строитель церквей, нищелюбивый, обладаетъ златымъ древомъ: «на златомъ древѣ птицы златыя и сребренныя, а поютъ различными гласами». Услышали о томъ другіе цари и шлютъ къ Михаилу пословъ съ дарами, посмотрѣть на то дерево, дабы такое же сотворить въ своихъ царствахъ. Еще разъ посылаютъ они иныхъ пословъ съ порученіемъ — купить то дерево «на царства и на города, на злато и на серебро довольно». Но Михаилъ отказываетъ въ этомъ и велитъ сказать царямъ: видно они считаютъ себя многоразумными и многомысленными, а его неразумнымъ, что сулятъ ему царства, и города, и злато, и серебро — когда у него Царьградъ изобилуетъ дарами и самъ онъ царь надъ царями, а тѣ царства, которыя они нарицаютъ своими — его царства.

Златое дерево въ нашей повѣсти о Михаилѣ едва ли не является символомъ царской власти, осѣняющей всѣ другія, ей служебныя. Такъ понять образъ дерева въ загадкѣ, предлагаемой Давидомъ Соломону въ рассказѣ о дѣтствѣ послѣдняго: Поконецъ моего царства стоитъ дерево златолиственное; на верху того дерева было яблоко, златомъ украшено, аки солнце (мѣсяцъ) сіяетъ; вѣтви самосвѣтныя, на нихъ каменіе драгое; кругомъ дерева пшеница бѣлая, а около нея выросла рожь въ полѣ сильна. Соломонъ толкуетъ: дерево златолиственное — то твое государство; а верхъ у него сіяетъ паче солнца (мѣсяца) — то самъ царь праведнымъ судомъ сіяетъ; а что у того дерева вѣтви самосвѣтныя, то околнныя царства подъ твоею державой; каменія драгія — то цари ближніе пріатели, князи и бояре; а что

идущимъ. Къ сожалѣнію и тотъ и другой не на столько удовлетворительны, чтобы заслужить изданіе.

¹⁾ Hamartoli Chron. l. c. p. 699—700.

у коренія пшеница бѣлая, то его воинство; рожь — христіанство православное¹⁾.

Въ интерполяціяхъ къ тексту посланія пресвитера Іоанна встрѣчаются два эпизода о чудесныхъ деревьяхъ²⁾. Одинъ изъ нихъ (tt—vv) относится къ тому роду баснословныхъ рассказовъ, которые были разсмотрѣны въ предъидущей главѣ: «In aula huius palatii (quod fuit Pori, regis Indorum) sunt XX magnae statucae aureae, et infra ipsas sunt totidem magnae arbores argenteae, velut lucernae lucidissimae lucentes, in quibus resident omnia genera avium aurearum, et unaquaeque habet colorem secundum genus suum, et sunt ita per artem musicam dispositae, quod quando Porus rex volebat, omnes simul cantabant secundum suam naturam, aut unaquaeque per se singulariter. Similiter praedictae statucae musicae ita sunt aptatae, quod ad voluntatem regis dulcius et suavius, quam credi potest, cantabant. Et, quod mirabilius est omni mirabili, more histrionum videntur modis diversis iocari et hin inde torqueri. Quas nempe statuas et aves tam in yeme quam in aestate, quando placet nostrae celsitudini, facimus cantare et iocari, dulcedo et suavitas cuius cantilenae talis et tanta est, quod auditores incontinenter obdormire facit et quodammodo extra mentes efficiuntur».

Другой эпизодъ (kk—pp) открываетъ намъ иной, политическій символизмъ чуднаго дерева, въ параллель къ загадкѣ Давида.

«Habemus siquidem arborem [magnam], in summitate cuius est quaedam virga cum pomo superius; изъ этого дерева исте-

¹⁾ Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ стр. 59; Буслаевъ, Повѣсть града Іерусалима, у Тихонравова, Лѣтописи русской литер. и древности, 1859, кн. III, Смѣсь и библиографія стр. 37—38.

²⁾ Сл. Zarneke, De epistola, quae sub nomine presbyteri Johannis fertur. Lipsiae, 1874, p. 46, tt—vv и kk—pp. Сл. тотъ же текстъ въ сочиненіи того же автора: Der Priester Johannes, erste Abhandlung, enthaltend Capitel I—III, въ Abhandlungen der philol. hist. Cl. der kön. Sächs. Gesellschaft der Wiss. VII B. (1879) стр. 922—3.

каетъ смола (gumma), называемая strutocothim (strucohm, stin-tochim), изъ которой, пока она не окрѣпла, дѣлають все, что угодно: сосуды, щиты, копья, мечи, свѣтящіяся днемъ и ночью. Она съѣдаетъ желѣзо; находясь на кораблѣ, раздѣляетъ воду, такъ что по дну можно пройти какъ по суху. — Я не сомнѣваюсь, что подъ struthocothim слѣдуетъ разумѣть тамиръ талмудическаго преданія о Соломонѣ, thamir, thamur, samyr, tannir, tanni европейскихъ пересказовъ, который находятъ въ гнѣздѣ страуса, *struthio*; его разрѣшающія свойства тѣ-же¹⁾. — Я продолжаю выписку изъ эпистолии: «Indorum quidam sapientes dicunt praedictam arborem nostram personam significare, quia, sicut illa arbor alias superat fructu et odore, ita nostra persona in hoc mundo non habet similem neque parem. Virgam, quae est in summitate huius arboris, dicunt potenciam nostram significare, quia, sicut illa alta est et fortissima, ita nostra potencia est [alta, immo est] altissima et ita fortis, quod a nemine aliquo modo potest superari. Pomum vero, quod est in capite virgae, similiter asserunt nostram iusticiam designare; quia, sicut suavitate eius odoris infirmi sanantur, lapsi recreantur, famelici et sitibundi saturantur, ita et iusticia nostra. Et, quod plus est, ea homines amplius et diutius vivunt. Alii autem dicunt [praedictam] arborem mundum significare: per virgam namque nostram assignant [pariter] personam, quia, sicut arbor virgae, ita universus [orbis seu] mundus nostrae subiacet personae; pomum vero, ut dictum est, nostram iusticiam significat».

Еще одно дерево помѣщается въ царствѣ пресвитера — не по эпистолии, ему приписанной, а въ одной латинской повѣсти, напечатанной Царнке по рукописи XIV вѣка²⁾: это — arbor sicca, arbor Seth крестной легенды, проникшее изъ нея въ рассказы

¹⁾ Соломонъ и Китоврасъ, р. 109—212, 213, 260—1.

²⁾ Zarncke, Der Priester Johannes, 2^o Abhandlung, enthaltend Cap. IV, V und VI, въ 8-мъ томѣ der Abhandlungen der philol. histor. Cl. der Kön. sächs. Gesellsch. der W. (Leipz. 1876) стр. 127—8.

восточныхъ паломниковъ, и въ географію средневѣковаго романа, гдѣ arbre sec, arbre qui fent является такимъ-же далекимъ терминомъ на востокѣ, какъ баснословное Duresté или Durestant; и въ повѣрья о возвращающемся императорѣ, имѣющемъ повѣсить свой щитъ на сухое дерево, подъ которымъ произойдетъ послѣдняя, роковая битва народовъ¹⁾.

III.

«Alii autem dicunt arborem mundum significare». Христіанское міросозерцаніе усвоило себѣ этотъ образъ. Сл. въ древнерусскихъ вопросахъ и отвѣтахъ — вопросъ: «Рече Господь: боудеть дрѣво, яко прити птицамъ небеснымъ и вселитися въ вѣтвяхъ его?—Отвѣтъ: Дубъ есть миръ, вѣтви языки, а птицы апостоли, иже по всемоу миру и въ всѣхъ языцѣхъ проповѣдаша слово Божіе»²⁾. Сл. S. Gregorii Magni Formulae spirituales CCLXXXIV: «Simile est regnum coelorum grano sinapis, quod homo misit in hortum suum, et crevit, et factus est in arborem magnam, et volucres coeli insederunt in ramis ejus» (Luc. XIII, 19). Ipse est granum sinapis, qui in horti sepultura plantatus, arbor magna surrexit. Granum namque fuit, quum moretetur; arbor, quum resurgeret. In ramis ergo ejus volucres requiescunt, quia sanctae animae quae quibusdam virtutum pennis aeterna cogitatione se sublevant, in eorum dictis atque consolationibus ab hujus vitae fatigatione respirant»³⁾. На извѣстномъ

¹⁾ Сл. Опыты по исторіи развитія христіанской легенды: I Отверженія Мессіи и византійско-германская императорская сага; II Легенды о возвращающемся императорѣ; III Легенды о скрывающемся императорѣ, passim, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1875 г., Апрель и Май.

²⁾ Сл. Слово о двѣнадцати снахъ Шахнаши, по ркп. XV вѣка, въ приложеніи къ XXXIV т. Зап. Имп. Ак. Наукъ № 2 (1879 г.) стр. 37.

³⁾ Pitra, Spicilegium Solesmense, III, p. 415.

рутвелльскомъ крестѣ ¹⁾ тонкое дерево проходить снизу вверхъ по обѣимъ сторонамъ обелиска, выпуская различные цвѣты и ростки, а на сгибахъ его сидятъ птицы и животныя четвероногія и ѣдятъ его плоды. Это — тотъ-же образъ мирового древа-креста, стоящаго въ вертоградѣ *христіанства*, съ птицами, поющими на его вѣтвяхъ, какой представляется въ Wartburger-Krieg ²⁾:

Ein edel boum gewachsen ist
in eime garten, der ist gemach[e]t mit hôher list,
Sin wurzel kan den helle grunt erlangen,
Sin zol der rüeret an den trôn
da der süeze Got bescheidet vriunde lôn,
sine este breit hânt al die werlt bevangen.
Der boum an ganzer zierde stât unde ist geloubet schoene,
dar ûfe sizzent vogelîn,
süezes sanges wise nach in stimme vîn,
nach maniger kunst sô halten sie ir gedoene.

Въ одной группѣ западныхъ крестныхъ легендъ ³⁾ рассказывается, что Сноу, посланному Адамомъ въ рай за «елемъ милосердія», ангелъ дозволяетъ заглянуть въ прекрасный вертоградъ Эдема. Посрединѣ его — источникъ, изъ котораго изливаются четыре (райскихъ) рѣки; рядомъ — исполинское вѣтвистое дерево, безъ коры и листьевъ; вокругъ него обвилась змѣя; вершина поднимается въ небо, и на ней плачущее дитя; корни спускаются въ преисподнюю, гдѣ Сноу видитъ душу своего брата Авеля (либо Каина). Ангелъ объясняетъ Сноу, что тотъ ребенокъ, — сынъ Божій, обѣщанный Адаму елей милосердія.

¹⁾ Сл. Dietrich, De cruce Ruthvellensi. Marburgi, 1865.

²⁾ V. d. Hagen, Minnesinger 3, 181, b.

³⁾ У Mussafia, Sulla leggenda del legno della croce p. 179 sqq.: вторая группа, съ главными подраздѣленіями С и D. Сл. также старо-англійскія легенды, изданныя Morris'омъ, въ Legends of the holy rood, № II и III и Introduction § 4, p. XIV—V.

Въ романахъ круглаго стола мы встрѣчаемъ то-же символическое дерево-крестъ, съ образомъ ребенка, только его размѣры сокращены и значеніе иногда затемнено обстановкой рыцарскаго сюжета. Такое дерево, съ зажженными и потухшими свѣтильниками и младенцемъ Іисусомъ на вершинѣ, находитъ на своемъ пути Durmars li Galois ¹⁾:

1512 Sachies, que cis arbres estoit
Tos chargies de cleres chandoilles
Ausi luisans ke sunt estoiles.
Des le pie desi au copier
Ne poist nus sa main tochier
Fors desor chandoilles ardans
Dont la fores est reluisans.

1522 Dosore le copier de l'arbre
Vit un enfançon trestot nu
Qui plus clers et plus luisans fu
Que les chandoilles par verte.

Впослѣдствіи папа объяснилъ Дюрмару значеніе этого видѣнія:

15819 Li arbres que tu vëis la
Trestot le mont senefia,
Et les chandoilles voirement
Senefient tote la gent.
Celes qui clerement ardoient
Sachies, qu'eles senefioient
Ceauz qui sunt par lor dignite
Del saint esperit alume,
Celes qui vers terre clinoient
Et qui laide flanbe jetoient
Senefient les outrageuz
Et les chaitis luxurieux
Qui sunt espirs de mavaus fu
Dont li pecheor sunt perdu;
Et li enfenchons qui saignoit

¹⁾ Li romans de Durmart le Galois, ed. E. Stengel. Stuttg. 1873.

Et qui pardeles lui metoit
 Les cleres chandoilles a destre
 Et les autres devers senestre
 Ce senefie Jhesu Crist,

пострадавшего на крестѣ, имѣющаго явиться въ концѣ дней и поставить одесную и ошуюю праведниковъ и грѣшниковъ, яркіе и тусклые свѣточы.

Gautier de Doulens, одинъ изъ продолжателей Chrestiens de Troies, рассказываетъ о такихъ же встрѣчахъ Персеваля ¹⁾: дерево; на его вѣткѣ, на разстояніи копейнаго древка отъ земли, прекрасный, роскошно одѣтый ребенокъ, съ яблокомъ въ рукѣ (En sa main tenoit une pome); онъ не отвѣчаетъ на вопросы Персеваля и затѣмъ, поднимаясь съ вѣтки на вѣтку до вершины дерева, исчезаетъ изъ глазъ. — Дерево съ свѣточами, исчезающими по мѣрѣ его приближенія, Персеваль видитъ въ послѣдствіи, особо отъ предъидущаго видѣнія, смыслъ котораго такъ объясняетъ въ замкѣ Граля царь-рыбарь: ребенокъ не отвѣчалъ Персевалю — за его великія прегрѣшенія; что онъ поднимался вверхъ по дереву — толкуется иносказательно: Господь одному лишь человѣку сотворилъ лицо, обращенное къ небу, дабы онъ могъ созерцать величіе творенія и помнить творца, создавшаго его по своему подобію. Но человѣкъ забылъ заповѣди Божіи и погрязъ во грѣхахъ.

34819 Li enfes qui de l'arbre ala
 K'enviers le ciel amont monta,
 Vos monstre par senefiance
 Que haut el ciel, sans atendance,
 Deves penser au creator,
 Que le vostre arme, al chief del cor,
 Mece dedens son paradis;
 Car longement, biaux dous amis,
 Vous iestes melles de folie и т. д.

¹⁾ Perceval le Gallois ou le Conte du Graal, publié par Ch. Potvin, v. V, v. 33765 sqq.; v. 34415 sqq.; v. 34663 sqq.; v. 34783 sqq.

Особый пересказъ «хожденія Сива въ рай» представляетъ старофранцузская поэтическая парафраза Св. Писанія, отрывокъ которой былъ недавно изданъ Graf'омъ ¹⁾. Сивъ видитъ въ раю древо жизни

Plus grans des autres bien resambloit sapins ²⁾,
 Tous fu brisies et entour et emmi.
 Par desus l'aubre a .I. bel nit coisi;
 .I. pellicans se seoit droit enmi;
 C'est li prumiers oisiaus que Dex fesist;
 Dex ne fist plume que cis la nen eüst.
 Compares fu il meismes a li
 D'estre sages et dous et bien amanevis,
 Courtois et larges et destre, a point hardis,
 Ne pour sa vie de noient ne mesprist.

Его самка умерла; не находя въ раю, оскудѣвшемъ со времени изгнанія Адама, чѣмъ прокормить своихъ птенцовъ, онъ растерзалъ свою грудь клювомъ и напоилъ ихъ кровью своего сердца.

Et li chieus oeuvre, l'angles en descendi,
 L'oisiel emporte lasus em paradis (?),
 Si le couronnnt les chelui qui le fist.
 Adont coumenche la noise eu paradis
 D'angle contre autre dont i a plus de .M.;
 La ont jugiet le roi de paradis:
 S'il voet droiture user et maintenir
 Et voet ravoir les siens certains amis,
 Que telle guise li convenra tenir.
 Apres la noise qui fu em paradis
 Une grant raie dou solaill descendi
 Ens ou vergier, s'en est entre[e]s ou nit;
 Or li aporte le saintisme esperit,

¹⁾ Arturo Graf, La leggenda del paradiso terrestre (Loescher 1878) p. 69—87.

²⁾ Далѣе это дерево является фиговымъ (figier d'euriant, p. 83), что согласно съ преданіемъ; впрочемъ контекстъ едва-ли не требуетъ и въ этомъ мѣстѣ вм. figier — vergier; какъ стр. 85: vergier d'euriant.

En guise estoit d'un enfanchon petit,
 Qui d'un blanc gant le peuïst on couvrir.
 Adont coumenche et la joie et li ris:
 Chil oïsel char-tent, de terre son parti,
 Les iaves sourdent, li pre sont raverdi,
 Et toute riens dou mont se resjoï.
 Qui que fait joie, l'enfes jeta .I. cri:
 Adan regraite com ja poires oïr.

Слѣдуетъ сѣтованіе объ Адамѣ. Сіѡѣ спрашиваетъ Ангела, чей это голосъ съ вершины дерева, озаренной такимъ свѣтомъ? Тотъ отвѣчаетъ:

Chou est li fis de la grant majeste,
 Ch'est ses espir[s], ses sens et sa bontes
 Et sa grans force et sa grans dingnite[s].

 Grasse et saveur et seve vos fera en trespasant
 L'enfes qui en cest nit pleure si doucement:
 Cou est li fis de dieu le roi dou firmament.

Райскій вертоградъ преобразился, Сіѡѣ видитъ его въ новомъ блескѣ: стѣны кажутся ему точно изъ драгоценныхъ камней востока, золотая труба спускается съ неба, изъ нея сочится вода въ «источникъ юности», находящійся подъ райскимъ деревомъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что авторъ старофранцузской парафразы, — либо его источникъ — руководился одною изъ распространенныхъ легендъ о хожденіи Сіѡѣ, съ образомъ древа и на немъ младенца Христа, и что онъ слилъ эту символику съ родственными представленіями средневѣковаго физиолога о Христѣ-пеликанѣ. Оттуда двойственность и вмѣстѣ спутанность его изображеній. Приведу выдержку изъ греческаго физиолога ¹⁾:

«Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πελεκάνου· ὅτι φιλότεχνός ἐστι πάνυ· ἐὰν γεννήσῃ τοὺς νεοσσούς, καὶ ὀλίγον αὐξηθῶσι, ῥαπίζουσιν εἰς τὸ πρόσωπον τῶν γονέων. οἱ δὲ γονεῖς κολαφίζουσιν αὐτὰ καὶ

¹⁾ Pitra I. c. III, стр. 343—4, с. VI: περὶ τοῦ πελεκάνου.

ἀποκτείνουσιν. Εἶτα σπλαγχνίζόμενοι πενθοῦσι τρεῖς ἡμέρας τὰ τέκνα αὐτῶν. Τῇ οὖν τρίτῃ ἡμέρᾳ ἔρχεται ἡ τούτων μήτηρ, καὶ ῥήσσει τὴν ἑαυτῆς πλευράν, καὶ τὰ αἵματα αὐτῆς στάζουσα ἐπὶ τὰ νεκρὰ σώματα τῶν νεοσσῶν, ἐγείρει αὐτά. — Ἑρμηνεία· Οὕτως καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ εἶπεν· «Γίους ἐγέννησα καὶ ὑψῶσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν». Ὁ δημιουργὸς ἡμᾶς ἐγέννησε, καὶ ἐτύψαμεν αὐτόν· ἐλατρεύσαμεν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα. Ἐλθὼν οὖν ἐπὶ τὸ ὑψῶμα τοῦ σταυροῦ, ἀνοίξας τὴν ἑαυτοῦ πλευράν, ἔσταξε τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ, εἰς σωτηρίαν καὶ ζωὴν αἰώνιον.... Ἑτέρα· Ὁ πελεκάνος οὗτος ὄρνειον ἐστίν· ὁ δὲ ὄφις πολὺ ἐχθρεύει αὐτοῦ τὸν νεοσσόν. Οὗτος δὲ ὁ πελεκάν τί μηχανᾶται; εἰς ὕψος πηγνυσι τὴν καλιὰν αὐτοῦ, πανταχόθεν περιφράττων αὐτὴν διὰ τὸν ὄφιν. Ὁ δὲ ὄφις, ὁ κακομήχανος, τί ποιεῖ; περισκοπεῖ ὅθεν πνεύει ὁ ἄνεμος, κάκειθεν ἐμφυσήσας τὸν ἰόν αὐτοῦ τοῖς νεοσσοῖς, καὶ τελευτῶσιν αὐτοῦ τὰ τέκνα. Ἐρχεται οὖν ὁ πελεκάν καὶ θεωρεῖ ὅτι ἀπέθανον αὐτοῦ τὰ τέκνα, καὶ σκοπεῖ νεφέλην, καὶ πέταται εἰς ὕψος, καὶ μετὰ τῶν πτερῶν αὐτοῦ τύπτει αὐτοῦ τὰς πλευράς, καὶ ἐξέρχεται αἷμα, καὶ διὰ τῆς νεφέλης ἐπιστάζει αὐτοῖς τὸ αἷμα, καὶ ἐγείρονται αὐτοῦ τὰ τέκνα. — Ἑρμηνεία. Λαμβάνεται δὲ ὁ πελεκάν εἰς τὸν Κύριον, τὰ δὲ παιδία αὐτοῦ ἐστὶν ὁ Ἀδάμ καὶ ἡ Εὐα, καὶ ἡ ἡμετέρα φύσις· ἡ δὲ καλιὰ αὐτοῦ ἐστὶν ὁ παράδεισος. Ἐνέφυσεν γάρ ὁ ἀρχέκακος ὁ ὄφις διὰ τῆς παρακοῆς τοῖς πρωτοπλάστοις, καὶ γεγόνασι νεκροὶ τῇ ἁμαρτίᾳ. Ὁ οὖν Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς, διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην, ὑψοῦται ἐπὶ τοῦ τιμίου σταυροῦ, καὶ νυγείας τὴν πλευράν, διὰ τῆς νεφέλης τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ζωὴν ἡμῖν ἐδωρήσατο τὴν αἰώνιον».

Первая статья греческаго физиолога повторяется во всѣхъ западныхъ его отраженіяхъ; образы второй встрѣчаются, видоизмѣненные, въ слѣдующемъ стихотвореніи Тибѣ Наваррскаго:

Diex est ensi, come li Pelicans,
 Qui fait son nit el plus haut arbre sus;
 Et li mauvais oiseaus, qui vient de jus,
 Les oseillons ocist, tant est puans;

Li pere vient, destrois et angosseus,
 Dou bec s'ocist; de son sanc dolereus
 Vivre refait tantot les oseillons.
 Dieus fist autel, quant vint sa passions,
 De son doux sanc racheta ses enfans
 Du deauble, qui tant par est poissans ¹⁾.

Символъ пеликана — Христа извѣстенъ въ средневѣковомъ искусствѣ: мы встрѣчаемъ его на соборныхъ витраляхъ, въ формѣ церковнаго аналоя, въ изображеніи Воскресенія, въ русскомъ духовномъ стихѣ югозападнаго происхожденія:

Радуйсе, Царице,
 Наша заступнице,
 Небеснаго пеликана
 Маткою названа!

(Безсоновъ, Калѣки II, № 433) и т. п. Представленіе его на вершинѣ крестнаго древа могло явиться въ ряду другихъ символическихъ, то обобщавшихъ въ образѣ креста и его атрибутовъ идеи вселенной, христіанства, церкви, то олицетворявшихъ самое древо распятія. Такъ въ англосаксонскомъ Снѣ: обернутое золотомъ, украшенное драгоценными камнями, то цвѣтущее, то покрывавшееся влагой и кровью, истекавшими изъ его праваго бока (hit....ongan svaetan on þā sviðran healfe v. 19—20) ²⁾, оно самое вѣщаетъ о своемъ прошломъ.

Соберемъ нѣкоторыя внѣшнія черты, съ которыми оно представлялось намъ въ предъидущихъ легендахъ: міровое дерево высится до неба, корень спускается въ адъ; кругомъ ствола обвился змѣй, на вершинѣ символическая птица, непріязненная тому змѣю; на вѣтвяхъ — птицы, четвероногія, питающіяся отъ

¹⁾ Цитата изъ изданія Lévesque de la Ravallière, t. II, p. 158 взята у Gidel, Nouvelles études sur la littérature grecque moderne (Paris, 1878), p. 423. Изданія Tarbé у меня не было подъ руками.

²⁾ Grein, Bibliothek der angelsächsischen Poesie II, p. 143 sqq.

его плодовъ; съ боку — рана, откуда сочится влага; у подошвы — райскій источникъ, источникъ юности. — Это напоминаетъ Иггдразилъ сѣверныхъ преданій: его вѣтви осѣняютъ весь міръ; одинъ изъ его корней спускается въ Niflheim, гдѣ его гложетъ змѣй Niðhöggr, другой — въ царствѣ Азовъ или людей, подъ нимъ источникъ Урды, вода котораго обновляетъ и молодитъ. На вершинѣ возсѣдаетъ орелъ; четыре оленя гложутъ его молодые побѣги, а *сбоку* оно гниетъ. Если вѣроятно воздѣйствіе христіанскихъ представлений на мифологию Эдды ¹⁾, то причины сходства будутъ ясны, отличія вмѣнятся искаженію. Олени Иггдразила восходятъ, быть можетъ, къ христіанскому символу: оленя, жаждущаго источника водъ, враждебнаго змѣю и т. п.; три корня напоминаютъ триипостасное дерево крестныхъ легендъ, сросшееся изъ трехъ стволовъ, вѣтвей.

IV.

Въ той группѣ западныхъ сказаній, которой мы пользовались въ предъидущей главѣ, крестное древо принесено въ Іерусалимъ не Соломономъ, а Давидомъ. Ангелъ является ему въ сновидѣніи и указываетъ на тріединую лозу отъ райскаго древа, посаженную Моисеемъ за Іорданомъ, либо у подошвы Фавора и т. п. Царь отправляется ихъ искать, либо находитъ ихъ, пробудившись отъ сна, стоящими у его ложа. Тріединое древо вырастаетъ въ его саду: сидя подъ его тѣнью Давидъ совершаетъ свои молитвы, слагаетъ псалмы, кается въ своемъ проступкѣ

¹⁾ См. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды: Легенды о скрывающемся императорѣ въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1875, Май, стр. 128.

противъ Урии — и задумываетъ построить храмъ Господу. Здѣсь было ему небесное откровеніе: свѣтлый ангелъ спускается съ неба и, устѣвшись на вѣткѣ дерева, вѣщаетъ, что не Давиду предназначено, волей Божіей, создать храмъ, а сыну его Соломону¹⁾.

Славянскія легенды о крестѣ не знаютъ о древѣ въ вертоградѣ Давида, но также говорятъ о его видѣніи, «яко въсхыщенѣ быти доуши нго ѿ аггела, и показа ему образъ прьковны

¹⁾ Сл. Mussafia, l. c. 181—182; Cursor Mundi, ed. Richard Morris II, p. 460—1 sqq. — Крестное дерево въ саду Давида напоминаетъ то-же дерево въ вертоградѣ Авраама, въ легендѣ объ императорѣ Фануилѣ, на которую обращали слишкомъ мало вниманія въ работахъ, посвященныхъ крестному сказанію (объ этой легендѣ см. мой отчетъ о сборникѣ Чубинскаго въ 22-мъ присужденіи уваровскихъ премій, стр. 12—17). — Къ баснословной исторіи райской флоры укажу еще на эпизодъ Gaufrey (ed. Guessard, p. 118—121): жена Grifon'a излѣчиваетъ смертельно раненаго Robastre'a чудесной травой, которую разсерженный Грифонъ бросаетъ въ море: она пошла ко дну и показывается на поверхности лишь въ Ивановъ день. Корень этой травы остался въ раю:

I. oisel la porta qui fu bien apenses,
En sarrazinois est Darginas apelez,
Et si est en francheis aussi Grifon nommes.
Il avoit faonne en l'isle Josues;

его птенцы убиты, онъ оживляетъ ихъ при помощи цѣлебной травы, которую тогда-же достаетъ (сл. въ Талмудѣ и его отраженіяхъ легенду о Нагартурѣ, страусѣ, кокошѣ и т. п., о шамирѣ, разрывѣ-травѣ и т. д., и народныя сказки и пѣсни о змѣѣ, оживившемъ убитыхъ змѣенышей какой-то травой). О ней говорится далѣе:

Che est la premiere herbe, che(n) dient li letres,
Que Damedieu[s] planta quant il fu devalés,
Quant li angre se furent contre li reveles,
Dont furent en enfer leidement devalés.

въ небесехъ и глаголаше емоу глаголь: сице да бждеть домъ богови въ Ероусалимѣ». Обо всемъ видѣнномъ онъ повѣдалъ Соломону: «слыши, Соломуне, и не ослоушай ѿтца твоего. Азъ же сътворжъ прьквѣ въ нѣже ѿбразъ видѣхъ, и тыи тѣкмо дръзай и не ѿтверзы наказанія моего. Азъ бо разоумѣхъ, яко ты искоусиши Бога въ хытрости ржкоу своею и въ умѣ своемъ. — И повѣле Давидъ царь ѿтрокомъ своимъ принести по .р. свѣщъ коемуждо ихъ. И егда бысть повѣленіе царево, и приемъ Давидъ все свѣще и сътвори прьковъ малъ и показа Соломоуну и рече: виждь, како стѣни, како стлпы, како гради, како врѣхъ, како ѿснование ежъ, како камари и како свръшеніе ежъ»¹⁾.

По этому небесному плану и строить Соломонъ Святая Святыхъ, на созданіе которой понадобилось, по разсказу легенды, крестное дерево. Отсюда легко было явиться отождествленію: *крестнаго дерева* — кипариса, певги, оливы, виноградной лозы²⁾ и т. п. — и Соломонова храма, *церкви* вообще; первое могло являться символической замѣной второй, какъ въ малорусскихъ колядкахъ церковь представляется вырубленной изъ того дерева: Богородица

знайшла деревце.
Съ того деревца стала *церковця*.

На крутіи горі
Кедрово *древо*,
А съ того древа
Хрести рубаютъ,
Церкви будуютъ.

¹⁾ Jagić, Opisi I, Слово похваление Моисево стр. 85—86. — А. Поповъ, Первое прибавленіе къ описанію рукописей и т. д. библиотеки А. И. Хлудова, стр. 34. Сл. Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по ркп. Соловецкой библиотеки, стр. 238.

²⁾ Сл. символъ виноградника-церкви, съ стоящимъ посреди распятіемъ, на мозаикѣ Св. Климента въ Римѣ.

А на той горі *дерево* лежало,
 А съ того дерева *крижа* робили,
 А на томъ крижі Христа мучено,
 Де кровка кане, тамъ *церковъ* стане ¹⁾.

Таково въ сущности представлѣніе Повѣсти града Іерусалима ²⁾ и Стиха о Голубиной книгѣ; стоитъ только возстановить символизмъ, запутанный въ дошедшихъ до насъ текстахъ перваго памятника, неполный во второмъ. Остановлюсь на относящемся къ нашему вопросу эпизодѣ Повѣсти:

«И рече царь Волотъ: А мнѣ ночесъ много видѣлось Съ тое страны восточныя восходитъ луча солнца краснаго, освѣтила всю землю свѣторускую, а в другую сторону полуденную выросло древо кипарисъ, серебряное кореніе, і вѣтви у древа все золото бумажное; поверхъ того древа сидитъ птица кречеть бѣлой, на ногахъ у нево колокольчикъ. Кто мнѣ про сей сонъ можетъ сказать и его отгадать?» Толкуетъ его Давидъ: «Во второмъ на десять году у меня царя Давыда родитца сынъ Соломонъ, а у тебя родитца дщерь Соломонида Волотовна, а еще нынѣ во утробѣ нѣтъ. А что съ тое страны восточныя восходитъ луча солнца краснаго, освѣтитъ всю землю свѣторускую, то будетъ на Руси градъ Іерусалимъ начяльный; і в томъ градѣ будетъ соборная и апостольская церковь Софїи Премудрости Божїя, о седмидесяти верхахъ, си рѣчь, Святая Святыхъ. А что у древа вѣтвие золотое, то будутъ паникадилы поставлены, а вѣтвие бумажное, то свѣщы на паникадилахъ поставлены будутъ предъ чуднымъ образомъ. А что с тое страны полуденныя выросло древо кипарисъ, кореніе серебряное, то у меня будетъ

¹⁾ Труды этнограф. статист. экспед. въ западно-русскій край, снаряженной Имп. русск. геогр. Обществомъ. Юго-западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собр. П. П. Чубинскимъ, т. III: Народный Дневникъ, колядки № 74, 82 В, щедривка № 110.

²⁾ Буслаевъ, Повѣсть града Іерусалима I. с. р. 41 sqq. = Пам. стар. русск. лит. II, стр. 307—8.

сынъ царь Соломонъ премудры, і онъ сожидетъ Святая Святыхъ, то есть кречеть бѣлы; а что у кречета колокольчикъ золотой — у твоей царицы родитца дочь Соломонида, а моему сыну Соломону у тебя на твоей дочери женитца і твоимъ царствомъ ему владѣть будетъ».

Послѣдовательность текста, очевидно, спутана, и вмѣстѣ пострадала прозрачность символики. То и другое отчасти возстановимо: «А что с тое страны восточныя восходитъ луча солнца краснаго, освѣтитъ всю землю свѣторускую, то будетъ на Руси градъ Іерусалимъ начяльный; а что с тое страны полуденныя выросло древо кипарисъ, кореніе серебряное, [то] в томъ градѣ будетъ соборная и апостольская церковь Софїи Премудрости Божїя, о седмидесяти верхахъ, си рѣчь, Святая Святыхъ. А что у древа вѣтвие золотое, то будутъ паникадилы поставлены, а вѣтвие бумажное, то свѣщы на паникадилахъ поставлены будутъ предъ чуднымъ образомъ. [А что поверхъ того древа сидитъ птица кречеть бѣлая], то у меня будетъ сынъ царь Соломонъ премудры, і онъ сожидетъ Святая Святыхъ....; а что у кречета колокольчикъ золотой — у твоей царицы родитца дочь Соломонида» и т. д.

Неяснымъ остается въ этомъ параллелизмѣ крестнаго древа — церкви — толкованіе кречета и колокольчика, очевидно не гармонирующее съ иносказательнымъ смысломъ цѣлаго. Символическую птицу — Христа мы видѣли въ одномъ пересказѣ Сиѡова хожденія; съ другой стороны въ описаніи механической лозы въ храмѣ Граля — встрѣтили уподобленіе мелодїи, издаваемой ея листвою — рѣяющимъ соколамъ, къ ногамъ которыхъ привязаны золотые колокольцы. Сокола, ястреба съ колокольцомъ на ногѣ обычны въ среднихъ вѣкахъ: ein müzerspärwaere.... ein guldin schelle dran erklanc (Parzival 163); isparvier mio, ch'io t'avea nodrito, *Sonaglio d'oro* ti facea portare, Perchè nell'uccellar fossi più ardito (Trucchi, Poesie italiane inedite, I, p. 54) и т. п. — Всѣ это не разъясняетъ уподобленія кречета Соломону, колокольца Соломонидѣ. Можетъ быть, въ Сиѣ о де-

ревѣ слѣдуетъ предположить — аггломерацию нѣсколькихъ значеній, не связанныхъ между собою внутренне, а послѣдовательно приуроченныхъ къ одному и тому-же образу, что стало возможнымъ лишь при забвеніи первоначальной символики.

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

V.

НОВЫЯ ДАННЫЯ КЪ ИСТОРИИ СОЛОМОНОВСКИХЪ СКАЗАНІЙ.

Соломоновская сага не проникла глубоко въ народный стихъ; пѣсня о Василии Окульевичѣ, пѣсня-побывальщина о Соломонѣ и слѣпомъ — становятся чѣмъ-то среднимъ между былинною и собственно духовнымъ стихомъ и лишены его религіозной назидательности. Ближе подошелъ-бы къ его стилю стихъ о царѣ Давидѣ, его дочери Оленѣ и сынѣ Соломонѣ, еслибы этотъ однажды записанный памятникъ дѣйствительно удалось объяснить изъ соломоновской легенды. Что тѣснѣе привязываетъ её къ области духовнаго стиха, это — ея слѣды въ Голубиной книгѣ, въ нѣкоторыхъ пѣсенныхъ отраженіяхъ крестныхъ сказаній, наконецъ — самое качество матеріала, отдѣляющее её отъ эпическихъ сюжетовъ, дававшихъ содержаніе былевымъ пѣснямъ. Въ этомъ смыслѣ я нашелъ возможнымъ удѣлить въ моихъ Разысканіяхъ мѣсто для нѣкоторыхъ вопросовъ, вызванныхъ новыми, моими и чужими, изслѣдованіями о соломоновской сагѣ.

Семдесятъ два года спустя послѣ перваго изданія фонъ-деръ-Гагеномъ старонѣмецкихъ стихотвореній о Соломонѣ и Морольфѣ явилась недавно первая попытка критически обрабо-

тать ихъ текстъ, согласно съ требованіями современной филологіи. Попытка эта принадлежит Фогту (Fridrich Vogt, Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf. 1^{er} Band: Saloman und Morolf. Halle, Niemeyer 1880). На первый разъ издана нѣмецкая строфическая поэма о Соломонѣ и Морольфѣ, причемъ, по поводу критики преданія, привлеченъ къ сравненію и короткій пересказъ того-же сюжета, присоединенный къ Діалогамъ Соломона и его загадочнаго совопросника. Слѣдующій томъ предложитъ намъ критическій текстъ этого памятника, и, вѣроятно, разъяснитъ подробнѣе взглядъ издателя на соотношенія Морольфа Діалоговъ къ Морольфу эпического разсказа.

Изъ западныхъ изслѣдователей соломоновской саги Фогтъ полнѣе другихъ воспользовался важнымъ, въ критическомъ отношеніи, славяно-русскимъ матеріаломъ. Проф. Ягичъ познакомилъ его съ относящимися сюда текстами, сообщилъ выдержки изъ моей диссертациі¹⁾, содержаніе которой близко касалось вопроса, занимавшаго Фогта. Сближая общія положенія моей книги съ выводами нѣмецкаго изслѣдователя, я пришелъ къ заключенію, что мы не далеко разошлись другъ съ другомъ. «Мои взгляды на развитіе Соломоно-Морольфовой саги, говоритъ Фогтъ, часто и въ существенныхъ чертахъ сходятся со взглядами Веселовскаго, хотя онъ и пришелъ къ своимъ результатамъ другими, чѣмъ я, путями» (р. XLI, прим. 2).

I.

Фогтъ дѣйствительно сходится со мною въ болѣе части существенныхъ вопросовъ, касающихся сказаній о Соломонѣ и Морольфѣ, не только въ тѣхъ случаяхъ, когда его соображенія, очевидно самостоятельныя, согласны съ моими, но и въ тѣхъ вопросахъ, въ которыхъ я разошелся — съ положеніями моей

¹⁾ Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, Спб. 1872.

книги, написанной восемь лѣтъ тому назадъ. Это обстоятельство и даетъ мнѣ поводъ сказать нѣсколько словъ по поводу труда Фогта; я стану называть 1-мъ Морольфомъ — короткій разсказъ объ увозѣ соломоновой жены, помѣщенный въ концѣ Діалоговъ Соломона и Морольфа; 2-мъ Морольфомъ — строфическую поэму, изданную Фогтомъ.

Разбирая генезисъ сказанія Фогтъ исходитъ изъ талмудической легенды объ Асмодеѣ и соотвѣтствующаго эпизода русской Палеи¹⁾, и, подобно мнѣ, устанавливаетъ уравненіе: Асмодей — Китоврасъ — Сатурнъ — Морольфъ (р. LV). Изъ талмудическаго зародыша пошло то разнообразіе европейскихъ повѣстей, въ которыхъ имя Асмодея замѣнилось другими, но имя Соломона осталось, какъ показатель библейско-талмудическаго источника, который, въ свою очередь, могъ воспринять въ себя другіе инородные, какъ я предположилъ, индійскіе. Рѣшающимъ для меня было — посредство талмудической повѣсти: «главные пути историческаго перехода легенды съ востока на западъ опредѣлены заранѣе самымъ именемъ Соломона», говорилъ я: «главная посредствующая редакція предполагаетъ вліяніе библіи» (Соломонъ и Китоврасъ стр. 50). Послѣ этого мнѣ не совсѣмъ понятна такая замѣтка Фогта (I. с. стр. L, прим. 1): «на (талмудическій) разсказъ объ изгнаніи Соломона демономъ повліяли, по мнѣнію Веселовскаго и Бенфея, индійскія сказанія, въ которыхъ мотивъ принятія чужаго образа (демонъ въ образѣ Соломона) встрѣчается въ разнообразнѣйшихъ видахъ. Я оставляю въ сторонѣ вопросъ, на сколько болѣе древность индійскаго преданія доказана; но и допустивъ её, мы не опровергнемъ положенія, что идея сверженія именно Соломона коренится въ приведенныхъ цитатахъ Библіи и въ ихъ талмудическомъ истолкованіи». — Но это и есть мое мнѣніе, которое Фогтъ только развилъ, указавъ (стр. II—LI; сл. LIX прим. 1)

¹⁾ Оба сказанія сообщаются Фогтомъ въ переводѣ. См. Anhang, р. 213—217.

на библейские мотивы талмудической легенды и ее дальнейших разветвлений, и возводя вместе с Шаумбергом имя Morolf'a, Marcolf'a — к еврейскому Markolis, который далее отождествляется с Сатурном англосаксонской статьи (р. LV). На выражение «ab oriente nuper venerat» латинских диалогов и я обратил внимание (С. и К. стр. 265; Vogt, LVII), как и на marculfes eard англосаксонского памятника (С. К. р. 254; Vogt l. c.), но последнее указание теряет свою доказательность именно в связи с отождествлением Сатурна = Markolis.

Талмудическое сказание об Асмодее — Китоврасе распадается на два эпизода 1) поимка Асмодея — Китовраса; его разговоры с Бенаей и Соломоном; 2) свержение Соломона демоном. Если из последнего эпизода развились рассказы об увозе Соломоновой жены, то в первом, именно в элемент разговоров, я усмотрел прототип диалогов Соломона и Сатурна, Соломона и Морольфа. От Сатурна к Морольфу стиль диалогов понизился, из серьезного стал площадным, но рамка, фабула остались. Соединение двух эпизодов талмудической легенды, казалось мне, бросало свет на отношения Диалогов Соломона и Морольфа к следующему за ними пересказу повести об увозе Соломоновой жены. Я имѣю въ виду составъ перваго Морольфа, т. е. вѣрнѣе, его источника. О Диалогахъ Фогтъ общаетъ поговорить подробно во второмъ томѣ своего изслѣдованія; то, что высказано имъ пока, предполагаетъ большую случайность. «*Markolf-Morolf* диалоговъ, говоритъ онъ, *совсѣмъ иное лицо, чѣмъ Морольфъ, братъ Соломона въ эпическомъ рассказѣ* (объ увозѣ Соломоновой жены); *выйдя изъ общей точки отправленія, изъ преданія о демоническомъ противникѣ Соломона, оба мотива, рассказъ объ увозѣ и диалогъ, развивались далѣе отдѣльно другъ отъ друга..... но имя Маркольфа необходимо возвести еще къ начальному преданію, потому что иначе было-бы непонятно, какимъ образомъ то и другое лицо было названо однимъ и тѣмъ-же именемъ позже, когда ихъ внутренняя связь была уже забыта*» (р. LVI). И такъ между Мороль-

фомъ Диалоговъ и Морольфомъ Увоза была связь имени и внутренняя связь, восходящая къ древнему преданію о Соломонѣ и его противникѣ. — Такъ предположилъ и я. — Далѣе оба типа разошлись и — соединились случайно, внѣшнимъ образомъ, благодаря лишь сходству именъ, въ такъ называемомъ первомъ Морольфѣ. — Таково предположеніе Фогта (стр. CXXII); случайность тѣмъ болѣе поразительная, что она отвѣчаетъ комбинаціи первичнаго, талмудическаго преданія: о демоническомъ совопросникѣ — и противникѣ Соломона. Слѣдуетъ ожидать, что этотъ вопросъ будетъ снова поднятъ Фогтомъ во второй части его труда.

Обратимся къ сказаніямъ объ увозѣ Соломоновой жены. Славянорусскія повѣсти, съ содержаніемъ которыхъ Фогтъ познакомился, должны были привести его къ заключенію, что такъ называемый первый Морольфъ сохранилъ содержаніе древняго рассказа въ большей чистотѣ, чѣмъ строфическая поэма, развитая посторонними эпизодами. На главный источникъ распространенія было мною указано въ свое время (С. и К. р. 287): на группу сказаній — о Вальтерѣ въ хроникѣ Богухвала, De Rasone et ejus uxore, Der Nussberg и т. п. Я нахожу тѣ-же соображенія и у Фогта (стр. LXV sqq.). Этимъ привнесеніемъ новыхъ подробностей объясняется появленіе въ строфической поэмѣ о Соломонѣ и Морольфѣ новаго типа: сестры похитителя, и обусловленное ею измѣненіе эпической фабулы. Фогтъ отвѣтилъ, по моему, очень удачно на вопросъ, чѣмъ мотивировалось введеніе новаго лица: оно существовало, въ зародышѣ, уже въ первичномъ рассказѣ; Соломонъ, явившись въ Китоврасово царство, встрѣченъ тамъ прислужницей царицы, его бывшей жены, которая и узнаетъ отъ нея о пришельцѣ — мужѣ (р. LXX). Къ этому образу легко было привязать позднѣйшее распространеніе: прислужница стала сестрой похитителя. Новые матеріалы, по Соломоновской сагѣ, явившіеся въ послѣднее время, даютъ возможность отнести къ значительно-древней формѣ сказанія эпизодъ о *встрѣчѣ* Соломона, засвидѣтельствованный до-

томъ лишь русскою повѣстью о Соломонѣ и Китоврасѣ. Вотъ какъ разсказывается въ послѣдней о встрѣчѣ Соломона съ царицой прислужницей (С. и К. 221): «И прииде Соломонъ во царство Китоврасово, аки прохожей старецъ милостыню собирать, и прииде въ садъ, гдѣ черпаютъ воду Китоврасу царю, и выиде дѣвка по воду въ садъ со златымъ кубцомъ, и рече Соломонъ: «дай-же ми, дѣвица, изъ сего кубца испити». И рече ему дѣвка: «какъ ты, старецъ, хочешь пити изъ царскаго сего кубца: аще кто увидитъ и скажетъ царю, и онъ велитъ за то насъ обѣихъ казнить». Соломонъ 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 радуясь и скажи госпожѣ своей такъ: «азъ его нашла на пути». И (нѣкто) 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».

Тотъ-же эпизодъ встрѣчается въ двухъ португальскихъ пересказахъ Соломоновской легенды, воспринятыхъ въ *Livros de linhagens* (XIV вѣка) и только подновившихъ имена въ древней сагѣ объ увозѣ Соломоновой жены ¹⁾. Ramiro отправляется добывать жену свою, увезенную маврскимъ королемъ Abencadão (во 2-мъ текстѣ: Alboazare Alboçadam); послѣдняго не было дома, а Ramiro «foice estar a huma fonte que estava perto do costello; . . . e huma donzella que servia a rainha levantouce pela menha que lhe fosse pela agoa para as mãos, e aquella donzella havia nome Ortiga (во 2-мъ текстѣ Perona; наоборотъ Artiga'ой называ сестра мавританскаго короля, похищенная Рамиро); e ella na fonte achou jazendo rey Ramiro, e nom o conheceo, e el pe-

¹⁾ Romania № 35: G. Paris, La femme de Salomon p. 436—443 (№ I и II); сл. p. 438, 440—1.

diolhe d'agoa pela aravia, e ella deulha por hum autre, e el meteo hum camafeo na boca, o qual camafeo havia partido com sa molher a rainha pela meadade; el deuse a beber, e deitou e anel no autre, e a donzella foice, e deo agoa a rainha, e cahiolhe o anel na mão, e conheceo o ella logo: a rainha perguntou quem achara na fonte; ella respondeu qua não era hi ninguem: ella dice que mentia e que lhe non negace, ca lhe faria por ende bem e mercê; e a donzela lhe disse entom que achara hum mouro doente e lazarado, e que lhe pedira d'agoa que bebece, e ella que lha dera; e entonce lhe disse a rainha que lhe fosse por el, e se hi o achasse que lho adusesse».

Согласіе португальской легенды съ русской, при вѣроятномъ отличіи ихъ непосредственныхъ источниковъ, указываетъ на значительную древность разсказа о кольцѣ въ легендѣ объ увозѣ и позволяетъ возстановить въ ней черту, утратившуюся въ нѣмецкихъ пересказахъ: Соломонъ даритъ дѣвушкѣ кольцо, очевидно, не въ награду за то, что она позволила ему напиться изъ царскаго кубка: то кольцо обручальное, и Соломонъ даритъ его съ умысломъ, разсчитывая, что по перстню жена узнаетъ о его присутствіи. Если въ русской повѣсти эта умышленность высказывается не ясно, то португальскія устраняютъ всякое сомнѣніе: здѣсь Ramiro-Соломонъ, попросивъ у дѣвушки напиться, опускаетъ въ кубокъ «половину камня (печати? перстня?), который подѣлилъ съ женою». Перстень или половина перстня, опущенная въ кубокъ, — излюбленное общее мѣсто народной эпикі: такъ обыкновенно даетъ о себѣ знать женѣ мужъ, вернувшійся изъ отлучки (сл. пѣсни о Гильдебрандѣ и Добрынь, о Möringer и Генрихѣ Львѣ, герцогѣ Брауншвейгскомъ и др.) ¹⁾ Для насъ ясно, что въ общемъ, отдаленномъ оригиналѣ русскаго и порту-

¹⁾ Сл. Müller въ: Die Fahrt in den Osten въ Schambach. u. Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen; R. Köhler въ Eberts Jahrb. f. rom. u. engl. Literatur VIII, p. 356—9; Оп. Миллеръ, Илья Муромецъ, p. 523—32; Bartsch, Herzog Ernst, p. CX sqq. — Эпизодъ съ кольцомъ,

гальскихъ рассказовъ Соломонъ не подозрѣвалъ, что жена его увезена по своей волѣ, либо слюбилась съ похитителемъ — иначе посылка перстня была-бы не умѣстна. Въ португальской повѣсти на вопросъ царицы, что привело его сюда, Ramiro-Соломонъ отвѣчаетъ: любовь къ тебѣ, а она говоритъ ему, что онъ пришелъ за своей смертью. Въ русскомъ сказаніи о Соломонѣ и Китоврасѣ эти отношенія уже забыты: царица спрашиваетъ: «Соломане, ты пошто еси сюды пришелъ? И рече Соломанъ: пришелъ убо я по твою главу? И рече ему жена его Соломанова: самъ ты, Соломанъ, пришелъ на смерть» (С. и К. 221). Въ другихъ пересказахъ русской повѣсти, гдѣ вмѣсто Китовраса названъ Поръ (или похититель не названъ), отвѣтъ Соломона, понятый впослѣдствіи, быть можетъ, иронически, сохранилъ, тѣмъ не менѣе, слѣды древнихъ отношеній: «али ты меня [не] знаешь, что я пришелъ за твоею красотою и за дорогимъ умомъ и смысломъ?» (С. и К. 235). Такъ, и на этотъ разъ серьезно, въ одномъ, пока не изданномъ текстѣ сказанія, — принадлежащемъ г. Сырку — гдѣ похитителемъ Соломоновой жены названъ царь Кипрскій. «И выпроси его царица: что zde хоцещи, Соломоне? Соломонъ рече: ты знаещи, колику любовь имахъ съ тобою, да зряци лица твоего уму».

Объ источникахъ другихъ амплификацій, которымъ подверглось въ строфической поэмѣ основное сказаніе — я говорить не стану. Мнѣніе Фогта, что вторая половина поэмы, повторяющая, съ новыми именами (Princian) и нѣкоторыми отличіями, содержаніе первой — можетъ быть, основана на какой-нибудь особой версіи Соломоновской повѣсти (сл. стр. LXXIV—VI) — кажется мнѣ невѣроятнымъ и натянутымъ. Разсказъ о Принціанѣ представляется мнѣ и теперь (сл. С. и К. 286) такимъ-же

брошеннымъ въ кубокъ, изъ котораго пьетъ царица, встрѣчается въ одной изъ поэмъ Moallakat, что побудило Брагу приписать португальскимъ повѣстямъ въ Livros de linhagens — арабское происхожденіе. Сл. Romania I. с. р. 437.

эпическимъ дублетомъ, какихъ много въ поэмѣ; явленіе, побуждающее меня усумниться, чтобы поэма, въ такомъ именно составѣ, могла быть отнесена къ прототипу XII вѣка. Прежде (С. и К. стр. 264) я принималъ это опредѣленіе, какъ ходячее (Lachmann, Haupt, Rückert и др.), на вѣру, не имѣя въ виду провѣрить его критической работой надъ текстами, что лежало за предѣлами моей задачи. Теперь, когда работа эта сдѣлана Фогтомъ, у меня явились сомнѣнія, которыя разъяснить со временемъ какой-нибудь германистъ: я встрѣчаю ихъ и въ отзывѣ Раул'я о разбираемой нами книгѣ ¹⁾. Генеалогія текстовъ, предлагаемая Фогтомъ (сл. стр. CVI, CVII, CVIII, CX—XI, CXII—CXV, CXVII—VIII, CLVII), довольно сложная; я сообщу еѣ въ восходящемъ порядкѣ: дошедшіе до насъ тексты поэмы (одинъ изъ нихъ S, вѣроятно, XIV вѣка) восходятъ къ общему типу X, относимому ко времени около 1300 г.; между ними и X предполагается еще посредствующая степень преданія: Y. Такия-же степени отдѣляютъ X отъ древняго его оригинала: ближе къ послѣднему по времени слѣдуетъ отнести тѣ измѣненія основнаго текста, которыя обогатили его новымъ содержаніемъ (введеніе сестры Фора, эпизодъ объ Изольтѣ), далѣе — тѣ, которыя относятся къ разряду интерполяцій и искаженій. — Древній оригиналъ, обнимавшій съ исторіей Фора и разсказъ о Принціанѣ, относится къ послѣднему десятилѣтію XII вѣка, точнѣе, ко времени послѣ 1191 года, такъ какъ авторъ, какъ видно, зналъ о вторичномъ взятіи Акки христіанами; цитаты, на которыхъ основаны эти заключенія, взяты изъ второй части поэмы, т. е. изъ разсказа о Принціанѣ, въ предположеніи, что въ упоминаніяхъ Акки скрываются дѣйствительно-историческіе факты (стр. CXII). Можно ожидать, что въ текстѣ, фабула котораго пришла съ византійскаго востока, встрѣтятся соотвѣтствующія географическія обозначенія, удержанныя изъ подлинника, не навѣянные пересказчику современными ему событіями. Еслибы

¹⁾ Literaturblatt f. germ. u. roman. Phil. 1881, № 1, p. 9.

Акка встрѣтилась намъ въ одной изъ русскихъ повѣстей о Соломонѣ, заключенія Фогта устранились-бы сами собою. Какое значеніе имѣютъ, въ самомъ дѣлѣ, для хронологіи повѣсти упоминаніе Кипра и названіе города, гдѣ Соломонъ ставитъ свою рать въ засадѣ, «еже нарицется Аѳъ», находящіяся въ упомянутомъ выше текстѣ г. Сырку?

Въ заключенія остается еще одинъ открытый вопросъ, который, какъ кажется (сл. р. LXV), вовсе не представился Фогту. Предполагаемый имъ оригиналъ нѣмецкой поэмы, XII вѣка, является распространеніемъ болѣе древняго и простаго эпического *преданія* (Tradition), отразившагося, съ другой стороны, въ большей чистотѣ, въ короткомъ пересказѣ при Діалогахъ. Какъ понимать это «преданіе»? Устное или записанное и, въ послѣднемъ случаѣ, латинское или нѣмецкое? Можно допустить для XII вѣка существованіе древней поэмы съ содержаніемъ, отвѣчавшимъ пересказу при Діалогахъ, но нельзя надѣяться выдѣлить еѣ изъ дошедшей до насъ строфической поэмы, если уже въ оригиналѣ послѣдней рассказъ о Принціанѣ сплоченъ былъ тѣсно съ болѣе древними частями саги (р. XLI).

Что преданіе объ увозѣ Соломоновой жены принадлежало къ распространеннымъ въ средневѣковой Европѣ — тому доказательствомъ служить разнообразіе его редакцій, частныя отличія которыхъ, при общемъ сходствѣ содержанія, указываютъ на значительную древность основнаго рассказа. Древнѣйшее свидѣтельство объ извѣстности нашей саги въ европейскихъ литературахъ встрѣтилось пока въ одномъ текстѣ XIII вѣка, что приближаетъ насъ ко времени предположенной нами древнѣмецкой поэмы, т. е. къ XII столѣтію. Въ *chanson de geste* объ *Élie de Saint Gille*, извѣстной мнѣ дотолѣ лишь по статьѣ въ *Histoire littéraire de la France* (t. XXII, p. 421; сл. С. и К. р. 294—5) и нынѣ изданной ¹⁾, *Elies* такъ отвѣчаетъ на предложенія

¹⁾ *Aiol et Mirabel und Elie de Saint Gille*, hrsg. v. W. Foerster Heilbronn 1876: *Elie de Saint Gille* v. 1792—1798.

Rosamonde:

v. 1792 Dame, che dist Elies, ne sui pas a aprendre.
 Salemons si prist feme dont souent me ramenbre,
 .III. iors se fist morte en son palais meisme,
 Que onques ne crola ne puing ne pie ne membre;
 Puis en fist .i. vasaus toute sa consjenche.
 Par le foi que nous doi, fole cose est de feme,
 Certes c'om plus le garde, donques le pert on senpre.

Къ этой прямой иллюзіи на невѣрность Соломоновой жены G. Paris присоединилъ недавно и еще одно указаніе, хотя и не столь опредѣленно: въ одной старофранцузской сатирѣ на женщинъ говорится между прочимъ:

N'est pas sage qui femme croit,
 Morte ou vive, qui qu'ele soit,
 Car li sages reis Salomon,
 Qui de sen out si grant renon
 Que plus sage de li ne fu,
 Fut par sa femme deceu ¹⁾.

Славяно-русскія повѣсти о Соломонѣ, сохранившіяся лишь въ позднихъ спискахъ, при всей своей архаичности, не могутъ служить прямымъ доказательствомъ древней извѣстности саги. Но я обращаю вниманіе на одинъ аргументъ въ пользу этой древности, на который уже указано въ моемъ изслѣдованіи (С. и К. р. 223—4): на изображеніе Талмудической легенды о Соломонѣ и Асмодеѣ-Китоврасѣ на Васильевскихъ вратахъ новгородскаго Софійскаго собора, относимыхъ къ XIV вѣку. «На первомъ полѣ исполинская крылатая фигура Кентавра-Китовраса держитъ въ одной рукѣ небольшую фигуру въ зубчатой коронѣ, очевидно Соломона, котораго онъ собирается бросить. Вдали такая-же фигура сидитъ на престолѣ; это — опять-же Соломонъ передъ тѣмъ, какъ Китоврасъ схватилъ его: такіа удвоен-

¹⁾ *Romania* № 35, p. 436—7 и сл. прим. 1 на стр. 437.

ныя изображенія одного и того-же лица въ разныхъ положеніяхъ довольно обычны въ старинныхъ миниатюрахъ. 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(а?)». Онъ, стало быть, бросилъ его въ другую сторону, отъ себя, или надо читать съ Палеей: *на конецъ*; подъ *братомъ* разумеется Соломонъ, но *такимъ, какъ известно, онъ является только въ легендѣ о похищеніи*. Въ Палей Китоврасъ — темное, демоническое существо, въ легендѣ онъ — царь, почему на софійскихъ вратахъ изображенъ въ коронѣ, и, кромѣ того, — «*по родству братъ царю Соломону*». Ясно, что обѣ редакціи сказаній о Китоврасѣ уже существовали совмѣстно».

Къ XIV же вѣку относится запись двухъ, упомянутыхъ выше, португальскихъ повѣстей. Къ нимъ мы еще вернемся; онѣ во всякомъ случаѣ могутъ служить лишь косвеннымъ доказательствомъ древности соломоновскаго сказанія въ Европѣ, такъ какъ, воспроизводя нѣкоторые изъ его основныхъ данныхъ, замѣняютъ традиціонныя имена другими, мѣстными, почему возможенъ вопросъ: насколько общее между ними и соломоновской легендой въ самомъ дѣлѣ является ея отраженіемъ. — Тоже слѣдуетъ сказать о поэмѣ о Ротерѣ, содержаніе которой не разъ сближали съ соломоновской сагой, и о *chanson de geste* о *Bastard de Buillon*, на которую недавно указалъ G. Paris ¹⁾. Такъ какъ на сюжетъ послѣдней, на сколько онъ касается интересующаго насъ преданія, лишь въ послѣднее время обращено было вниманіе, я сообщу его въ короткомъ пересказѣ ²⁾. L'ami-lainne d'Orbrie просваталъ свою дочь, красавицу Ludie, за любимаго ею Corsabrin (сл. v. 4638, 4916), но li bastars de Buillons, Бодуэнъ, овладѣваетъ ею и женится на ней противъ ея воли.

¹⁾ Romania № 27, p. 461—2.

²⁾ Li Bastars de Buillon, ed. A. Scheler. Bruxelles, 1877, v. 4503 sqq.

Пока онъ сражается подъ Вавилономъ, Ludie (Ludyane), оставшись въ Orbrie, убѣгаетъ оттуда на кораблѣ къ своему милому Corsabrin, въ Mont Oseur. Вернувшись и узнавъ о бѣгствѣ жены, li bastars въ горѣ, но онъ любитъ Ludie, увѣренъ

5804 se mes corps le ravoit,
Que jamais a nul jour elle ne mesferoit.

Вмѣстѣ съ Huon de Tabarie онъ направляется къ Mont Oseur, проникаетъ туда, переодѣтый угольщикомъ, когда Corsabrin'a не было дома (v. 5908: Ales fu en riviere assaier un faucon), и открывается женѣ, которая принимаетъ его съ притворною радостью, кается въ своемъ проступкѣ и только проситъ не корить её. Она велитъ приготовить ему баню, а сама шлетъ за Корсабриномъ, который является съ вооруженными людьми. Ludie хвалится: она сдѣлала болѣе, чѣмъ всѣ сарадины, когда одна съумѣла захватить въ плѣнъ Бодуэна. Стыдно будетъ, если его убьютъ въ банѣ, говоритъ онъ Корсабрину; но тотъ рѣшилъ подвергнуть его суду и казнить постыдной смертью, и Ludie укрѣпляетъ его въ этомъ намѣреніи. Бодуэна одѣли въ царскія одежды, а Корсабринъ предлагаетъ ему вопросъ: Чтобы онъ съ нимъ сдѣлалъ, еслибъ залучилъ его въ свои руки?—Повелѣбы въ лѣсъ

5993 Et au plus tres haut arbre que je i trouveroie,
Je vous ai en couvent, pendre vous i feroie;
Enchois tous un et un eslire les iroie.

Корсабринъ рѣшаетъ такъ именно поступить съ плѣнникомъ. Уже Бодуэна втащили на дерево и накинули на него петлю, а помощи всё нѣтъ. Онъ пускается на хитрость: проситъ, чтобы его казнили «si com faisons morir un gentilhomme franc» (6062). На вопросъ Корсабрина, какъ это дѣлается, онъ отвѣчаетъ:

v. 6065 «Sire, ou leur baille un cors ains qu'ils voient mourant,
La cornent quatre fois ou cinq en un tenant;

Li cornemens qu'ils font, ch'est en senefiant
 Qu'il acornent les angeles du trosne reluisant,
 Qu'il viennent querre l'ame, s'on moert en repentant;
 Apres che cornement a il d'espasse tant
 Qu'il die une priere a Dieu le tout poissant,
 Et apres l'orison on le va estranlant,
 Ou on li va le chief d'une espee trenchant».

Корсабринъ соглашается на эту просьбу, Бодуэну даютъ рогъ, и онъ принимается трубить такъ громко и жалобно, что Нюес слышалъ его и понял, что его другъ въ опасности. Онъ является на выручку во время; Корсабринъ убить въ слѣдующей за тѣмъ свалкѣ, Mont Obscur взять; Нюон просить Бодуэна — исполнить одно его желаніе, и, когда тотъ выразилъ согласіе, требуетъ, чтобы судьба Ludie была предоставлена ему. Лишь бы ты не поступилъ съ ней жестоко, говоритъ Бодуэнъ, полагая, что её можно-бы помѣстить въ монастырь. Мы и помѣстимъ её въ монастырь — изъ дерева и угольевъ, отвѣчаетъ Нюес; Ludie сожжена.

Развязка этого эпизода, начиная съ появленія Бодуэна въ Mont Obscur, близко отвѣчаетъ такой-же развязкѣ соломоновской повѣсти, на сколько она извѣстна изъ нѣмецкихъ и русскихъ пересказовъ. Въ Ротерѣ мы встрѣчаемъ тѣ-же очертанія разсказа, но нѣкоторыя характерныя подробности затусеваны: Ротеръ, стоя подъ висѣлицей, собирается трубить (v. 4183), чтобы призвать на помощь Асприана, — когда въ сущности онъ уже внѣ опасности, потому что графъ Арнольдъ поспѣлъ къ нему на выручку; забывчивостью автора слѣдуетъ объяснить, что трубить на самомъ дѣлѣ не Ротеръ, а одинъ изъ его вассаловъ, Lippolt von Meylân (v. 4197—8). — Съ точки зрѣнія соломоновской фабулы, призывный звукъ трубы долженъ быть раздасться передъ появленіемъ Арнольда и его дружины, которые такъ начинаютъ расправляться съ язычниками, что

4175 die dâr wâren schadehaft,
 si jâhen iz dâde die godes kraft.

Потому-ли, что язычники видѣли вообще въ побѣдѣ христіанъ непосредственную помощь Божию (Rückert), или въ воспоминаніе той engelische diet (Salman u. Morolf str. 495), les engeles du trosne reluisant, о которыхъ иносказательно говорить Соломонъ и Бодуэнъ?

Сцена подъ висѣлицей, съ звукомъ рожка и выжидающей его засадой, нерѣдко встрѣчается отдѣльно (въ русской и нѣмецкой сказкѣ, въ балладѣ о Робинѣ-Гудѣ, въ Cent nouvelles nouvelles № LXXV и т. п. Сл. С. и К. р. 297) и сама по себѣ еще не даетъ повода привязать подобнаго рода сказанія къ соломоновской сагѣ. Если далѣе я приведу отрывокъ болгарской пѣсни¹⁾ съ тѣмъ-же мотивомъ, то единственно съ цѣлью указать на его существованіе и на славянскомъ югѣ, можетъ быть, внѣ всякой связи съ разбираемымъ нами цикломъ. — Паша завлекаетъ къ себѣ юнака Радана обѣщаніемъ сдѣлать его байракта-ромъ; вмѣсто того онъ собирается его казнить:

На края сѣ го извели,
 извели, щѣт го посѣкут.
 Радан гавази думаше:
 гавази, верни пашенци,
 крѣв-та си халал да сторѣж,
 молба щѣ ви са помолиж,
 догдѣ не сте ма затрили,
 със свирка да-си посвириж,
 да чуѣ мало голѣмо
 какво си Радан загинва.
 Гавази го сѣ пуснажли,
 Радан със свирка засвири,
 та сѣ гори-те писнажли.
 Радоя дума дружина:
 дружина, млади юнаци,
 тѣзи ѣ свирка вуйчова,
 що-ли ми жално тѣй свирѣ?
 скочѣте, верна дружина,

¹⁾ Dozon, Български народни пѣсни № 23.

да идем вуйчу на ярдам,
 Радан си свирка изкара,
 тамам му очи превръзват.
 Радой с юнаци довтаса,
 гавази от край разтира,
 вуйча си на грѣб задигна,
 та го въ гора-та занесе.

II.

Отъ вопроса о древности соломоновскаго преданія въ Европѣ перейдемъ къ другому, не менѣе интересному: каково могло быть его древнѣйшее содержаніе? Русскіе пересказы сохранили его, вѣроятно, въ значительной чистотѣ; они не знаютъ тѣхъ измѣненій, которыя внесъ въ него авторъ строфической поэмы; одинъ изъ нихъ называетъ похитителя жены Соломона — его братомъ, Китоврасомъ, что бросаетъ неожиданный свѣтъ на первоначальное значеніе Морольфа, являющагося въ poemѣ также братомъ Соломона, но уже его пособникомъ. — На основаніи этихъ данныхъ Фогтъ попытался (р. LVIII—IX) возстановить общія очертанія той византийской повѣсти, изъ которой произошли какъ русскія, такъ, на болѣе поздней степени развитія, и нѣмецкія ея редакціи. Я думаю, что возстановленіе такого удаленнаго типа едва-ли возможно при односторонности данныхъ, такъ какъ братство Соломона и похитителя засвидѣтельствовано пока одной лишь группой славяно-русскихъ повѣстей.

На сколько схема г. Фогта касается вообще рассказовъ объ увозѣ Соломоновой жены, я предложу къ ней нѣсколько замѣчаній, съ точки зрѣнія славяно-русскихъ редакцій. Такихъ извѣстно мнѣ было двѣ: 1) неполная, съ похитителемъ *Китоврасомъ*; недостающій въ ней эпизодъ находится въ текстѣ, изданномъ съ тѣхъ поръ Обществомъ Любителей древней письменности, № XV. (Китовр.); 2) полная, напечатанная по нѣсколькимъ текстамъ, съ *Поромъ* или безыменнымъ царемъ (Поръ). Къ этимъ

редакціямъ можно присоединить теперь и 3) находящаяся въ рукописи XVI в., вывезенной изъ Филиппополя г. Сырку, и въ ркп. Имп. Публ. библ. Пог. № 1606, XVII в.¹⁾: похитителемъ является *Кипрскій царь* (Кипр.).

Царь, противникъ Соломона, посылающій пословъ къ его женѣ, увозить ея съ ея собственнаго согласія. Фогтъ вноситъ эту подробность въ свою схему — изъ нѣмецкаго преданія, которому, будто-бы, не отвѣчаютъ славянскія (сл. р. LXIV). Это не совсѣмъ такъ. Для редакціи съ Китоврасомъ, которой я могъ пользоваться лишь въ текстѣ Пыпина, неполномъ въ эпизодѣ объ увозѣ, предположеніе Фогта подтверждается. Иначе въ текстахъ съ Поромъ и Кипрскимъ царемъ. Увозъ жены посломъ Китовраса такъ рассказанъ въ текстѣ Общ. Люб. Древн. Писменности: волхвъ, посланный Китоврасомъ, является въ Соломоново царство въ образѣ купца; Соломонъ прельщается царской порфирой, выставленной имъ на показъ, «и повеле ея в'зати к' себе в' казну и приказалъ за нею денги выдать. И рече Соломонъ готю: купче, будь завтра ѿобѣдать. Волхвъ удари челомъ црю и поиде на корабль радуаса; — утру-же день прииде волхвъ же той ко црю Соломону ко ѿбеду (прииде); црь же Соломонъ повеле посадити в' честне месте и далъ ему великую честь. *Волхвъ же той пирова у цря Соломона и ѿмрачи его и вса люди его и поиде во црєвы полаты и напусти на жену его сонъ великъ и на всехъ прѣстолицехъ ту и в'зъ ея црину на руки и ѿнесе ея въ корабль свой, и принеши ея црцу и положи в' корабли. И скоро ѿидоша волхвъ во свой гра.* Во утриже пробудиса цря уже в' корабле сплца и нача ея утешати лукавыми своими словесы. И прииде волхвъ ко црю Китоврасу и далъ ему Соломонову жену; црь-же Китоврасъ нача волхва чтити и дарити. И в'скоре уведа црь Соломонъ, что жена его въ Лукорье у цря Китовраса, и собра црь Соломонъ войско свое великое и поиде на цря Китовраса и прииде близъ его цртва и нача разъ-

¹⁾ Текстъ послѣдней печатается нами въ Приложеніи № 1.

мышлати себе: Аще поиду на црѣ Китовраса, и онъ во граде своемъ запрѣса; и умысливъ тако во уме своемъ црѣ Соломонъ сна гуню со старца нища, и поиде црѣ Соломонъ во граѣ нищенскимъ образомъ милостины збирати и взѣ с' собою малую трубку (на поляхъ: рожекъ ѡвенъ) и приказа войску своему: Храбры мои юноши, слушайте гласа моего: аще-ли ѡ заиграю в' трубку, и вы будите вси воцружены; аще-ли во вторый ѡ вострублю и т. д. ¹⁾.

Иначе рассказанъ увозъ царицы въ редакціяхъ не знающихъ Китовраса; здѣсь онъ развитъ подробно и съ нѣкоторыми новыми чертами, обличающими общій источникъ. Я приведу для сравненія отрывки текстовъ второй и третьей редакцій. Посланникъ царя *соблазняетъ жену Соломона* подарками. Она спрашиваетъ его:

«Есть-ли у вашего царя царица? — И посланникъ рече: «нашъ царь Поръ пытается себѣ царицы, и мѣсто ей уготованно на вѣтренномъ обходѣ царствовать и *звѣзды на небѣ считати* и мѣсяцъ переводити въ нашемъ царствѣ». И рече царица Соломонова: «азъ иду за вашего царя Пору премудраго» (Поръ. Сл. С. и К. р. 232).

«Да царица вашего царя каково рухо носить? Исполниъ рече: Нашъ царь царицу не имать, понеже не обрѣтаетъ того-вѣ красотѣ прилика, нъ аще пойметъ царицу, оуготоваль есть полатоу *да съ звѣздами играетъ*. Царица въ тайнѣ рече ему: Да хотѣлъ ли бы менѣ възети?» (Кипр. по ркп. Сырку).

Въ нѣмецкихъ пересказахъ царь подсылаетъ къ Соломоновой женѣ шпильмана или двухъ шпильмановъ; въ русскихъ текстахъ редакцій съ Поромъ: княженецкаго слугу, пословъ, либо гостя Пашу съ царевымъ бояриномъ (С. и К. 231). Иначе въ по-

¹⁾ Далѣе оба текста совпадаютъ. Попытка (С. и К. 221) восполнить пробѣлъ текста, напечатаннаго Пыпинымъ, при помощи сходныхъ повѣстей о Порѣ, симъ устраняется.

вѣсти о Китоврасѣ: здѣсь посланнымъ является какой-то *волхвъ*, и я полагаю, что такъ могло быть и въ первоисточникѣ редакцій съ Кипрскимъ царемъ: въ подлинникѣ могло стоять *олхвъ*, что ближайшій переписчикъ искажилъ въ *волхвъ*, а слѣдующій перевелъ *исполиномъ*. Такъ именно въ рассказѣ Филиппопольской рукописи (и въ соответствующихъ мѣстахъ петербургскаго списка) «и обрѣтесе исполинъ единый и възетъ многоцѣнное каменіе и бисерь . . . и принесе въ землю Соломонову». — О шпильманахъ говорится въ короткомъ пересказѣ Діалоговъ, что они знали «die kunst von czauberien» (v. d. Hagen 1630); въ строфической поэмѣ волхву отвѣчаетъ дядя короля Фора:

93 Ein heiden der hiez Eliás,
der zouberliste ein meister was,
Fôre was sin ôheim;
er wirkt mit zouberlisten
in ein vingerlîn einen stein,

и кольцо это посылаетъ Фору, находившемуся въ плѣну у Соломона; имъ онъ и склоняетъ царицу къ любви. Если мы припомнимъ, что плѣнъ Фора въ строфической поэмѣ — черта поздняя, и что въ ея источникѣ Форъ оставался у себя и дѣйствовалъ посредствомъ посла, такимъ могъ являться волхвъ Илія, отвѣчающій волхву нашихъ повѣстей. Память о такой именно его роли, можетъ быть, сохранилась въ новомъ составѣ поэмы: когда Fôre подошелъ съ войскомъ къ Іерусалиму съ требованіемъ отдать ему Соломею, онъ посылаетъ къ Соломону *посла*, герцога *Eliân'a*. Eliân дифференцированъ изъ Elias, посольство перенесено въ другой эпизодъ поэмы, новаго происхожденія: походъ подъ Іерусалимъ долженъ былъ приготовить плѣнъ Фора у Соломона.

Въ пересказѣ Діалоговъ Морольфъ испытываетъ точно-ли умерла царица, погруженная въ волшебный сонъ, и съ этой цѣлью лъетъ ей на руку растопленный свинецъ. Отправляясь на поиски, онъ одѣвается купцомъ:

Eme wart eyn karin, als er hatte geseyt,
Von hentschuwen und kramgewant,
 Damydde er fur yn dem land (v. s. Hagen v. 1722—4).

Царица приходит посмотреть на его товаръ:

Da sie die hentschuwe begunde sehen,
 Daruff begonde Morolff spehen,
 Da ging ir das loch durch die hant,
 Das yr das bly hatte gebrant (l. c. 1755—8).

Морольфъ доволенъ этимъ открытіемъ, онъ распродаетъ свой товаръ по дешевой цѣнѣ и тотчасъ-же возвращается къ Соломону.

Тѣ-же подробности въ русскихъ повѣстяхъ съ Поромъ: тоже прожженіе руки царицы, — испытаніе, которому подвергаетъ её самъ Соломонъ, дѣйствующій такъ иногда по совѣту Давида, недовѣрявшаго снوخѣ. Когда царица увезена, Соломонъ снаряжаетъ пословъ во всѣ окрестные грады и страны; онъ даетъ имъ драгоценныя рукавицы, «узорочье на нихъ златомъ и серебромъ сотворено хитро»; онъ знаетъ, что царица до нихъ великая охотница. Или онъ прямо шлетъ посла въ царство Порово и даетъ ему съ собою «златъ вѣнокъ жемчугомъ усаженъ и золотъ рукавокъ [съ] самоцвѣтнымъ каменемъ». Этотъ рукавокъ или вѣнокъ доставляетъ посланнику Соломона, который выдаетъ себя прохожимъ человекомъ, доступъ къ царицѣ; онъ её тотчасъ-же призналъ по прожженному знаку на рукѣ, и, вернувшись, сообщаетъ обо всемъ Соломону (С. и К. 232—4).

Основной типъ разсказа былъ очевидно такой: посланникъ Соломона отправлялся на поиски въ образѣ купца; рукавицы взяты имъ съ умысломъ, потому что, примѣряя ихъ, царица обнаружитъ бы извѣстный знакъ на рукѣ. Если въ русскихъ повѣстяхъ (Поръ) драгоценныя рукавицы являются уже въ числѣ диковинокъ, которыми посолъ Пору соблазняетъ Соломонову жену, то здѣсь произошло простое перенесеніе подробностей: въ редакціи съ Китоврасомъ его посолъ — волхвъ, являющийся въ Иерусалимъ въ образѣ купца, кажетъ царицѣ царскую пор-

пру (С. и К. 232 и 220).— Далѣе пошло искаженіе основнаго сказанія въ нѣмецкой строфической поэмѣ: тоже испытаніе обмершей царицы (Морольфъ лѣтъ ей на руку растопленное золото, str. 133); она увезена, и Морольфъ, отправившись за нею, встрѣчается съ нею впервые въ образѣ паломника (str. 185; сл. 204) ¹⁾, играетъ съ ней въ шахматы (str. 225 sqq.): эпизодъ, насильственно введенный въ поэму и полный противорѣчій. Его очевидная цѣль — дать Морольфу возможность признать царицу по знаку на рукѣ, — достигается послѣ цѣлаго ряда совѣтъ не нужныхъ подробностей, и, что всего интереснѣе, редакторъ поэмы случайно сохранилъ въ своемъ разсказѣ одну черту, обличающую его первоисточникъ. Морольфъ давно играетъ съ царицей,

247 Allerêrst sach er ir durch die hant,
 dâ er sie [mit dem golde] hette durch gebrant;
da die sunne durch den hentschûch schein,
 allerêrst bekante er si rechte.
 er slug ir noch einen stein.

Перчатка относится, очевидно, къ Морольфу, переодѣтому купцомъ: эпизоду, который авторъ поэмы замѣнилъ, довольно несладко, другимъ. Что до Морольфа, являющагося торговцемъ (krêmer str. 708 sqq.) въ отдѣлѣ, посвященномъ Принциану, то онъ едва-ли имѣетъ традиціонное значеніе.

Еще одна подробность въ схемѣ Фогта обращаетъ на себя вниманіе. Византійская повѣсть, предположенная имъ, кончалась повѣщеніемъ похитителя и невѣрной жены на той самой висѣлицѣ, кѣторая предназначалась Соломону. Если въ строфической поэмѣ повѣщеннымъ является лишь царь Рнаго, то потому, вѣроятно, что авторъ сберегъ Соломею для новой невѣрности и казни ея отсрочилъ. Но эта казнь другая: Соломонъ велитъ приготовить баню, куда ввели Соломею, и исполнителемъ казни является Морольфъ:

¹⁾ Съ стр. 185 vv. 4—5 сл. стр. 666 vv. 3—4. Обличаетъ-ли такое дословное повтореніе одного автора обѣихъ частей поэмы?

777 Dar in ging die frowe wolgetân,
 fur sie kniete der listige man,
 au der riemenâdern er ir lie,
 er drukte sie sô lise,
 daz ir die sêle ûz gie.

Сравнение съ пересказомъ Діалоговъ даетъ право заключить, что введеніе въ поэму эпизода о Принціанѣ разставило по разнымъ мѣстамъ объ казни, слѣдовавшія непосредственно другъ за другомъ. Въ пересказѣ Діалоговъ царь похититель погибаетъ вмѣстѣ съ другими подъ висѣлицей; не говорится, что онъ самъ повѣшенъ, можетъ быть, единственно благодаря краткому изложенію текста; Соломонова жена отправлена въ Иудейскую землю:

Man liesz ir in eyne bade;
 Morolff das begade,
 Das sie in dem bade starb:
 Ir wart gelonet darnoch sie warb (v. d. Hagen v. 1845 sqq.).

Противъ этого согласія нѣмецкихъ сказаній русскія, дотолѣ извѣстныя, представляли иную редакцію смерти: въ текстѣ съ Китоврасомъ Соломонъ велитъ повѣсить его, невѣрную жену и волхва; въ текстѣ съ Поромъ повѣшенъ онъ самъ, царица и палачъ (пилать); либо Поръ, жена и ихъ дѣтище; въ одномъ пересказѣ повѣшены: царь, его послы (бояринъ и гость Паша), а царица размыкана жеребцомъ, къ которому её привязали (С. и К. 223, 236—7 и прим. 1 на стр. 237). Фогтъ (р. LXIII) находитъ въ казни Саломеи, какъ передаютъ её нѣмецкіе рассказы, неудачную попытку смягчить суровое наказаніе повѣшеніемъ, стоявшее въ древней сагѣ. Интересно замѣтить, что это смягченіе не принадлежитъ специально нѣмецкимъ текстамъ, а находилось, вѣроятно, уже въ ихъ оригиналѣ. Въ повѣсти Кипр., вообще вносящей новыя данныя въ вопросъ о соломоновской сагѣ, эпизодъ о казни рассказывается такимъ образомъ: Соломонъ проситъ повѣсить его на «дѣбѣ велицѣ» (см. дерево вмѣсто висѣлицы въ соответствующемъ отрывкѣ Bastard de Buillon); ему позволяютъ потрубить, даютъ «трубу осмогласну», и онъ трубитъ

десять (?) разъ. Слѣдуетъ появленіе Соломонова войска и расправа съ виновными. «Царь рече: «Ей, Господи, даждь мнѣ сладкую смерть!» *И тако поустѣ ему кровь* (т. е. Соломонъ) *на всѣхъ жилиахъ его и оумръ сладко. А царицуо свеа фариамъ за носъ и растрязахоу ею»* (ркп. Сыркѹ) ¹⁾.

Предъидущія замѣчанія убѣдили, какъ мнѣ кажется, что прежде чѣмъ пытаться возстановлять схему древнѣйшей византійской повѣсти объ увозѣ Соломоновой жены, полезно было-бы разобраться въ дошедшихъ до насъ текстахъ сказанія, преимущественно славяно-русскихъ, свести ихъ къ нѣсколькимъ группамъ и затѣмъ попытаться опредѣлить ихъ ближайшіе типы. Эти типы дали-бы, быть можетъ, матеріалъ для построенія генеалогическаго древа, въ корнѣ котораго мы нашли-бы искомую византійскую повѣсть — или нѣсколько повѣстей, въ чемъ я не увѣренъ. Во всякомъ случаѣ такая работа выяснила-бы кое-что изъ исторіи Соломоновской легенды, непосредственно лежащей за сохранившимися до насъ текстами. Я попытаюсь указать на небольшомъ количествѣ фактовъ, что ожидать такого результата возможно, и болѣе прочнаго, чѣмъ тотъ, который я пока въ состояніи предложить лишь въ видѣ догадки.

Въ нѣмецкой строфической поэмѣ Соломонъ увлекаетъ себя жену насильно: она родомъ изъ Индіи (von Endiân str. 2),

3. *Ir vater hiez Cypriân.*

*Salmân si im uber sinen danc nam,
 er fürte si uber den wilden sê,
 er hete si gewalticliche
 ûf der gûten burg zû Jerusale.*

¹⁾ Текстъ Кипрской легенды въ ркп. Имп. Публ. Библ. Погод. № 1606, вообще сходный съ филиппопольскимъ и лишь подновляющій его языкъ (бѣлѣгъ — знамя, прѣбѣгъ — воинъ и т. п.) расходится съ нимъ послѣ рассказа о казни царя («пусти ему кровь изъ всѣхъ жилъ, и тако мало страдавъ и умре»): тогда какъ филиппопольскій текстъ говоритъ въ двухъ словахъ о смерти царицы, растерзанной конями, погодинскій замѣняетъ эту казнь повѣшеніемъ и вводитъ передъ тѣмъ разговоръ Соломона съ его женою.

Славяно-русскія повѣсти совершенно не знаютъ о такомъ насильственномъ увозѣ у отца. Въ Палеѣ есть эпизодъ, который я пытался объяснить въ другой связи (сл. С. и К. прим. 1 на стр. 217—220 и 350): *Соломонъ проситъ руки царевны, «и не даше за него. И рече Соломонъ бѣсомъ: Идите и возьмите царицу ту и приведите ю къ мнѣ. Бѣси-же шедше похитиша ю на переходѣ, идущю отъ полатъ отъ матери, и всадиша ю въ сань-далъ и помчаша ю по морю»*. На пути она видитъ разныя диковинки: мужа, бродящаго въ водѣ и просящаго напиться, двухъ козловъ, ходящихъ за косякомъ и побѣдающихъ всё, что онъ ни накинеть и т. п. Иносказательное толкованіе этимъ видѣніямъ даетъ Соломонъ уже по приѣздѣ къ нему царевны. «И такъ бысть ему жена».

Cypriân еще разъ является въ поэмѣ (str. 32—34): когда *Fôre* собрался на Іерусалимъ съ цѣлью достать Саломею, *Cypriân* жалуется ему на насильственное похищеніе своей дочери Соломономъ и общаетъ Фору военную помощь. — Такъ какъ походъ Фора, по всей вѣроятности, введенъ впервые въ рассказъ авторомъ строфической поэмы, то ставится вопросъ, въ какой роли являлся *Cypriân* въ ея источникѣ? Его имя едва-ли слѣдуетъ отдѣлять отъ *Кипрскаго царя*, являющагося въ текстѣ Кипр. въ роли похитителя соломоновой жены: на сценѣ «царь *Купрьски*» или «Кипрскій», «*Купрь*», «земля *Купрьская*», гдѣ стоитъ городъ Афъ (только въ текстѣ Сырку); раздѣлавшись съ похитителемъ, Соломонъ «*прте землю Кипрьскую*». *Cypriân* = кипрскій царь бросаетъ свѣтъ на географическую подробность одного русскаго пѣсеннаго пересказа объ увозѣ Соломоновой жены¹⁾, гдѣ въ роли

¹⁾ Рыбниковъ, Пѣсни, II, № 53. Къ литературѣ такихъ народныхъ, пѣсенныхъ и прозаическихъ пересказовъ, приведенной въ моей книгѣ, слѣдуетъ прибавить: Рыбн. Пѣсни IV, № 18 (варианты къ III, № 56); Ефименко, Матеріалы по этнографіи русскаго населенія архангельской губерніи, р. 21—25 (Старина про Василья Окульева); Драгомановъ, Малор. народн. преданія и разказы стр. 103—5 (царь Соломонъ и жена его).

Пора-*Fôre* является прекрасный царь Василій Окульевичъ, царящій въ поганомъ царствѣ *Кудрианскомъ*, за славнымъ за синимъ моремъ. Эпитетъ *Кудрианскій*, встрѣтившійся мнѣ лишь въ этомъ мѣстѣ, имя царя мучителя св. Георгія въ нѣкоторыхъ русскихъ духовныхъ стихахъ: *Кудрианице, Кудрянице*¹⁾ — можетъ быть, ни что иное, какъ народное приуроченіе менѣ понятныхъ: *куприянинъ, купрининъ, купрянскъ* (сл. сирианскъ). Сл. *Cypriân*.

Для послѣдующаго важно введеніе къ легендѣ Кипр., которое мы сообщаемъ въ текстѣ г. Сырку. «Бѣше Соломонъ царь прѣмудръ, сынъ Давида царя и пророка Господня, и обладалъ вѣсу землю, имаше велія дѣла о себѣ, *хождаше яко единъ прѣбывающій строющіеся къ вѣсьмъ царемъ и бледоваше съ женами прѣвеси и ѡзнимаше блвны ѡтъ царицу, и егда отхаждаше въ свою землю, поущаше имъ блвны, иже ѡзнимаше отъ жены ихъ*. И тако твораше вѣсьмъ царемъ и ругашеся имъ. Давидъ цррь рече: О Соломоне, пойми себѣ жену, не твори тако. Соломонъ рече: Аще не обрѣщу себѣ прилику, иноу не поймоу. И ѡбрѣте женоу въ Пер'сихъ вѣсего свѣта лѣпшую. И (е)гда приведе ю въ домъ свои, и виде ю Давидъ царь и рече Соломоноу: Въ истину сіа лѣпота много скандалу оучинить! Соломонъ рече: Отче, какову скандалу оучинить? где обрещеть подобра отъ мене? Азъ есмь царемъ (царь?), азъ мудръ отъ вѣсего свѣта, азъ лѣпши. — Давидъ рече: О сыну Соломоне, коа лѣпота нѣсть прилична къ людемъ, то дѣла неприлична сѣтворить». Слѣдуетъ непосредственно рассказъ о томъ, какъ Кипрскій царь задумалъ взять себѣ Соломонову жену. О какихъ-бы то ни было предъидущихъ отношеніяхъ между ними нѣтъ рѣчи, и не видно также, чтобъ Соломонъ увлекъ свою жену насильно. Рассказывается, что передъ тѣмъ онъ являлся къ разнымъ царямъ, «*яко единъ прѣбывающій*», *transfuga, αὐτόμολος*, соблазнялъ ихъ женъ, и, взявши отъ нихъ какое нибудь

¹⁾ Везоноу, Калѣки I, стр. 468 sqq. № 107.

знаменіе, *бѣлѣ*, посылалъ его потомъ ихъ мужьямъ, глумяся надъ ними.

Эти подробности важны въ связи съ другими, являющимися въ русскихъ повѣстяхъ о Соломонѣ и Порѣ; въ моемъ изслѣдованіи (С. и К. 230) я обратилъ на нихъ слишкомъ мало вниманія. Въ одномъ пересказѣ (Тихонравовъ № II), соединяющемъ повѣсть объ увозѣ съ рассказомъ о дѣтствѣ Соломона, царевичъ, заброшенный по проискамъ своей матери, возрастаетъ среди крестьянскихъ дѣтей, проявляя свой рѣдкій разумъ мудрыми сужденіями; оттого его и зовутъ Разумникомъ. Онъ является въ Индію богатую, къ царю Пору, и говоритъ: «азъ изъ (за) теплаго моря крестьянскія вѣси сынъ дворянскій, а имя мое — Разумникъ нарицаюся. — И царь Поръ, видя красоту лица его и мудрость, и повелѣ ему быти у царицы своей въ кравчихъ. И царица, видя Соломонову мудрость и красоту лица его, и нача его любить.... И даде ему перстень златой мужа своего, Пору царя. Взя Соломонъ перстень у царицы, сотвори съ нею грѣхъ и живяше по своей воли.... Устроилъ корабль тайно и поѣде кораблемъ на теплое море, а царица велѣла ожидать себя вскорѣ». — Перстень далѣе забытъ; позднѣе Соломонъ, по совѣту Давида, женится на дочери цареградскаго царя Вотоломона (вар. ркп. Барсова: Волотономона; Волотъ бесѣды Іерусалимской; Волотъ, Волотоманъ, Волонтоманъ, Молотоминъ и т. д. духовнаго стиха о Голубиной книгѣ), Соломонихѣ (Соломонида въ Іерусал. Бесѣдѣ; Саламидія, Саломонидія, въ дух. стихѣ о Голуб. кн.); которую увозитъ не Поръ, а «нѣкій царь», за котораго супруга Соломона «желала прежде замужъ, [когда] ей бывшей *двоицей сущей*».

Значеніе перстня выясняется изъ другаго пересказа повѣсти (Тихонравовъ № I; сл. текстъ Пыпина): Соломонову царицу увозитъ Поръ, который самъ извѣщаетъ о томъ Соломона: «Нѣ въ кое лѣто присылалъ еси ко мнѣ посла своего и *перстень златой въ даръхъ и съ царицею моею пребылъ [и] въ моемъ царствѣ*; а нынѣ я съ твоею царицею пребываю: твоя царица у меня нынѣ увезена, у царя Пору въ царствѣ». — Сличеніе съ № II

Тихонрав. позволяетъ возстановить слѣдующимъ образомъ рассказъ о перстнѣ: Соломонъ, явившись скитальцемъ, бѣглецомъ (прѣбѣгъ) въ Порова царство, соблазняетъ его жену, беретъ у нея перстень, подаренный ей мужемъ, и вернувшись въ Іерусалимъ, посылаетъ этотъ перстень Пору, какъ знаменіе, *бѣлѣ* своего пребыванія съ царицей¹⁾. Не этимъ-ли мотивировался увозъ Соломоновой жены именно Поромъ? Или Поръ первоначально былъ заинтересованъ въ мести лишь на столько, на сколько Сургианъ, дочь котораго увлекъ Соломонъ, а похитителемъ являлся другой царь, за котораго первоначально желала выйти Соломонова жена? Въ *Bastars de Buillon Ludie* любитъ и просватана за Корсабрина, у котораго Бодуэнъ = Соломонъ отбиваетъ невѣсту; этимъ объясняется невѣрность *Ludie*, убѣгающей къ Корсабрину; бѣгство могло подставиться позднѣе на мѣсто увоза.

Разсмотримъ въ заключеніи тѣ португальскія повѣсти, № I—II, которыя недавно были привлечены къ изученію Соломоновскаго сказанія. Ихъ взаимныя отношенія я понимаю такъ, что № I сохранилъ лишь вторую половину сказанія, которую № II представляетъ въ цѣломъ составѣ, и, вѣроятно, съ измѣненіями.

1. (№ II) Король Рамиро (= Соломонъ) похищаетъ (будучи уже женатымъ) прекрасную сестру мавританскаго царя *Alboazare Alboçadam* (№ 1: *Abencadão*), съ помощію своего астролога *Aaman'a*. Онъ окрестилъ еѣ и далъ ей имя *Artiga*, «*que queria tanto dizer naquell tempo castigada e emsinada e comprida de todollos beens*». — № 1, не знающій этого эпизода, даетъ имя *Ortiga* и дѣвушкѣ, съ которой встрѣчается у колодца *Ramiro*,

¹⁾ Эпизодъ о перстнѣ въ нѣмецкой поэмѣ, въ отдѣлѣ Принціана, имѣетъ лишь отдаленное сходство съ разобраннымъ нами: Соломея отдаетъ Принціану перстень, подаренный ей мужемъ; Принціанъ даритъ его Морольфу, который и приноситъ его Соломону въ доказательство невѣрности его жены.

явившийся за своей женой; въ № II имя этой дѣвушки *Regona*; мнѣ представляется вѣроятнымъ, что имя *Ortiga* = *Artiga* зашло въ № I изъ болѣе полного сказанія, и попало не въ свое мѣсто. — Въ отместку за этотъ увозъ

2. (II и I) маврскій король похищаетъ жену Рамиро, который отправляется добывать её на галерахъ, покрытыхъ зеленою тканью, чтобы легче было укрыть ихъ у зеленыхъ береговъ. Его войско должно поджидать его въ лѣсу и выйти къ нему не иначе, какъ услухавъ призывный звукъ его рога. Самъ же онъ отправляется впередъ — и происходитъ та сцена у колодца и разговоръ съ женою, которые сообщены были выше. Царица велитъ запереть его въ особый покой, пока не явится мавръ, который спрашиваетъ плѣнника, что-бы онъ сдѣлалъ съ нимъ, еслибы онъ попался въ его руки. Отвѣтъ *Ramiro* въ № I ближе къ типу соломоновскихъ повѣстей, чѣмъ въ № II: *eu. . . abrega portas do meu curral e faria chamar todas as minhas gentes que viessem ver como morrias, e faria te sobir a um padrao e faria te tanger o corno até que te hi sahice o folego*. Въ № II *Ramiro* говоритъ, что самъ пришелъ отдаться въ руки врага и просить позорной смерти, по совѣту духовника, которому покался въ своемъ проступкѣ: что увезъ сестру челоуѣка, съ которымъ держалъ дружбу. Что жена настаиваетъ на смерти Рамиро (№ II) — несомнѣнно древняя черта. Мавръ соглашается казнить *Ramiro*, какъ онъ самъ того пожелалъ; *Ramiro* принимается трубить, и его войско спѣшитъ къ нему на помощь. Происходитъ общее избіеніе мавровъ, а царицу *Ramiro* беретъ съ собою на корабль и, привязавъ ей на шею жерновъ, бросаетъ въ море.

Сображая все сказанное на предъидущихъ страницахъ, я считаю возможнымъ предположить за нѣмецкой строфической поэмой и русскими повѣстями (о Порѣ и Кипрскомъ царѣ) такую редакцію Соломоновскаго сказанія:

1. Соломонъ увозитъ невѣсту (русс.; *Bast. de Buillon*), дочь (нѣм. поэма), сестру (португ.) другаго (соблазнилъ жену, русск.).

2. Его собственная жена похищена царемъ-язычникомъ.

3. Онъ отправляется за нею и добываетъ её. Сцена подъ висѣлицей.

При близкомъ сходствѣ содержанія, какое представляется между соломоновскою повѣстью и нѣмецкою поэмою о королѣ Ротерѣ, можно допустить, что на основу послѣдней (сл. пересказъ Тидрексаги) повліяла подобная-же эпическая схема, въ которой я удержалъ имена поэмы:

1. Дочь константинопольскаго императора просватана за какого-то царя (Базилистія).

2. Ротеръ её увозитъ.

3. Ея отецъ (и женихъ) похищаютъ её у Ротера, который

4. Отправляется добывать её. Сцена подъ висѣлицей.

Если внести въ это содержаніе ту черту, что будущая жена похитителя увезена имъ съ ея собственнаго согласія и по любви (Тидрексага), схема по необходимости измѣнится — въ смыслѣ известной намъ поэмы о Ротерѣ: она начнется съ № 2 (увозъ дѣвушки Ротеромъ) и 3-го (обратное похищеніе, устроенное отцемъ); № 1 приурочится далѣе такимъ образомъ, что отецъ, дотогѣ не желавшій выдавать дочери и даже убивавшій всѣхъ сватовъ (v. 83, 328 sqq.), *теперь именно* принужденъ просватать её за другаго (Базилистія); № 4 останется на мѣстѣ. При такой (предполагаемой) перетасовкѣ содержанія становится понятнымъ, что Ротеръ еще не знаетъ своей будущей жены и поэма открывается совѣтомъ дружины

v. 27 daz er ein wîp nême,
de ime zû vrouwen gezême.

Нѣмецкія и русскія сказанія, сохранившія лишь отрывочныя памяти о предъидущей исторіи Соломеи, могли начинать съ того-же: какъ *Fôge* совѣтуется съ своими, какъ достать себѣ жену красавицу и сверстницу (str. 24—5), такъ и «красный и налчный царь» въ № III у Тихонравова и во всѣхъ известныхъ мнѣ нѣсенныхъ пересказахъ, становящихся особо отъ прозаиче-

сихъ повѣстей именемъ царя-похитителя: Василій Окулевичъ, Окуловичъ. Рукописныхъ текстовъ съ этимъ именемъ я не встрѣчалъ; Василій обыкновенно называется «прекраснымъ царемъ»; «не было . . . на красоту Василья царя Окулева», говорится въ одномъ пересказѣ (Ефименко). Сл. начало Тихонр. III: «Бысть въ нѣкоемъ царствѣ царь славенъ зѣло, величаше себе славою, называя себе *красный и намыный царь*»; замѣтимъ, что этотъ текстъ также начинается совѣщаніемъ царя о невѣстѣ. Можетъ быть, Василій былъ выведенъ изъ нарицательнаго *царь*: βασιλεύς, какъ въ другихъ случаяхъ имя Василица отразилось нарицательнымъ: царь ¹⁾. — Отчество Окулевичъ я объяснить не рѣшаюсь; очень вѣроятно, что и оно привело бы насъ къ предположенію далекаго византійскаго оригинала.

Сказанія объ увозѣ Соломоновой жены, доселѣ разсмотрѣнныя, могутъ быть сведены къ нѣсколькимъ типамъ, ближайшее генеалогическое соотношеніе которыхъ еще предстоитъ опредѣлить.

1. Какой-то царь похищаетъ Соломонову жену: братъ Соломона? (Соломонъ и Китоврасъ).

2. *Соломонъ самъ похищаетъ жену; обратный увозъ представлялся отместкой; похититель былъ раньше знакомъ съ Соломоновой женой. — Указанія на существованіе подобной редакціи собраны выше; къ ней примыкаютъ .

3. русскія повѣсти о Порѣ и нѣмецкая строфическая поэма, въ которой раннее знакомство Fôre съ Соломеей выражено новымъ эпизодомъ: плѣномъ Fôre.

4. На послѣдней степени развитія являются русскія пѣсни о прекрасномъ царѣ и ихъ предполагаемый источникъ.

¹⁾ Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха II: Св. Георгій въ легендѣ, пѣснѣ и обрядѣ, стр. 142.

III.

Особо отъ повѣсти объ увозѣ Соломоновой жены сохранилась въ европейскихъ пересказахъ и талмудическая сага о Соломонѣ и демонѣ, относительно которой легенды объ увозѣ стоятъ уже на второй степени развитія. Я разумѣю распространенные въ различныхъ видоизмѣненіяхъ и приуроченіяхъ рассказы о царѣ, наказанномъ за свою гордость, типомъ которыхъ служить обыкновенно повѣсть Римскихъ Дѣяній о цесарѣ Ювиніанѣ ¹⁾. Я не знаю, почему Бенфей ²⁾ считаетъ нужнымъ предположить между талмудической сагой и ея европейскими отраженіями посредство мусульманскаго пересказа. Это едва-ли нужно, а для одной славянской разновидности сказанія, о которой будетъ рѣчь далѣе, даже невозможно.

Мнѣ извѣстны два пересказа талмудической легенды о Соломонѣ и Асмодеѣ ³⁾, которые отличаются другъ отъ друга одной эпизодическою подробностью. Соломонъ хочетъ испытать силу плѣннаго демона, который отвѣчаетъ ему: «Сними съ меня цѣпь и дай твой перстень, и я покажу тебѣ мое могущество и возвеличу надъ всѣми людьми». Только что Соломонъ исполнилъ его желаніе, какъ Асмодей выросъ исполиномъ, одно крыло (или нога) упирается въ небо, другое въ землю. Онъ проглотилъ Соломона и извергнулъ за 400 парасанговъ отъ себя: тамъ Соломонъ осужденъ нищенствовать три года, никѣмъ не узанный, *въ наказаніе за гордость и роскошь и нарушеніе 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

¹⁾ Объ ея до-талмудическихъ источникахъ см. С. и К. р. 40—49.

²⁾ Pantschatantra, I, 130.

³⁾ С. и К. 105—111; сл. тамъ-же бібліографію; мусульманская легенда ib. 131—133.

себѣ зѣло» (Второз. 17 ст. 16, 17). Между тѣмъ Асмодей, принявъ образъ Соломона, возсѣлъ на его престолѣ и царствуетъ, пока не возбудилъ сомнѣнія въ членахъ Синедріона, которые, разыскавъ царя, отдали ему перстень и цѣпь, похищенные у демона; увидѣвъ ихъ въ рукахъ Соломона, Асмодей улетѣлъ ¹⁾).

По другому талмудическому преданію Асмодей забросилъ Соломона далеко въ землю язычниковъ, а его перстень кинулъ въ море. По прошествіи трехъ лѣтъ Господь смиловался надъ Соломономъ ради отца его Давида и для того, чтобы отъ Наамы, дочери царя Аммонитовъ, могъ родиться Мессія: онъ направилъ Соломона въ столицу Аммонитскаго царства, гдѣ онъ поступаетъ на царскую кухню и слюбился съ царской дочерью, Наамой. Связь открыта и влюбленные изгнаны въ пустыню; отправившись добывать себѣ пищу, Соломонъ купилъ рыбу, въ которой нашелъ свой перстень. Затѣмъ уже онъ идетъ въ Іерусалимъ и изгоняетъ Асмодея.

Какая-нибудь разновидность послѣдняго сказанія легла въ основу мусульманской легенды: о Соломонѣ и Сахрѣ (= Асмодеѣ). Причиной наказанія является — *идолопоклонство*, которое поселила съ собою во дворцѣ супруга Соломона, Джарада.

Европейскія повѣсти о гордомъ царѣ ²⁾ забыли имя Соломона, которое замѣняютъ другими: Іовиньянъ, Робертъ, Gorneus, Немвродъ (Anibrotto у Sercambi) и др.; наказаніе царя понято всюду, какъ его испытаніе, но демонъ замѣненъ ангеломъ и разсказу дана христіанская окраска. Въ *Gesta Romanorum* Іови-

¹⁾ Нѣсколько другой переводъ того-же талмудическаго разсказа см. у Vogt'a l. c. p. 216—7; редакція Пален (приведенная тамъ-же въ переводѣ) сильно его сократила.

²⁾ См. библиографію у Oesterley, *Gesta Romanorum* къ № 59; D'Ancona, *Novelle di Giovanni Sercambi* p. 293—8 (къ novella X); R. Köhler въ *Jahrb. f. rom. und engl. Lit.* XII, 407 sqq.; D'Ancona, *Sacre Rappresentazioni* III, 175 sqq. — Разсказъ Herrand'a von Wildonie недавно изданъ Kummer'омъ, *Die poetischen Erzählungen des Herrand von Wildonie*. (Wien, Hölder, 1880), p. 148—167.

ньянъ покаранъ за гордость, приведшую его къ кощунству: *exaltatum est cor ejus ultra, quam credi potest, et in corde suo dixit: Estne aliquis alius deus quam ego?* Въ одной группѣ примыкающихъ сюда сказаній (Stricker, Jehans de Condé, Sercambi, Robert of Cysille) вина царя опредѣлена ближе: за вечерней, когда пѣли псаломъ: *Magnificat*, его поразили слова: *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles*; онъ не можетъ помириться съ этой мыслью и запрещаетъ пѣть тотъ стихъ въ церкви, либо объявляетъ его неразумнымъ, какъ въ пересказѣ Herrand'a von Wildonie императоръ Горней обзываетъ лживымъ Евангеліе отъ Луки 14, 11: *ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἐαυτὸν ταπεινώσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἐαυτὸν ὑψώσεται*.

У Jehan de Condé, Stricker'a, Herrand von Wildonie, въ одной сѣверной легендѣ ¹⁾ наказаніе постигаетъ царя при одинаковыхъ условіяхъ: онъ беретъ ванну, тогда ангелъ облачается въ его одежды и принимаетъ его образъ; иногда эта подробность мотивируется расказчиками (Herrand v. Wildonie, Sercambi), но такъ, что настоящее значеніе ея имъ самимъ, очевидно, представлялось загадочнымъ; у Sercambi и въ одной итальянской легендѣ XIV вѣка ²⁾, вѣроятно, подъ вліяніемъ *Gesta*, царь (Немвродъ у Sercambi) *идетъ* съ большой свитой на купанье, присо- вѣтованное ему врачами.

R. Köhler ³⁾ сближаетъ съ этой чертой нѣкоторыя восточныя повѣсти, въ которыхъ, впрочемъ, эпизодъ о банѣ является въ нѣсколько иномъ значеніи. Можно предположить, что въ источникѣ указанной группы европейскихъ разсказовъ означенная подробность имѣла мѣсто. Преслѣдуя мысль, что такимъ источникомъ могла быть какая-нибудь Соломоновская легенда,

¹⁾ O. Cederschöld, *Eine alte Sammlung isländischer Aefintýri*, въ *Germania* XXV, p. 132, № 7.

²⁾ *Due novelle morali d'autore anonimo del secolo XIV*, ed. Zambrini. Bologna, Romagnoli p. 15 sqq.

³⁾ R. Köhler, *Der nackte König*, въ Pfeiffer's *Germania* II: *Der nackte König*; сл. p. 432—4.

я указалъ при другомъ случаѣ (С. и К. 132 прим. 3) на апокрифическое сказаніе о Перстнѣ Соломона: царь обронилъ его, когда купался въ Иорданѣ; перстень проглотила рыба, рыбакъ принесъ её царю, который нашёлъ въ ея желудкѣ потерянную драгоценность. Тогда къ нему снова вернулась его сила и мудрость, оставившая его съ потерей перстня. Была-ли соединена съ этимъ и потеря образа, какъ въ легендѣ объ Асмодеѣ — я не знаю¹⁾, но это представляется вѣроятнымъ.

Предъидущіе рассказы сближаются въ одну группу своей завязкой: баней, не слѣдующими за тѣмъ подробностями, на столько расходящимися, что ихъ трудно привести къ одной общей всѣмъ схемѣ. — Отдѣльно отъ этой группы, по своей завязкѣ, стоитъ рассказъ Gesta Romanorum: императоръ отправляется на охоту; его одолѣлъ жаръ; увидѣвъ издали озеро (aquam latam), онъ велитъ своимъ спутникамъ обождать его, пока онъ искупается, а самъ скачетъ впередъ, раздѣлся на берегу и вошелъ въ воду. Въ это время подошелъ какой-то чело-вѣкъ, во всемъ на него похожій, облекся въ его платье, сѣлъ на его коня и былъ принятъ свитой за императора, тогда какъ настоящаго никто болѣе не узнаетъ; его испытаніе началось.

Русская повѣсть о гордомъ царѣ, встрѣчающаяся въ спискахъ XVII вѣка, также привязываетъ наказаніе царя къ эпизоду охоты и купанья, но въ остальныхъ подробностяхъ представляетъ самостоятельный пересказъ преданія, отношенія котораго интересно изучить²⁾.

Царь Аггей (Агей) царствуетъ во градѣ Филуменѣ (Филунѣ, Филуянѣ, -анѣ); однажды, когда онъ стоялъ въ церкви на литургіи и іерей прочелъ евангельскія слова: «богатіи обнищаша и

нищія обогатѣша», царь разъярился и сказалъ: Писано ложно есть сіе писаніе: евангельское слово, а неправда. Азъ есмь богатъ зѣло и славенъ, — како мнѣ обнищати, а нищему обогатѣти противъ меня?» Онъ велитъ выдрать тотъ листъ изъ евангелія, іерея посадить въ темницу, а самъ идетъ «въ домъ свой, и нача пити и ясти и веселитися». — Въ это время показался въ полѣ красивый олень, и царь бросается за нимъ, взявъ съ собою своихъ юношей: «Царь-же рече отрокомъ своимъ: Стойте вы здѣ, азъ пойду, уловлю единъ оленя. И погна въ слѣдъ; олень поплы за рѣку. Царь привяза коня своего къ дубу и совлече одежду съ себя и поплы нагъ за рѣку. Егда рѣку переплы, и абіе олень невидимъ бысть. Ангелъ Господень всѣдъ на коня царева во образѣ царя Аггея, сказа юношамъ своимъ: Уплы олень за рѣку — и поѣде съ юношами во градъ свой ко царицѣ. — Царь-же Аггей обратился взадъ на коня, и ни коня и ни платія не обрѣтаетъ; и ста нагъ и весьма задумался».

Онъ встрѣчаетъ пастуховъ, у которыхъ спрашиваетъ, не видали-ли они его коня и платя, и когда назвалъ себя царемъ Аггеемъ, жестоко побить ими. — Торговые люди, увидя его нагаго, даютъ ему худую, разодранную одежду. Добравшись до своего города, онъ попросился ночевать у одной вдовы и разспрашиваетъ её, кто у нихъ царемъ; та отвѣчаетъ, что Аггей и что царствуетъ 35 лѣтъ. «Онъ-же написавъ своею рукою письмо къ царицѣ, что у него были съ нею тайныя дѣла и мысли, и повелѣ нѣкоей женѣ снести письмо къ царицѣ. Царица взяла письмо и повелѣ чести предъ собою; онъ-же написася мужемъ ея, царемъ Аггеемъ». Та велитъ бить его кнутомъ нещадно, безъ царскаго вѣдома. «Биша его безъ милости и отпустиша едва жива; онъ-же поиде изъ града, плача и рыдая и воспоминая евангельское слово, что богатіи обнищаютъ, а нищія обогатѣютъ, и каяся о томъ [попу], какъ похули святое евангеліе и како іерея въ темницу посадилъ». Между тѣмъ царица говоритъ «являющемуся во образѣ царя ангелу: Ты, государь мой милый, годъ со мною не спиши и постели не твориши; како мнѣ пребы-

¹⁾ Содержаніе апокрифическаго рассказа изложено у Migne, Dictionnaire des apocryphes, II, p. 844, безъ указанія источника.

²⁾ Сл. Пыпинъ, Очеркъ, стр. 196—197; Афанасьевъ, Народныя русскія легенды № 24 и прим. Въ приложеніи мы печатаемъ повѣсть объ Аггеѣ по списку XVII в. (Публ. библ. XVII, Q 79).

вати мимо тебя? — Царь-же рече ей: Обѣщаніе далъ Богу, что три года съ тобою не спать и постели не творить; — отыде отъ нея въ царскую свою палату».

А царь Аггей пришелъ въ незнаемый градъ, гдѣ нанялся работать къ крестьянину, который вскорѣ отказывается ему за его неумѣлость; присталъ къ нищимъ и дѣлаетъ на нихъ черную работу. Вмѣстѣ съ ними онъ является въ градъ Филумень, на царскій дворъ милостыни просить. «И бысть въ то время у царя пиръ великъ; и повелѣ царь взяти нищихъ въ палату, кормити довольно, и повелѣ взять у нищихъ мѣхоношу въ царскія палаты и посадити въ особую палату. И како пиръ у царя разошелся, и бояра и гости всѣ разошася, ангелъ въ образѣ Аггея царя прииде къ нему въ палату, гдѣ Аггей царь. . . . обѣдаетъ. «Вѣдаеши-ли ты царя гордаго и великаго, како похули слово евангельское?» И нача его учить и наказывати впредь евангельское слово не хулить и священниковъ почитать, а себя не превозносить, кротку и смиренну быть». — Другіе списки досказываютъ: Аггей «почалъ царствовать по прежнему и зѣло милостивъ былъ ко всякому человѣку и благоугодно жилъ»; «царь Аггей опять сѣлъ на царство, разсказалъ свое похождение и заповѣдалъ всякую службу пѣть стихъ: богатые обнищаютъ и взалкаютъ».

Вступительная сцена нашей повѣсти — глумленіе надъ словами Евангелія — сближаетъ её съ той группой разсказовъ, которые начинаются эпизодомъ о банѣ; слѣдующая за тѣмъ подробность: *объ охотѣ и купаньи* относитъ насъ, наоборотъ, къ типу Gesta Romanorum. Я не думаю, чтобы въ данномъ случаѣ слѣдовало предположить вліяніе переводныхъ Дѣяній, хотя въ рукописяхъ повѣсть объ Аггеѣ, по аналогіи съ разсказомъ объ Ювиньянѣ (G. R. № 59), встрѣчается иногда озаглавленной: «выписано изъ книги Римскихъ дѣлъ» (т. е. дѣй). Быть можетъ, сказаніе объ Аггеѣ вѣрнѣе сохранило въ своемъ планѣ (кошунство царя, купанье на охотѣ и слѣдующее за тѣмъ превращеніе) распорядокъ первоначальнаго оригинала, чѣмъ европейскіе пере-

сказы, подѣлившіе между собой его вступительные эпизоды (купанье на охотѣ — и баню). Въ такомъ случаѣ восточная параллель къ первой группѣ европейскихъ повѣстей («баня»), указанная Кёлеромъ, получила-бы значеніе аналогіи, не указанія на восточный подлинникъ этой именно разновидности саги. — Мы увидимъ, впрочемъ, далѣе, что существовало, по всей вѣроятности, еще одно типическое начало нашей повѣсти: баня — охота.

Въ слѣдующихъ подробностяхъ повѣсть объ Аггеѣ представляетъ болѣе сходства съ группой «баня», чѣмъ съ Gesta Romanorum. Царица спрашиваетъ въ нашемъ текстѣ у царя-ангела, почему онъ не сожителствуетъ съ нею, и тотъ отвѣчаетъ, что далъ на три года обѣтъ воздержанія. У Sercambi Anibrotto беретъ ванны, «perchè da'maestri li erano stati lodati, perchè di nuovo avea preso donna una jovana bella, lodandoli il bagno esser atto a far generare». Когда царь-ангелъ возвращается съ купанья, царица говоритъ ему: «Messere, voi siete omai stato tanto tempo al bagno, e solo per aver di me figliuoli, et io aspettatevi; che facciamo? — Lo re novello dice che i medici hanno detto che alcuno die aspettare si vuole, perchè il corpo sia d'ogni umidità purgato». — Важнѣе совпаденіе заключительной сцены русской повѣсти съ Dit du Magnificat. Аггей приходитъ съ нищими на царскій дворъ, гдѣ въ то время былъ великій пиръ; царь-ангелъ велитъ накормить ихъ, а мѣхоношу-Аггея посадить въ особую палату, куда является къ нему самъ, чтобы услышать отъ него его покаянное признаніе. Такъ и у Jehan de Condé: царь-нищій прибылъ въ толпѣ другихъ на царскій дворъ; царь-ангелъ зоветъ къ себѣ своего «aumonnier»;

v. 302 «Vois-tu», fait il, «ce poure la?

Du relief ne li donne rien,
Je li voel faire grignour bien,
Si le m'amainne ca par main,
Car donner li voel de ma main
Pour le plus mesaisie qu'i voie».

Бесѣдой ангела съ покаявшимся царемъ кончается легенда.

Заключительная сцена повѣсти объ Аггеѣ дала мнѣ поводъ (С. и К. 48—9 и 43—4) припомнить тѣ восточные рассказы о людяхъ, утратившихъ свой образъ, воспринятый другимъ лицомъ, — въ ряду которыхъ становится талмудическая легенда и ея отраженія. Въ Панчатантрѣ рассказывается о царѣ Мукундѣ, неотлучно державшемъ при себѣ горбатаго мужа. Министръ, приходившій къ нему на тайное совѣщаніе, заставлялъ тамъ непременно и горбатаго. Напрасно напоминалъ онъ царю мудрое изреченіе: что слышало шесть ушей, то не сохранится въ тайнѣ. Царь обыкновенно отвѣчалъ на это: Совсѣмъ нѣтъ — если при томъ былъ горбатый. Одинъ святой мужъ научаетъ царя заговору, силой котораго онъ могъ переселяться 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, а горбатый улучшаетъ 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. Между тѣмъ несвязныя рѣчи мнимаго царя возбуждаютъ въ царицѣ сомнѣнія, которыя она и сообщаетъ старику-министру. Онъ придумалъ средство, какъ разыскать истину: *начинаетъ кормить странную братію*, каждому умоетъ ноги и проговоритъ половину стиха: «Что слышало шесть ушей, не сохранится въ тайнѣ. Напротивъ, если при томъ былъ горбатый». — *Въ числѣ прочихъ странниковъ нашелся и бывшій царь — брахманъ*; на половину стиха, которую проговорилъ министр, онъ отвѣчалъ второй половиной: «Горбатый становится царемъ, *царь — нищимъ и бродягой*». Такъ они узнали другъ друга. — Я не сообщаю развязку разсказа, насъ далѣе не интересующаго; укажу лишь на мотивъ кормленія странной братіи, что даетъ поводъ узнать царя; мотивъ, встрѣчающійся въ сказкѣ 1001 ночи (Weil', II, 311) и, вѣроятно, находившійся въ томъ отдаленномъ оригиналѣ, изъ котораго пошли, разными путями, Li Dis du Magnificat и русская повѣсть объ Аггеѣ.

Откуда взялось это имя? Сближая Аггею съ царемъ Асой слѣдующаго старо-славянскаго сказанія, я предположилъ ¹⁾, что первое могло поставиться вмѣсто втораго, находившагося въ какой-нибудь южно-славянской легендѣ сходнаго содержанія. Въ самомъ дѣлѣ: Аггей русской притчи ничего не напоминаетъ, Аса — полонъ историческаго смысла и могъ явиться въ нашей притчѣ съ такимъ-же правомъ, съ какимъ фигурируетъ въ повѣсти, изданной Даничичемъ и являющейся особой редакціей притчи о гордомъ царѣ. Повѣсть эта сохранилась въ сербской рукописи начала XVI вѣка; ея оригиналъ предполагается болгарскій ²⁾.

«Бысть же по вѣнгда скончати се Авїи царю їоудиноу, прѣтеь царьство сынъ его Аса, и толико ревѣнитель показа се по законуу господню и по прѣданію Моусеову, іако прѣвзыде добродѣтельми Давида прѣотьца свѣго, іакоже обрѣштеши въ книзѣ царьствъной, іако никтоже бысть ни прѣжде ни по томъ въ Израилы іако съ Аса царь, іако и матеръ свою Аньноу, дыштеръ же авесаломлю, злочествовавъшоу съжеже ѿгнѣмъ, ревѣноуе по законуу господню, іакоже въ царьствъной книзѣ обрѣштеши. *и съ Аса царь въсь свѣтъ женскы оумысли изети и небытію прѣдати, іакоже рече: въса злоба на земли ѿтъ женъ просебъ, и мнѣси ѿтъ сильныхъ женъ падоше, ини же прѣльстивше се, іакоже Саѣонъ великимъ и прѣмоудрымъ въ чловѣцѣхъ Соломонъ и по сѣхъ мнѣси.* и съ Аса царь прочеь Аньны книги матерѣ Самоуила пророка, и ѿбрѣтъ идѣже бѣ писано: да не хвалит се прѣмоудрыи прѣмоудростію своею, и да не хвалит се богаты бога(ть)ствѣмъ своимъ, и да не хвалит се силны силою своею; и прочеь насмѣа се, *за не бѣше въ малѣ неискоусанъ,* и повелѣ симъ срокомъ тремъ не стихологисати се въ прѣквы,

¹⁾ Разысканія въ области русск. духовн. стиха II: св. Георгій и т. д. стр. 133—4.

²⁾ Сл. Starine, кн. IV, Daničić, Tri stare priče, p. 63 sqq.; нашу повѣсть см. на стр. 75—80.

іако ѿтъ жени соутъ писаны, прирекъ и се: Како бо моштно есть не хвалит(и) се моудроуму о разоуме своемъ или богатому о богатствѣ своемъ или сильному о силѣ своей? и пакы колико можетъ неразоумнаго вѣштъ съ моудрымъ и неразоумнымъ? или колико можетъ оубогы съ богатымъ, или немоштни съ сильнымъ? — И оумысли царь Аса сіе сроки тры изети ѿтъ сборнаго писаніа». — Господь не хочеть дать ему «погибноути въ коньць, Давида (sic) ради отца его», и навелъ на него «за три сроке три дни измѣнїе. И бысть въ нѣгда възлѣшти царю Асѣ на царьскихъ одрохъ въ шести часъ ношти, въ нѣгда бѣ обычаи іерешъ до свѣта съврѣшити слоужьбы црковныя, бѣ бо и празникъ потьченіе сѣньницъ, и бѣ потыштаніе царево велико ѿ приготовленнѣхъ въ жрътвѣхъ и на питеніе оубогыхъ страннѣхъ и на всесъжеженіа. Царь же Аса обрѣт(е) се въ шестый часъ ноштіи вѣнѣ града на гноишти поврѣжень, ничтоже имы на себе тѣю долною ризу платненьною до колѣнъ; и видѣвъ себе тако рече: что се? еда снь есть? И възлѣгъ пакы іако да заспитъ, и не възможе заспати до свѣта».

Насталъ день, и никто не признаеть его, не обращается къ нему съ вопросомъ; самъ онъ стыдится спросить: кто царемъ въ этомъ городѣ? и не можетъ никуда пойти, стыдѣсь наготы своей. Онъ рѣшилъ остаться на гноищѣ, «дондеже вижду, боудет-ли приношеніе црковно и боудет-ли троубы іерейскыя, іакоже обычаи есть троубити іерешъ на приношеніе и іако бѣзъ цара не могутъ се сѣтворити. И абые встроубише троубы іерейскіе, и приношеніе разда се по обычаю, и останкыи раздѣлише се ништимъ и страннѣмъ, и идѣ кѣждо въ домъ свои, и оубозы и страннѣхъ въ свои, и царь въ царьскаа отиде, Аса же царь оста единъ на гноишти прѣмоу градоу и царьскихъ полатяхъ. И абые встроубише царьскыя троубы, сѣд(е) бо царь по обычаю царьскому на обѣд(ѣ); царь же Аса рече: нинѣ разоумѣхъ іако (въ) мѣ(ч)тани(и) царь былъ есмь, и инъ есть царь въ градѣ семъ; азъ что есмь?».

Голодъ побуждаеть его попросить хлѣба у «плетоплота»,

который удивляется, что онъ просидѣлъ весь день на гноищѣ и не пошелъ въ городъ принять отъ рукъ іереевъ странническую пищу. Онъ спрашиваетъ Асу, откуда онъ и какимъ дѣломъ занимается, и когда тотъ не знаетъ, что отвѣтить, принимается его бить и хочеть вести его въ темницу; царскіе слуги, шедшіе мимо, освободили его, признавъ въ немъ не иноплеменика и не «сходьника ѿтъ тоуждыхъ странъ», а Еврея, вѣроятно, проигравшагося: пусть идетъ и впредь ведетъ себя честно. — Аса вернулся на гноище, гдѣ и заночевалъ. На другой день, по шестому часу, когда трубы возвѣстили, что царь сидитъ за обѣдомъ, Аса отправляется на царскій дворъ, чтобы увидѣть, «кто царь есть сѣд(е)и на столе». Царя онъ не призналъ, а его самого не признали слуги; но бывший архимагерь, къ которому онъ обратился съ вопросомъ, «кто есть съ царь сѣдеи на прѣстолѣ и како име емоу», отвѣчаетъ ему ударами, приговаривая: «проигравъ ризы свое пришель еси въ царьскаа, испитоуе кто есть царь въ Іер(о)с(о)лимѣ дньсь!». — Аса снова идетъ на гноище, гдѣ провелъ два дня и двѣ ночи, страдая отъ голода, жажды и побоевъ. — Онъ рѣшается наняться къ усмошвецу, которому говоритъ, что его господинъ покинулъ его въ городѣ, больного, и теперь онъ, оставшись безъ одежды и пищи, жадаеть зарабатывать хлѣбъ свой. Усмошвецъ относится къ нему подозрительно («мнит ми се проигралъ се еси въ игралишти и ризы свое погоуб(и)лъ»), но принимаетъ его и велитъ женѣ накормить его вдоволь. Аса сѣдаеть хлѣбъ въ восемь литръ вѣсомъ, чего хватило-бы на нѣсколько человѣкъ, и глядитъ по сторонамъ, нѣтъ-ли еще. Хозяйку пугаеть такой аппетитъ работника и она убѣждаеть мужа прогнать его. Призвавъ къ себѣ Асу, онъ еще разъ ставитъ ему вопросъ: откуда онъ пришелъ? ты не изъ нашихъ, а изъ чужихъ, «хощеши навести намъ обиду», «навести на насъ кровь». Аса ничего не отвѣчаетъ и снова подвергается ударамъ и изгнанію. Въ третій разъ идетъ онъ на гноище, предполагая на другой день пойти въ жилище прокаженныхъ и показать имъ свои раны: они примутъ меня. Насытившись у усмо-

швеца онъ могъ заснуть на этотъ разъ; «и въ шести часъ ноштіи въстроубывшимъ трубамъ іерейскимъ въ црьковъ по обычаю црьковномуу, въспреноувъ и Аса царь, на гноишти вьнѣ града заспавъ, и обрѣт(е) се въ царьскихъ ложницахъ. ѿ чудо! и бывъ за тры дњи вьнѣ царствіа извъръжень и въ малыхъ искоушеніихъ трѣи дњи за три сроки пророчьскыя искоушаемъ тавѣ ꙗко не помѣноу бога ни прослави». Прославивъ Господа Аса идетъ въ церковь, гдѣ церковникъ готовился стихологисать: да не хвалит се прѣмудрїи и т. д., но, увидѣвъ царя, замолкъ. Но Аса велитъ ему продолжать безъ боязни и подтверждаетъ истину пророческихъ словъ, которыя онъ самъ запретилъ произносить въ церкви; всѣ вверженные въ темницу за противленіе этой царской волѣ — освобождены. Плетоплотъ, царскіе слуги, архимагеръ и усмошвецъ, призванные царемъ, рассказываютъ тѣ эпизоды его испытанія, въ которыхъ они являлись участниками. «И рече Аса царь: Господи Саваѡ(е), Господи, вса прѣмоудростію сътворилъ еси, и ꙗко възвеличише се дѣла твоя. въ истинуу есть реченное: да не хвалит се прѣмоудрїи прѣмоудростію своею и т. д. И рече Аса царь принести емоу харьтію и чрьнило, и седъ въ црькви написа вса сїа иже пострада за .г. дньи.... на прочитаніе и слышаніе и пользоу всакомоу чловѣкоу богомъ създанномуу».

Повѣсть о царѣ Асѣ представляетъ значительныя отличія отъ обычныхъ пересказовъ притчи о гордомъ царѣ. Нѣтъ ни «бани», ни «охоты», а прямо начинается испытаніе на гноищѣ; ангелъ не является въ концѣ дѣйствія, и вообще не названъ, хотя его необходимо слѣдуетъ разумѣть подъ образомъ царя-двойника, замѣниваго Асу. Кормленіе нищей братїи, являющееся въ развязкѣ повѣсти объ Аггеѣ и въ *Dit du Magnificat*, введено въ нашъ рассказъ какъ эпизодъ, въ которомъ Аса не принимаетъ участія. Кошунство царя мотивировано не обычнымъ текстомъ (*Magnificat*), а другимъ, находящимся «въ книгѣ» Анны, матери пророка Самуила, т. е. во 1-й книгѣ Царствъ, II, 10: *μὴ καυχᾶσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ, καὶ μὴ καυ-*

χάσθω ὁ δυνατός ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ. Царь издѣвается надъ этими словами, не только потому, что считаетъ ихъ невѣрными, но и потому еще, «ꙗко ѡтъ жены соутъ писаны» — а «вса злоба на земли ѡтъ женъ просебѣ», онѣ были причиной паденія сильныхъ и мудрыхъ, Сампсона и Соломона, почему царь Аса «всь съвѣтъ женскы оумысли изети и небытію прѣдати». Упоминаніе Соломона въ этой связи, вѣроятно, случайное, и случайной является, быть можетъ, обмолвка, что Господь не хочетъ дать Асѣ «погибноути въ конць *Давида ради отца его*»; т. е. мы не успѣвшимъ заключеніемъ, что въ первоначальной легендѣ роль Асы предоставлена была Соломону. Тѣмъ не менѣе важно для исторїи легенды, что повѣсть объ Асѣ поставлена цѣликомъ въ библейскія отношенія, заставляющія искать ея отдаленный источникъ скорѣе въ талмудическомъ преданїи, чѣмъ въ какомъ-нибудь мусульманскомъ пересказѣ.

Легенда о гордомъ царѣ, нашедшая отраженіе въ циклѣ европейскихъ рассказовъ, которые позволено озаглавить такимъ образомъ, могла сохраниться и въ другихъ примѣненїяхъ, подъ иными именами. На нѣкоторые относящіеся сюда факты я думаю обратить вниманіе.

Въ *Libro de los enxemplos* с. 43 ¹⁾ рассказывается о жестокостяхъ Теодориха готскаго, раззорившаго Испанію, умертвившаго Боэція и Симмаха, заточившаго папу Іоанна, отчего тотъ умеръ. Тотчасъ по кончинѣ папы Теодориха постигла Божья кара. У него было обыкновеніе ночью ходить по Риму и наблюдать за стражами: кого онъ находилъ спящимъ онъ велѣлъ предавать смерти. Во время одного изъ такихъ обходовъ онъ окликнулъ одного стража, *Cariolo*, и не получивъ отвѣта, говорить ему: *Morirás, Cariolo, ca te fallé dormiendo.* — *El dijo:*

¹⁾ Сл. R. Köhler, Eine Sage von Theodorichs Ende in dem «*Libro de los Enxemplos*, Germania XVIII, p. 147—152; A. Wesselofsky, Sagenstoffe aus dem Kandjur, Russ. Revue V, 288—291.

Non dormia, ante pensaba. — El rey dijo: Que pensabas? — Dijo: Pensaba que la picaza tenie tantas penullas blancas como negras. — Dijo el rey: Si non fuere verdad, morirás. — É fué fallado que era verdad. — Въ другой разъ такой же разговоръ Теодориха съ Cariolo; Cariolo размышлялъ о томъ, «que la raposa tenie tantas nudos en el rabo como en el spinazo», что также оказалось вѣрнымъ. «É la tercera vegada vino el rey de noche, é llamó á Cariolo, commo solie, é non le respondió, é mandólo matar. El dijo, que non dormie, mas pensaba cosas negras é de gran duelo. Dijo el rey: Declara lo que pensabas. É respondió Cariolo: Yo pensaba, é verdaderamente es así, que tú eres hombre del diablo, é que él es tu sennor, é te levará hoy vivo de entre los hombres, é si esto non fuere verdad, quiero luego morir. — El rey de que esto oyó, luego fuése é dióle tregua é término que aquel dia non muriese; é ese mesmo dia Teodorico, stando en el baño á deshora, fué turbado é comenzó de dar muy grandes voces: «Ven, diablo, ven é llévame». É luego vino un caballero escuro é tenebroso encima de un caballo muy negro, é lanzaba por la boca é por las narices llamas de fuego. É dijo al rey que le llamaba: Vésme aquí, que me llamaste, pues sube é llevaréte. É él con gran furia é muy gran saña, embriago é ciego, salió del banno desnuyo, é de su propia voluntad subió en el caballo, é así fué llevado al fuego de los diablos, á los cuales siempre servirá».

Второй эпизодъ этой легенды такъ рассказанъ въ сагѣ о Тидрекѣ Бернскомъ (с. 438): Когда однажды Тидрекъ бралъ ванну въ томъ мѣстѣ, что нынѣ зовется Баями Тидрека, одинъ изъ его конюшихъ закричалъ: Вонъ бѣжитъ олень, такой большой и красивый, какого я никогда не видалъ! Услышавъ это, Тидрекъ выскочилъ, завернутый въ простыню, и потребовалъ, чтобы ему привели его коня и собакъ; но, боясь упустить быстро бѣжавшаго звѣря, не дождавшись своего коня, вскочилъ на другого, тутъ-же стоявшаго, осѣдланнаго, черного какъ воронъ, который помчалъ его быстрѣе птицы. Догадался Тидрекъ, что

это—не конь, а что-то другое, хочетъ соскочить, но не можетъ, его ноги точно приросли. Его конюшій, гнавшійся за нимъ, кричить ему въ слѣдъ: Когда ты вернешься съ твоей стремительной поѣздки? — Плоха моя поѣздка, отвѣчаетъ Тидрекъ, подо мной, видно, дьяволъ! А вернусь я, когда соизволитъ Господь и Св. Марія. — Тутъ конюшій отсталъ отъ него, и Тидрекъ исчезъ у него изъ глазъ. Съ тѣхъ поръ о немъ ничего болѣе не слышали, и никто не можетъ сказать, что съ нимъ случилось.

Нѣтъ сомнѣнія, что трагическій исходъ Теодориха-Тидрека внушенъ былъ, подобно другимъ легендамъ о его конечной судьбѣ, церковными антипатіями къ еретику-аріанину. Въ сагѣ этотъ мотивъ исчезъ, но въ испанскомъ разсказѣ онъ еще ощущается ясно: Теодорихъ казнилъ Боеція, Симмаха, *заточилъ папу Иоанна*; вскорѣ послѣ послѣдняго событія его и постигаетъ наказаніе. Въ Etzels Hofhaltung (str. 131—132) оно представляется эпитиміей (got thet jm pus zu geben), наложенной на него за вѣсокомѣрныя слова:

*eyns tags er sich verjache
zu Peren in der stat,
von red dasselb geschache,
das was des teuffels rat (131).*

Въ одной легендѣ Gesta Romanorum (Oesterley № 190) императоръ *Симмахъ* (по другому тексту Антиохъ), желая отнять у нѣкоего Leuncius'a землю, даетъ ему трудныя задачи: достать ему въ недѣльный срокъ черного пса, вороную лошадь, черныхъ — сокола и рога. Какой-то старецъ помогаетъ Леунцію исполнить эти порученія. Когда услышалъ о томъ императоръ, возрадовался; черезъ нѣкоторое время, когда онъ сидѣлъ (cum sic sederet—можетъ быть: in balneo?), услышалъ собачій лай, и ему доложили, что въ лѣсу показался олень. Тогда онъ вскочилъ на воронаго коня, взялъ въ руки черного сокола и рога, черный пестъ побѣждалъ за нимъ; императоръ поскакалъ за оленемъ, который прямой дорогой привелъ его — въ адъ. Съ тѣхъ поръ императора не видѣли.

Если, как полагаетъ Моне ¹⁾, имя Симмаха подставилось здѣсь на мѣсто Теодориха (по смѣшенію съ Симмахомъ, казненнымъ Теодорихомъ?), то для легенды о послѣднемъ важны слова, которыми начинается разсказъ Gesta, хотя въ немъ самомъ они остались безъ приложенія: Symachus regnavit prudens valde quantum ad temporalia, sed stultus quantum ad spiritualia ²⁾. Это возвращаетъ насъ къ церковной оцѣнкѣ Теодориха, отразившейся и въ легендѣ о его кончинѣ, являвшейся то поѣздкой въ адъ, то испытаніемъ: демонскій конь занесъ его

in die wust Rumeney:
mit wurmen mus er streiden
pis uns der jungstag wont pey (Etzels Hofh. 132).

Got hilft im noch aus peyne,
Mit sterck wont er im pey (ib. 133).

Оттого его иногда видѣли: въ 1197 году онъ явился верхомъ на ворономъ конѣ нѣкоторымъ прохожимъ и, возвѣстивъ имъ о бѣдствіяхъ, имѣющихъ постигнуть римскую имперію, переѣхалъ рѣку и исчезъ изъ виду ³⁾.

Обратимся къ первой части испанской повѣсти: къ бесѣдѣ Теодориха съ Cariolo. Въ Канджурѣ ей отвѣчаетъ разсказъ о царѣ Прадйотѣ, страдавшемъ безсонницей и обходившемъ ночью стражей: кто не откликался ему въ первый и второй разъ — тому онъ прощалъ; кто не подавалъ голоса на третій окликъ — тому отрубали голову. Какой-то Гандхарецъ беретъ за деньги стать на стражѣ вмѣсто другаго, на котораго пала очередь и который побоялся строгости царя. Между Прадйотой и Гандхарцемъ завязывается рядъ разговоровъ; на первый и второй окликъ Гандхарецъ не отвѣчаетъ и называетъ себя лишь по третьему разу. — О чемъ ты думаешь? спрашиваетъ Прадйота. —

¹⁾ У Raszmann, Die Deutsche Heldensage, II, 688.

²⁾ Сл. въ повѣсти объ Асѣ: за не бѣше въ мѣлѣ не искоусанъ.

³⁾ Raszmann, l. c. II, 688.

О томъ, что думаетъ свѣтъ. — А что свѣтъ думаетъ? — Думаетъ, что живая сова въ перьяхъ и ощищенная вѣсятъ одинаково; либо: что въ крылѣ куропатки столько-же бѣлыхъ, сколько черныхъ перьевъ (wie viel des Rebhuhns Flügel scheckig ist, ebensoviel ist er auch nicht scheckig) и т. п.

Нѣкоторые изъ этихъ отвѣтовъ, какъ и вся сцена между Прадйотой и Гандхарцемъ, отвѣчаютъ такимъ-же чертамъ испанской повѣсти и, какъ было ранѣе замѣчено, Діалоговъ Соломона и Морольфа, съ той разницей, что въ послѣднемъ случаѣ мотивъ является другой: не тиранія Теодориха, не безсонница Прадйоты, а просто фантазія Соломона: «Si in hac nocte non ita bene vigilaveris sicut ego, in crastino de capite tuo non poteris confidere», предупреждаетъ онъ Морольфа, съ которымъ вступаетъ далѣе въ разговоръ: Dormis, Marcolphe? — Non dormio, sed penso. — Quid pensas? и т. д. Сатирический характеръ Діалоговъ повель, вѣроятно, къ измѣненію первоначальнаго положенія и типовъ: въ оригиналѣ Морольфъ могъ являться не съ характеромъ потѣшника, а съ такимъ-же демоническимъ, какой остался при Cariolo, вѣщающемъ Теодориху, что въ этотъ день онъ взятъ будетъ дьяволомъ. Припомнимъ праисторію Морольфа: она восходитъ къ Асмодею-Китоврасу, демону, плѣннику Соломона, бесѣдующему съ мудрымъ царемъ, котораго потомъ забрасываетъ, когда съ перстнемъ къ нему вернулась его демоническая сила. — Послѣдній эпизодъ отразился, какъ мы видѣли, въ европейскихъ разсказахъ о гордомъ царѣ, съ разными схемами, среди которыхъ я предполагаю возможной и такую: царь, погрѣшившій кощунствомъ, сидитъ въ банѣ, когда ему возвѣщаютъ о появленіи чуднаго оленя; онъ бросается на коня и скачетъ за оленемъ не вѣсть куда. Въ повѣстяхъ о гордомъ царѣ испытывающимъ его является ангелъ; ближе къ преданію объ Асмодеѣ была-бы фигура демона; я подозреваю его въ Cariolo; конь, увлекающій Теодориха — демонскій. Что испытанія Теодориха не кончаются его возвращеніемъ на царство, — это отличіе опредѣлилось на столько-же историческимъ характеромъ

лица, къ которому привязалась легенда, на сколько церковными къ нему антипатіями.

Не слѣдуетъ-ли искать въ повѣсти о гордомъ царѣ объясненія и того загадочнаго Agnolo или Agnolo Michele, Anzelo Michaelae, о которомъ говорятъ il Libro di Fioravante и Reali di Francia: li rois Angelo франко-италианской компиляціи ven. XIII; ангелъ французской гесты de Pepin et de l'Angre? — Reali и парижскій текстъ Fioravante даютъ своему Agnolo или Anzelo Michaelae въ сыновья — Пипина, противъ флорентійскаго Fioravante, который дѣлаетъ Пипина — сыномъ сенешаля бездѣтнаго короля Ангела. Ясно въ первомъ случаѣ желаніе привязать начальника новаго королевскаго рода къ послѣднему представителю перваго, константиновскаго. Это сопоставленіе Пипина и Ангела дало мнѣ поводъ ¹⁾ къ такому предположительному объясненію послѣдняго: Agnolo = Agnolo Michele въ Libro di Fioravante, носилъ, по показанію Reali, еще другое имя, потомъ забытое: Константинъ. Послѣднимъ римскимъ императоромъ долженствовалъ быть, по византійскимъ пророчествамъ, Константинъ, Constans въ Vaticinatio Sibyllae; съ другой стороны интерполированный русскій текстъ пророчества псевдо-Меодія называетъ послѣдняго римскаго императора передъ пришествіемъ Антихриста — Михайломъ и даже «Архангеломъ Михайломъ». Я полагаю возможнымъ перенесеніе этого эсхатологическаго образа и связаннаго съ нимъ имени на — послѣдняго представителя извѣстнаго властительнаго рода, имѣющаго смѣниться другимъ. Въ этомъ смыслѣ получалъ для меня смыслъ царь Ангелъ или Ангелъ-Михаилъ, наслѣдникомъ котораго являлся Пипинъ. — Слѣдуетъ замѣтить, что мое построеніе основано было на одномъ лишь русскомъ текстѣ псевдо-меодіевскаго откровенія и что я упустилъ изъ виду другую связь, въ которой является царь Ангелъ въ представленіи Reali и Libro di Fioravante: онъ сынъ

¹⁾ Сл. Опыты по исторіи развитія христіанской легенды. II Легенда о возвращающемся императорѣ стр. 79 sqq.

Gisberto (Zilberto) Fier Visaggio (al Fiero Visaggio, dal Fero Vixo), къ которому относятся слѣдующія указанія въ поэмѣ о Gaydon, какъ то сдѣлалъ вѣроятнымъ G. Paris ¹⁾:

812 Vuela tu sambler un Girbert qui ja fu,
Qui guerroia contre le roi Jhesu?

823 Resambler vuela Girbert le desraé
Qui guerroia contre meisme Dé?
Et quant Jhesus le vit si asoté,
Ne li laissa ne chastel ne cité,
Ne borc ne ville, donjon ne fermeté,
El crues d'un fust la le fist il entrer,
Puis l'en gieta par si grant poesté,
Par une foudre qu'il le fist avueugler.

О своемъ Gisberto или Zilberto Il Libro di Fioravante рассказываетъ слѣдующее ²⁾: онъ возгордился черезъ мѣру и, однажды, подойдя къ распятію, сказалъ: «Ay Dio! io non te temo ora may più, che non so io alchuna persona che me podesse ora may fare descendere de così granda altura e grandeze como io son». Et ello non l'ave così tosto dito ni complito de dire ch'el vene tuto levroxo. E quando Zilberto se vito così leproso, a mantinente se pentite e chiamòse in colpa e tornò sulo palaxio, e per tuti li medixi li meiori che fosseno in quella parte fece mandare. E tuti li medisi dissenno che quella maladia era incurabile, e altro cha Dio non la porave guarire — Allora Zilberto fece venire davanti Rizero e disse: «Rizero, io te lasso in guarda lo mio regname che tu lo guarde e che tu lo tegnia per lo mio fiolo, zoè Michele (иначе: Anzelo Michaelae), in fina che lo sera da portare arme e la corona, e mantene justicia e raxone così al povero como al richo;

¹⁾ Romania II, p. 355—6.

²⁾ Я цитую по парижскому тексту, напечатанному у Darmesteter, De Floovante vetustiore gallico poemate (Paris, 1877) p. 181.

che io voio andare perchazando da fare penitencia per lo mondo, e de zo che voyo fare a Dio per li mei peccati en voyo aver paciencia». Ay Dio! como pianzea e assay altri baroni quando vi-tene partire Zilberto so signore. Ora dice lo conto como Zilberto se partì de Parixe, solo, senza compagnia e mise se andare per grandi deserti; e si como Zilberto zonse in una grande deserto e foresta, et ello stete un tempo grande intro a far penitencia de quello ch'elo disse contra Dio, e non manzava altro che herbe crude e radixe de herbe, e se bevea dell'aqua chi correva per lo diserto, e tanto g'è stato che in dosso no gie romase niente, si ch'elo romase nudo. E tanto fo le pregere che fe Zilberto in lo deserto a Dio omnipotente (che) per la soa gran misericordia e pietade lo sanò perfectamente». Онъ возвращается въ Парижъ, гдѣ воцаряется снова; за нимъ слѣдуетъ его сынъ, Anzelo Michaele, о которомъ не сообщается ни какихъ другихъ свѣдѣній, кромѣ того, что его наслѣдникомъ былъ Пипинъ.

Соображая отношенія намековъ въ Gaydon къ выписанному выше разсказу, я полагаю въ основѣ обоихъ такую версію сказанія: Gisbert — гордый царь, наказанный Богомъ за кощунственныя рѣчи, принужденъ скитаться въ пустынь, скрываться въ дуплѣ деревьевъ; онъ — Girbert li desraés, li fols rois въ Dit du Magnificat (v. 298). Господь лишилъ его царства, и въ его отсутствіи имъ правитъ царь-ангелъ, li rois angles въ Dit du Magnificat (m. v. 175, 297, 338). Что этотъ царь-ангелъ названъ сыномъ Gisbert'a — кажется мнѣ позднѣйшей генеалогической выдумкой. Имя этого царя-ангела — Михаилъ, можетъ быть, не случайное: драма Rodrigo de Herrera, Del cielo viene el buen rey, разработала сюжетъ повѣсти о гордомъ царѣ (Фридрихѣ Сицилійскомъ), который подвергается обычнымъ испытаніямъ, тогда какъ его мѣсто занялъ другой, царствующій праведно: Архангелъ Михаилъ (въ сѣверной легендѣ: Гавріиль).

Если эти соображенія покажутся вѣроятными, легенда о Гисбертѣ въ меровингской сагѣ окажется на столь-же мало на-

родной, какъ и другое сказаніе, открывающее такъ называемый меровингскій циклъ: поэма о Флоовантѣ ¹⁾.

¹⁾ Въ этомъ не разубѣдило меня даже прекрасное изслѣдованіе Darmesteter'a, на которое указано мною выше. Развивая и исправляя сказанное мною по этому поводу при другомъ случаѣ (см. мою статью, цитованную выше, стр. 79 sqq.), я полагаю, что основное сказаніе говорило о племянникѣ (Il libro di Fioravante, Floventssaga) либо сынѣ (Reali) Константина, убившемъ, въ присутствіи императора, надменнаго вельможу и бѣжавшемъ во Францію, гдѣ онъ становится первымъ христіанскимъ королемъ. Сага составила въ Франціи, вѣроятно, довольно рано, и представляется вѣроятнымъ, что легенда о Дагобертѣ повліяла на ея сюжетъ. Имена, съ которыми является этотъ первый христіанскій владетель Франціи: Fiovo (флорент. Lib. Fior.; Reali), Flovent (Floventssaga; отрывки голландскаго пересказа), либо Fiorio (пар. Lib. Fior.), Floriven (Bertran de Paris); я полагаю, что, возведенные къ французской формѣ, Fiovo, Fiorio указываютъ на Flavius (сл. Floevant = Flavius во франц. легендѣ о St. Gire), Florius, а Flovent, Floriven относятся къ первымъ, какъ косвенные надежи; сл. Flourès, Fleuriant въ Продолженіи къ туринскому Huon de Bordeaux; Moïses, Moïsant и т. п. — Позднѣйшій труверъ, знавшій, что первымъ христіанскимъ королемъ Франціи былъ не племянникъ Константина, а Хлодвигъ, перенесъ на сына этого короля, что разсказывалось о немъ самомъ, немного измѣнивъ содержаніе саги. Такъ у автора французской поэмы о Floovant и въ отрывкахъ голландскаго Flovent: тамъ и здѣсь Floovant-Flovent оказывается сыномъ Clovis'a. Обратное предположеніе (высказанное G. Paris'омъ и подтвержденное Darmesteter'омъ), что Floovant = Floovinc = Hlothovinc, т. е. сынъ Clovis-Hlothovich'a, долженъ быть древнѣе въ сагѣ, чѣмъ Flovent, сынъ Константина, не подтверждается для меня уже тѣмъ обстоятельствомъ, что и во французской поэмѣ и въ голландскихъ отрывкахъ отецъ названъ Clovis, сынъ — Floovant, Flovent, хотя существуетъ для перваго форма: Floovis, а для втораго легко предположить Cloovent и т. п. Это фонетическое отличіе несомнѣнно указываетъ, что Clovis и Floovant попали въ поэму не одновременно. — Что до автора итальянской компиляціи, то онъ уже зналъ сагу раздвоеншею: сказаніе о первомъ христіанскомъ королѣ Франціи, племянникѣ Константина, Fiovo, Fiorio, и сходное, перенесенное на сына этого короля: Fioravante (сл. Floriven Бертрана), и то и другое свелъ вмѣстѣ механически (Fiovo, Fiorello, Fioravante).

IV.

Женщина, женская злоба (*malitia*) играют выдающуюся роль въ средневѣковыхъ сказаніяхъ о Соломонѣ, къ которымъ мы думаемъ вернуться еще разъ. Жена Соломона стала типомъ коварной, измѣнницы (сл. *Li romans des sept sages* ed. Keller, v. 426); рядомъ съ нею, въ небольшомъ циклѣ сказаній, извѣстныхъ пока изъ русскихъ текстовъ, становилась съ такимъ-же типомъ и его мать. Въ моемъ изслѣдованіи я не занялся однимъ относящимся сюда русскимъ сказаніемъ, потому что оно сохранилось лишь въ отрывкѣ, безъ конца. Привожу его здѣсь ¹⁾, чтобы обратить на него вниманіе знатоковъ нашей рукописной литературы.

Соломонъ, желая показать свою премудрость передъ великими царями, пошелъ съ философами своими «во страну далнюю, ко царю Индѣйскому, во царствѣ же своемъ остави матеръ свою съ боляры своими и со слугами. Умѣшкавъ же во Индѣи лѣта многа у царя индѣйскаго, потомъ преслыся во Іерусалимѣ, яко умеръ Соломанъ у царя индѣйскаго. Слышавъ же то мати его и боляре и вси домашни его, яко умеръ Соломанъ, и плакашеся велми, и вси еросалимненя тужиша, поминаючи его великую мудрость; и много лѣтъ вси плакашеся. И минувшимъ лѣтомъ многимъ, уже не начаевшимся его жива быти, мати же его ужъ забыла, и тѣшасъ со иными людьми любимыми ея, а о сынѣ своемъ Соломонѣ никакожъ помышляше, понеже млада и лѣта (лѣпа?), всегда веселящеся, играше съ боляры своими и велможи великими потѣхами разными, пищали моавитскими и цынбалы и прегудники, и дѣвицъ красныхъ плясаніемъ и честнымъ яденіемъ и меды сладкими, а о Соломанѣ и памяти рекли: умеръ! Да потомъ

¹⁾ Памятники старинной русской литературы III, 62—63. Сказаніе примыкаетъ непосредственно къ пренію Соломона съ царицей Южской.

же мати Соломанова помысли итти замужъ, хотя приняти къ себѣ царя изъ Персиды, а ни въ очи его видяше. Послаше къ нему послы своя и гостинцы многія, и написа на листу своемъ сиче: «Слышахъ, царь, что ты жены не имѣешь у себя; и ты прійди сѣмо ко мнѣ и ко славному великому граду Еросалиму, кой стоитъ среди велик(аго) свѣта, а тамо свою украину прикажи иному царю; да пришедъ, пойми мя и возми царство сына моего Соломана, и многими грады обладаешь, а мнѣ будешь государь; а имѣнія у меня, злата и серебра много, а каменія и бисера многоцѣннаго толико много, елико у себя не имѣешь». . . .

Особенно рельефно выставлена мать Соломона въ русскихъ повѣстяхъ о его дѣтствѣ, которыя я разбиралъ подробно при другомъ случаѣ, указывая на параллели и аналогіи въ индѣйскихъ повѣстяхъ о дѣтствѣ Викрамадити ¹⁾. Изъ соответствующихъ разсказовъ о Соломонѣ я выберу въ настоящее время лишь черты, касающія его матери и дающія поводъ къ нѣкоторымъ новымъ сопоставленіямъ и вопросамъ о вліяніи.

Соломонъ — сынъ Давида и Вирсавіи, самой любимой изъ 30-ти женъ царя. Ему было девять недѣль, когда онъ такъ гадательно предупреждаетъ царя о связи своей матери съ какимъ-то Евреинномъ: «Въ нѣкоемъ градѣ бысть [вельми] царь славенъ зѣло, и бысть у него въ полатѣ 30 птицъ павлиновъ златоперыхъ: изъ тѣхъ павлиновъ по одной бралъ и съ ними потѣшался у себя въ полатѣ своей; изъ тѣхъ птицъ едина птица зѣло царю полубилась и мила, и та птица златоперая пава не восхотѣ съ павлиномъ совокупитися и потопталася съ невѣжливою мякин(н)ою птицею з гусемъ». Однажды, когда ребенокъ-Соломонъ лежалъ въ колыбели, пришелъ тотъ Евреинъ къ его матери: любя ты мнѣ и мила, говоритъ онъ ей, только боюсь я царевича Соломона; та отвѣчаетъ, что готова отравить сына, лишь бы сохранить любовника. А Соломонъ выскочилъ изъ колыбели и кричитъ на того человѣка: «не по себѣ [еси] ты виноградъ щиплешь и садъ ба-

¹⁾ С. и К. стр. 51—104.

тюшкинъ царской крадешъ и чужую ниву орешъ и на краденой кобылѣ ѣздишь». Еще разъ предупреждаетъ онъ отца: «Отче мой, государь царь Давиде! что сіе бысть тому винограду, зѣло цвѣтушу 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 древъ, 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 ларецъ до утра; и во едино время учинися въ виноградѣ томъ, и стражемъ винограда того уснувшимъ, и внезапно вскочи въ виноградъ той смердящій скотъ козелъ и погрызе у винограда любимое древо и оскверни его слинами вонучими?» — Давидъ, какъ и въ первый разъ, не понимаетъ загадочныхъ намековъ сына, обѣщающаго истолковать ихъ ему въ будущемъ. «И бысть Соломонъ возраста своего трехъ лѣтъ; играющу ему со отроки, боярскими дѣтьми, и нача изъ древа вѣски дѣлати, и положи на одинъ вѣсокъ на блюдѣ серебряномъ злато, а на другой вѣсокъ на блюдѣ калъ цесій. . . ., и перетянулъ калъ тремя златники тяжеле 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 худже и песія калу; у всякіи жены власъ долгъ, а умъ коротокъ». И матъ ему противъ тѣхъ рѣчей ничего не отвѣдала, только аки звѣрь лютый скрыхнула зубы своими и поиде ко царю въ полату».

Она рѣшилась извести сына: подмѣнила его другимъ, похожимъ на него мальчикомъ; дядкѣ Соломона, Ачкилу, велѣть отвести его къ морю, убить и тѣло бросить въ воду, а сердце испечь и принести ей на снѣдь. По совѣту Соломона, Ачкило отпускаетъ его самого на волю, а матери представляетъ сердце пса. Между тѣмъ Соломонъ бредетъ по берегу моря, поселяется съ крестьянами, среди которыхъ судить и рядить, рѣшая мудренныя загадки

и вопросы: онъ не даромъ назвался «Разумникомъ»¹⁾. — Давидъ, узнавшій тѣмъ временемъ что тотъ, кого выдаютъ ему за сына, не его сынъ, и добившійся признанія отъ Ачкила, посылаетъ его разыскивать Соломона. Посланный находитъ въ одной веси пастуха, вступаетъ съ нимъ въ разговоръ и удивляется его разумнымъ рѣчамъ, но не признаетъ его. Вернувшись назадъ, онъ сообщаетъ о томъ Давиду, который, догадавшись по «мудрымъ словесамъ», что это и есть его сынъ Соломонъ, еще разъ шлетъ за нимъ. Ачкило присутствуетъ при судахъ царевича-пастуха и подаетъ ему грамоту отъ Давида: царь писалъ ему какъ сыну; если онъ дѣйствительно его сынъ — пусть проявитъ свою мудрость разрѣшеніемъ прилагаемой загадки. Соломонъ толкуетъ еѣ, а Давиду велѣть сказать, что его сынъ «въ третіе лѣто» будетъ передъ нимъ втайнѣ, а пока не поѣдетъ къ нему. Онъ, дѣйствительно, отправляется въ Порова царство, и слѣдуетъ рассказъ, на который я уже обратилъ вниманіе при разборѣ легенды объ «увозѣ»: Соломонъ слюбился съ женой Пору и получаетъ отъ нея въ подарокъ перстень и три самоцвѣтныхъ камня, горящихъ ночью какъ свѣчи, днемъ, что солнце. — Мы знаемъ, что въ легендѣ объ увозѣ этотъ перстень играетъ роль: Соломонъ отослалъ его впослѣдствіи Пору, чтобы поглумиться надъ нимъ; въ Повѣсти о дѣтствѣ весь этотъ эпизодъ съ Поровой женой приготовляетъ насъ къ развязкѣ рассказа, проникнутаго одной идеей: женской слабости и податливости.

Уже изъ Индіи Соломонъ возвращается въ Іерусалимъ и сталъ на кораблѣ передъ городомъ, выдавая себя за богатаго гостя заморянина. Царица Вирсавія посылаетъ къ нему смотрѣть товаровъ; ей рассказываютъ о самоцвѣтныхъ камняхъ, и

¹⁾ Сл. у Тихонравова, Пам. отреч. русск. литературы II: Вопросы отъ сколькихъ частей созданъ былъ Адамъ, № 1: «съ богомъ починаемъ Разумникъ, сіе есть *оучитель* въсемъ словомъ Господа Бога и Спаса нашего Іса Хра». — «И нарече его (Соломона) крестьянинъ въ дому своемъ быти *наставникомъ*», говорится въ Повѣсти о дѣтствѣ.

она сама желаетъ видѣть Соломона. Она спрашиваетъ его о камняхъ. «И рече ей Соломонъ: Есть, государыня, благородная царица, у меня три каменія: единъ камень поднести царю Давиду, а други камень отдать за нимъ въ приданія, а третій камень про себя держать въ кораблѣ для свѣту». — Продать одинъ изъ нихъ онъ отказывается: «аще кто со мною переспитъ ночь сію, тому и камень отдамъ». Царица соглашается тотчасъ. — Въ одномъ текстѣ Повѣсти (Тихонр. № 1) Соломонъ проситъ ее погодить: «Царица! дай мнѣ сроку царю Давиду камень отдать, и къ тебѣ принесу и съ тобою пребуду ночь». Онъ идетъ къ царскому столу, и — слѣдуетъ эпизодъ о кошкѣ, держащей свѣчу и склянницу съ виномъ передъ царемъ, эпизодъ, въ которомъ Соломонъ играетъ роль Морольфа Діалоговъ (vv. 873—905), доказывающаго, что «Die Natur ge vor Gewonheit»¹⁾.

Въ содержаніи дальнѣйшаго разсказа тексты сходятся: Соломонъ идетъ къ матери, которая ведетъ его къ одру. «И царевичъ Соломонъ убояся суда божія и ста предъ одромъ, изумѣся, како бы матери своей изобличитися безгрѣшно. И рече царица Соломону: «Гость заморянинъ! поиди смѣло ко одру моему, чего боишися? Или тебя скупость объяла, камня ради, что неидеши смѣло?» И рече ей царевичъ Соломонъ: «Государыня, благородная царица Вирсавіе! ты меня зовещи на свою постелю, да одѣяло царское страшитъ мя». — И царица его ухвати за шею и поцѣ-

¹⁾ Библиографію этого разсказа см. у Oesterley, Wendunmuth von Hans W. Kirchhof, Buch VII, № 140 и Buch IV, № 168; Kurz, Esopus von Burkhard Waldis II Buch, XXII Fabel (съ ссылкой на Маркольфа и Соломона); R. Köhler въ Jahrbuch f. rom. u. engl. Sprache u. Liter. XIV, 432—434. — Разсказъ о Соломоновой кошкѣ находится и у Vintler'a, Pluemen der Tugend, ed. Zingerle v. 6754 sqq. Сл. Leroux de Lincy, Le livre des proverbes français II, Appendice II: Proverbes del vilain, p. 469: L'em puet ben par usage — Feire le chat si sage — Que il tent chaundeille ardaunt. — Jà n'iert si ben apris, — S'il veit une soriz, — Qu'il n'i aut maintenant. — Meuz vaut nature ke noreture, — Ceo dist le vilain.

лова и положила его съ собою спати на одрѣ своемъ. Взя его за руку и положила ее на перси своемъ и рекла ему: «Гость заморянинъ! что сіе?» И рече Соломонъ: «Симъ воскормленъ, то есть мое сахарное кушанье». И царица подвинула соломонову руку по бѣлому своему чреву и рече: «Гость заморянинъ! что сіе?» И рече Соломонъ: «То есть мой каменны и златы теремъ, въ томъ есть теремъ азъ опочивалъ». И царица подвинула соломонову руку подъ свой ср... и рече: «Гость заморянинъ! что сіе?» И рече Соломонъ: «То есть врата моего терема, отгуду азъ изыдохъ и сей божій свѣтъ узрѣлъ и пошелъ». И царица, изжидая отъ него времени похотнаго и рече ему: «Како ты премудръ и скупъ еси и не хочещи воли моей сотворити, камня ради». И вскочи Соломонъ со одра своего и падъ на землю и лежа на земли, аки мертвъ, не долгъ часъ». — Теперь только онъ открывается матери: онъ тотъ самый Соломонъ, котораго она послала на погубленіе. «Во истину ты мати моя, родившая мя — а *напередъ* глаголахъ тебе: у *всякія* жены *волосы доми*, да *умъ коротокъ*. И услышавъ [сіе] царица Вирсавія глаголы царевича Соломона, и *бысть аки мертва*, зря на него и не могуща отнюдь провѣщати. И охаци Соломонъ мать свою и нача ея любезно цѣловати и умильно отвѣщати». Слѣдуетъ за тѣмъ взаимное признаніе Соломона и Давида.

Послѣдній эпизодъ, которымъ кончается Повѣсть о дѣтствѣ¹⁾, особенно возбуждаетъ вопросъ объ его источникѣ. Въ моемъ

¹⁾ Въ предыдущемъ ея изложеніи я избѣгалъ пользоваться ея народными, иногда отрывочными, передѣлками, недавно записанными съ народныхъ устъ, потому что ихъ, нерѣдко интересныя, особенности могутъ быть объясняемы позднѣйшею привычкою посторонняго сказочнаго матеріала, не особымъ характеромъ ихъ письменнаго источника. Такой источникъ можно предположить для Рыбн. II, № 54, гдѣ Соломонъ и его мать привлечены къ древней новеллѣ о женѣ слѣпаго (сл. Die Vierzig Veziere ed. Behrner, 31 Tag, Erz. d. 31 Veziere; — Bahar Danush c. XII, v. 2, p. 64 ed. Scott. — Th. Wright, Latin stories from mss. of the XIII and XIV centuries, p. 78 и 174. — Comoedia Lidie Matthieu

изслѣдованіи я упустилъ изъ виду замѣчательное сходство всего разсказа объ испытаніи Соломономъ матери — съ леген-

Вандомскаго въ Hist. Litt. de la France t. XXII, p. 62—64 и у Édéléstand Du Ménil, Poésies inédites du moyen âge, p. 353—373.—Decamerone VII, 9. — Chaucer, Canterb. Tales, The Merchants tale. Сл. также v. der Hagen, Gesamtabent. II, № 38, стр. 261 и Marie de France, Dou vilains v. II, p. 206): извѣстная сцена въ саду совершается на глазахъ Давида и его жены, стоящихъ на балконѣ. Что-бы сдѣлалъ слѣпой съ своей женой, еслибы прозрѣлъ теперь? говоритъ Давидъ, а царица отвѣчаетъ: «На то были-бы у моей сестры отверточки». — А сынъ въ чревѣ заговорилъ: Баба по бабѣ и судъ судить! — Мать говоритъ что «Я чего нибудь выпью — И тебя во чревѣ употреблю». — А сынъ сказалъ, что «Я выломлю боку,—Ребро проломлю и тутъ вонъ выду!» — Слѣпой прозрѣваетъ по волѣ Божьей, но когда жена успѣла убѣдить его, что она и блудъ-то совершила съ цѣлью, чтобы Господь далъ ему глаза, Давидъ говоритъ: Чтò сей мужъ ничего со своей женой сдѣлалъ, такъ не что ему и съ глазами дѣлать». И тотъ человекъ ослѣпъ снова.

Къ народнымъ пересказамъ повѣсти о дѣтствѣ присоединились въ послѣднее время два новыхъ: сл. Драгоманова, Малорусскія народныя преданія и разсказы стр. 99—103 (Премудрый Соломонъ) и 105—108 (Премудрый Соломонъ и злая мать его). Послѣдній стоитъ на переходѣ въ сказку и сильно искаженъ новыми приставками; первый сохранился лучше и представляетъ нѣсколько интересныхъ подробностей, сближающихъ его, по плану, съ сербской сказкой у Вука № 43. Мать Соломова скрываетъ у себя жену, притавшуюся отъ мужа, и когда тотъ спрашивается о ней, отвѣчаетъ что ея у ней не было — а Соломонъ, которымъ царица въ то время была беременна, вѣщаетъ изъ ея чрева: Не слухай, каже, моеї мамѣ, бо і мама така сама як и твоя живка. (Сл. выше побывальщину у Рыбн. II, № 54). — Трехлѣтній Соломонъ вѣситъ на вѣсахъ материнъ чепецъ и горсть охлопья и смѣется; на вопросъ матери онъ отвѣчаетъ: что женскій умъ не вѣситъ и этой горсти. Та озлилась на сына: велитъ слугамъ занести его въ лѣсъ и убить, а ей принести его сердце и мизинецъ; слуги отрѣзали у него палецъ, который и показываютъ матери вмѣстѣ съ сердцемъ собаки, а Соломова пустили жить. Здѣсь слѣдуетъ эпизодъ, не встрѣчавшійся мнѣ въ другихъ пересказахъ: «але што вже то помагало Соломонові, коли ёму і такъ назначено було тільки три роки жити? Сів бідний Соломон тай плаче, а святі з неба

дарной біографіей философа Секунда, распространенной въ средневѣковыхъ литературахъ, извѣстной въ арабскомъ, эіопскомъ,

дивляться тай собі плачуть. Де то такі розумні дитинні тай не дати жити! От вони і просять Бога, щоби Бог позволив ёму хоч трохи прожити. І вблагався Господь тай каже до святыхъ: Коли вам так хочеться, щоб Соломон прожив ёще на світі, то йдіть ви на землю, та просіть людей, щоб ёму своїх літ уділили. — Ото святі і зійшли на землю, ходять, просять, — ніхто не уступає. Аж приходять до ідної старої баби, що вже сто літ прожила, а ёще сто літ прожити мала. Бабуню, кажуть, змилюся над Соломоном, уділи ёму хоч півкопи своїх літ! — Ото баба послухала їх тай уділила, і Соломон зачав жити бабними літами». — Соломонъ является домой купцомъ, и слѣдуетъ то-же испытаніе царицы, что и въ Повѣсти, и съ сходными подробностями; только что мать заснула, Соломонъ удаляется, написавъ на стѣнѣ: Правда, шо жіночий розум не варт і жмені клоча, коли рідная мати з своїмъ сином спала.— По этимъ словамъ Давидъ узнаетъ сына и посылаетъ его искать; эпизодъ, отвѣчающій такому-же Повѣсти, помѣстившей его, какъ мы видѣли, ранѣе. «То такъ і умер Давид, а не відпитав Соломона». Ставъ царемъ, Соломонъ пытается высоту неба и глубину морскую; зная, что ему не долго осталось жить, и желая избѣжать смерти, онъ направляется къ «безсмертной горѣ». Подъ той горою жили чернецы, которымъ Господь велитъ сдѣлать гробъ, потому что къ нимъ придетъ умирать Соломонъ. Что вы тутъ дѣлаете? спрашиваетъ онъ чернецовъ. — Гробъ на Соломона. — Видитъ онъ, что отъ смерти не уйти. — А взяли вы съ него мѣрку? спрашиваетъ онъ далѣе и, узнавъ, что нѣтъ, предлагаетъ снять мѣрку съ него: Соломонъ того-же роста. Легъ въ гробъ, и гробъ по немъ пришелся. — А нука, опустите въ яму! — Опустили. — Теперь засыпайте: я и есть Соломонъ.

Безсмертная гора малорусской легенды, вѣроятно, стоитъ въ связи съ городомъ *Lus* въ странѣ Гетитовъ, городомъ безсмертія, куда Соломонъ отправляетъ двухъ юношей, обреченныхъ ангелу смерти, который настигаетъ ихъ — у входа въ *Lus* (сл. Tendlau, Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit, № XXV; сл. ib. № XXIV).

Сравненіе малорусской легенды съ сербской (Караджичъ, № 43) указываетъ на пробѣлы послѣдней. «Премудри Соломун једној у разговору рече пред матером својом да се свака жена може преварити. Мати га за то врло искара говорећи му да то није истина. *Посмјје*

сирийскомъ, греческомъ, латинскихъ, испанскомъ, итальянскомъ, старо-сѣверномъ ¹⁾, нѣмецкомъ и другихъ пересказахъ ²⁾. Вотъ

тога неће Соломун матери својој некако докаже да је и она као и остале жене». Сказка не говоритъ, какъ это сталося и продолжаетъ: «Мати се његова за то врло росрди па га прокуне да не умре док не види морске дубине и небеске висине». Разсказъ объ этомъ наполняетъ всю сказку. «Тако је виђео и небеске висине и послје је умрѣо». — Я позволю себѣ заключить изъ нашей сказки, что существовала и въ сербскомъ преданіи повѣсть о томъ, какъ Соломонъ доказалъ матери, что и она не лучше другихъ женщинъ, т. е. Повѣсть о дѣтствѣ, какъ извѣстна была и легенда объ увозѣ (Караджичъ, № 42), вышедшая изъ писменнаго источника, сходнаго съ сохранившимися въ русскихъ рукописяхъ. Въ сербской сказкѣ Соломонъ ѣдетъ на висѣлицу въ колымагѣ и смѣется; спрошенный о причинѣ смѣха, онъ отвѣчаетъ: «Смијем се гледајући, како једна гобела у као а друга из кала». Сходно въ русской повѣсти о Порѣ: переднія колеса кони везутъ, а заднія камо спѣшатъ?

Для полноты обзора укажу еще на одиноко пока стоящій русскій духовный стихъ о царѣ Давидѣ, его дочери Оленѣ и сынѣ Соломонѣ (Безс. Калѣки I, стр. 718—719, № 171): Олену хотять выдать замужъ за Соломона, не помогаютъ ей просьбы отцу, матери, наконецъ брату; по ея молитвѣ лютые звѣри и вороны растерзали ея тѣло, а душа пошла къ Господу. Стихъ напоминаетъ сказку о Данилѣ-Говорилѣ (Афанасьевъ, № 65); откуда-же взялись библейскія имена — я не знаю.

¹⁾ Сл. Cederschiöld, Germania XXV, p. 136—7, № 24 (Секундъ — сынъ французскаго рыцаря; Адрианъ замѣненъ константинопольскимъ императоромъ).

²⁾ На сказанія о Секундѣ обратилъ вниманіе Knust въ статьяхъ, помѣщенныхъ въ Jahrb. f. rom. und engl. Litteratur, vol. X и XI, о рукописныхъ сокровищахъ Эскуриала (сл. тамъ же, vol. XI и XII, замѣтки по этому поводу Gildemeister'a и Steinschneider'a). Съ тѣхъ поръ явилась работа Revillout, Vie et sentences de Secundus, Paris 1873, и Knust снова вернулся къ испанскому тексту статьи въ своей книгѣ: Mittheilungen aus dem Eskurial. 1879. (Litter. Verein in Stuttgart. 141^e Publication), p. 498—506 (текстъ), 602—612 (примѣчанія); сл. стр. 655 прим. къ стр. 611. Сл. Strauch, Secundus въ Zs. für deutsches Alterthum XXII B. p. 389 sqq. — Русскаго житія Секунда я не знаю; въ

содержаніе житія: Секундъ — философъ, жившій при императорѣ Адрианѣ. Мальчикомъ его отправили въ школу, гдѣ онъ оставался долгое время, пока самъ не сталъ великимъ мудрецомъ. Изъ школы онъ вынесъ ученіе, что нѣтъ на свѣтѣ честной женщины. Вернувшись домой возмужалый, обросши бородою, никѣмъ не признанный, онъ желаетъ испытать справедливость того, что ему говорили о женщинахъ, и прельщаетъ деньгами служанку, которая берется устроить ему любовное свиданіе съ своей хозяйкой, т. е. съ его собственной матерью. Свиданіе состоялось. Мать ожидаетъ, что странникъ будетъ съ ней «любовь творити», а онъ кладетъ голову на ея грудь и въ этомъ положеніи проспалъ всю ночь. Когда утромъ онъ собирался уйти, мать останавливаетъ его вопросомъ: Не желалъ-ли онъ испытать еѣ такимъ образомъ дѣйствія? — Не слѣдъ мнѣ осквернять сосудъ, изъ котораго я вышелъ на свѣтъ, отвѣчаетъ Секундъ и объявляетъ себя ея сыномъ. Это откровеніе такъ подѣйствовало на мать, что, не перенеся стыда, она тутъ-же упала мертвой.

Сходство съ приведеннымъ выше эпизодомъ Соломоновской повѣсти несомнѣнно; главная разница въ томъ, что мать Соломона не умираетъ, а только *бытъ аки мертва*. Въ дальнѣйшемъ ходѣ разсказа мать Соломона, во всякомъ случаѣ, не упоминается болѣе.

Опечаленный смертью матери, причиной которой онъ считалъ себя, Секундъ налагаетъ на себя эпитимію: обѣтъ постоянного молчанія. Услышавъ о томъ императоръ Адрианъ, и велѣвъ привести къ себѣ Секунда, пытался вызвать его на бесѣду, но на-

Пчелѣ встрѣчается съ его именемъ ригористическій отзывъ о женахъ и другой — біографическаго характера: «Въ трехъ нуждахъ былъ есмь: в граматикѣ, въ оубожии, оу люты жены, да двою нужю оубѣжахъ, а злы жены не могохъ утечи». Въ другомъ изводѣ Пчелы это изреченіе приписано Сократу. — Въ передачѣ біографіи я выбиралъ общее ея восточнымъ и западнымъ текстамъ; лишь свиданіе съ матерью разсказано ближе къ послѣднимъ — въ цѣляхъ слѣдующаго сравненія.

прасно. Тогда онъ думаетъ заставить его заговорить — под страхомъ смерти: велитъ отвести его на казнь, а исполнителю наказываетъ стороною, что если Секундъ заговорить под влияниемъ страха, пусть казнить его, коли нѣтъ, пусть приведетъ его обратно. Но Секундъ не проронилъ ни слова; снова приведенный къ Адриану, онъ повинуется его желанію — отвѣтитъ ему, по крайней мѣрѣ писменно, и пишетъ на дощечкѣ: Адрианъ, я не боюсь тебя, потому что ты похожъ на князя міра сего; ты можешь умертвить меня, но ничто не заставитъ меня говорить. Императоръ предлагаетъ ему рядъ вопросовъ общаго содержания: что такое свѣтъ, великое море, Богъ, солнце, луна; другъ, богатство; желчь, поцѣлуй и т. д., на которые Секундъ даетъ такіе-же молчаливые отвѣты. Это и составляетъ содержаніе Бесѣды *Секунда съ Адрианомъ*, играющимъ роль совопросника еще въ другихъ подобныхъ преніяхъ: извѣстно *Altercatio Hadriani et Epicteti*, *Адриана и Ритхея* (Ritheus), входящіе въ одинъ рядъ съ Діалогами Соломона и Сатурна и т. п.

Это возвращаетъ насъ снова къ Соломоновскимъ сказаніямъ русской Палеи, въ которыхъ является какой-то царь *Адрианъ* (въ Палеѣ 1494 г.), Даріанъ, Дарій (Палея XVI в.): *онъ велитъ боярамъ своимъ звать себя богомъ*; рассказъ объ этомъ вложенъ въ уста Соломона; затѣмъ слѣдуетъ другой — о загадкѣ, посланной тѣмъ-же царемъ Соломону и имъ разрѣшенной при помощи криваго бѣса, которому онъ обѣщалъ награду, а потомъ обдѣлил¹⁾. Я сравнивалъ Адаріана, звавшаго себя Богомъ, съ царемъ Nubaga, отцемъ Djarada'ы мусульманской легенды, съ Адрианомъ и Александромъ Македонскимъ талмудическихъ сказаній²⁾, къ которымъ слѣдуетъ присоединить еще и

¹⁾ Объ этой загадкѣ и относящейся къ ней литературѣ см. С. и К. 91—95; объ Адарьянѣ тамъ же, стр. 92—93 прим. 1 на стр. 92; сл. прим. 1 на стр. 217—220.

²⁾ Сл. Tendlaui, Fellmeiers Abende 1856, p. 218—220 и примѣч. къ стр. 218; Wendunmuth IV Buch, №№ 23 и 24.

сказаніе о царѣ Hiram'ѣ¹⁾. Сравненіе талмудической легенды объ Адрианѣ съ повѣстью русской Палеи объ Адарьянѣ не оставляетъ никакого сомнѣнія, что въ послѣднемъ имени скрывается первое: тамъ и здѣсь то-же содержаніе и тотъ-же ходъ дѣйствія. Остается заключить, что эпизодъ объ *Адрианѣ-Адарьянѣ* въ Палеѣ (и, можетъ быть, и въ ея источникѣ?) позднѣе основныхъ очертаній Соломоновской саги²⁾ и что, быть можетъ, подобнымъ-же литературнымъ влияніемъ слѣдуетъ объяснить внесеніе въ Повѣсть о дѣтствѣ отрывка изъ вопрошаній *Адриана Секунду*. Соломонъ Повѣсти такой-же мизогинъ, какъ Секундъ, и ему естественно было выступить въ его роли.

Такія перенесенія не рѣдки въ исторіи сомоновскихъ сказаній. Укажу лишь на немногое. Въ первой (по западному счету третьей) книгѣ Эздры гл. III—IV трое юныхъ стражей царя Дарія спорятъ въ присутствіи его и его двора о томъ, что всего сильнѣе: одинъ утверждаетъ, что вино, другой, что царь, третій говоритъ: сильнѣе ихъ женщины, всѣхъ же сильнѣе — истина. Имя послѣдняго — Зоровавель.

Въ Book of Leinster, недавно изданной Atkinson'омъ (Dublin 1880; сл. стр. 65), роль Дарія перенесена на Соломона, жена котораго явилась на мѣсто даріевой наложницы, Апамины.

Однажды на пиру у Соломона подпившіе собесѣдники заговорили о томъ, что всего сильнѣе на свѣтѣ: Римлянинъ утверждалъ, что вино, Грекъ — что царь, еврей Nemiasserus — что женщина. Жена Соломона, сидѣвшая съ нимъ рядомъ, сбила съ его головы вѣнецъ (helmet), который и скатился на землю. Царь не только допустилъ это сдѣлать, но даже улыбнулся; тогда Nemiasserus снова повторилъ свое положеніе, съ которымъ согласился и Соломонъ³⁾.

¹⁾ Jellinek, Bet-ha-midrash, 5^{er} Theil, стр. XXXIII—V.

²⁾ Я не отрицаю, чтобы за Адарьяномъ — Адрианомъ не стоялъ первоначально другой, традиціонный образъ, отгѣсненный новымъ. Я упоминалъ уже о Нубарѣ, отцѣ Djarada'ы.

³⁾ 'Есдрасъ, 4, 29—31. Говоритъ Зоровавель: ἐξωρόουν αὐτὸν (царя)

atourner. — Sa femme ki o lui estoit, si se penoit d'engignier lui et decevoir au plus que ele pooit, et il l'amoit tant que il ne pooit nule riens tant amer. Il se gardoit au plus que il pooit, jà si ne si séust garder, et chou ne doit-on pas tenir à mierreille, kar sans faille puis que femme velt metre son cuer et s'entension en engin, nus sens d'oume mortel ne s'i puet prendre, si ne coumenche pas à nous, mais à nostre première lingnie. Qant Salemons vit que il-ne s'en pot garder contre l'engin de sa femme, si s'esmerveilla moult que çou pooit iestre, si fu assés courouciés; mais plus n'en osoit faire, dont il dist en son livre que on apièle Parables: «Jou ai, fist il, avirounet le monde et alet en tel manière comme sens mortex le pooit encerker, ne en toute cele incerquité ne poi trouver une boine femme» ¹⁾. Cheste parole dist-il par chou que il ne s'en pooit gaitier contre l'engin de sa feme, si s'esmierveilloit moult, dont chou pooit (estre) et dont çou venoit que femme estoit si soutive et curieuse en malisse, tant que il coumencha moult à despire femme et dist que femme ne estoit mie esperitex cose, mais anemis drois. Une nuit gisoit en son lit moult pensis et disoit moult dolans: «Hom caitis, plains de misère [plains], viex piersoune et soufroitureuse, dont puet chou venir?» En dementiers que il estoit en tel esror, si oï une vois qui li dist: «Hom caitis, plains de misère, piersone viex et soufroitureuse, ne t'esmierveille pas se femme t'a mis en duel et en esrour. Kar nostre première femme, no mère, ne fina onques devant chou que ele fu gietée de paradis dou délit, si que ele de là ù ele estoit ne fina onques devant chou que ele fu de paradis gietée huers et ù ele estoit en toute buenne éurté, se mist-ele huers et entra en toute maléurtet dont tout li hoir qui de lui descendirent se sentent encore si durement que il en manguent lour pain en dolour et en chaitivetet moult grant». Et encore li

¹⁾ Сл. на эту тему рассказ о Соломонѣ въ Палей С. и К. 86 sqq. и въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1880, Апрель: О талмудическомъ источникѣ одной Соломоновской повѣсти въ русской Палей.

dist la vois: «Salemon! n'aies pas femme en tel despit: kar se par femme vint à houme courous premièrement, en liu d'icele femme venra une autre qui aportera à houme joie gregnour que li courous n'ait estet, et ensi amendera femme çou que femme mesfist; et chele feme istra de ton lignage».

Соломонъ раскаивается въ своихъ словахъ, и принявшись изучать священное Писаніе, узнаетъ о грядущемъ явленіи Богородицы-Дѣвы и о томъ, что изъ его рода имѣетъ явиться въ далекомъ будущемъ рыцарь, который превзойдетъ храбростью и благородствомъ всѣхъ, когда-либо жившихъ. Соломонъ его не увидитъ, а ему хотѣлось бы оповѣстить отдаленнаго потомка, что онъ зналъ напередъ о его пришествіи. Эта мысль не даетъ ему покоя; жена Соломона замѣтила это и пристаётъ къ нему съ разспросами. Соломонъ, «qui le savoit plus soutive en mal et en engien que nus hom ne poroit iestre, pensa que se cuers mortex pooit metre conseil à chou que il pensoit, ele en vienroit bien à chief», — открываетъ ей свои тайныя мысли. Жена совѣтуетъ ему какъ поступить въ данномъ случаѣ, и Соломонъ слѣдуетъ ея совѣту.

Плотники, созданные со всего царства, строить корабль, на столько прочный, чтобъ онъ могъ продержаться на водѣ, не портясь, въ теченіи 4000 лѣтъ. Въ немъ на богатомъ одрѣ положень былъ — въ изголовьи золотой вѣнецъ, въ ногахъ мечъ царя Давида, назначенный для грядущаго воителя; въ продольныя рамки ложа были вдѣланы по срединѣ двѣ вертикальныя жерди, другъ противъ друга, одна бѣлая, другая зеленая, соединенныя между собою третьей, поперечной, краснаго цвѣта. Эти жерди вырублены были изъ краснаго, бѣлаго и зеленаго древа жизни; рабочіе на то не рѣшались, но царица настояла; когда ихъ рубили, изъ нихъ истекли капли крови¹⁾, и плотники ослѣбли. Кто посмотритъ на

¹⁾ Та-же подробность въ Auto sacramental: El arbol del mejor fruto. Сл. Mussafia, Sulla leggenda del legno della croce, въ Sitzungsber. d. phil. hist. Cl. der kais. Akad. d. W. Wien 1870, 63 B. p. 191—2.

эти жерди, говорить царица, вспомнить о смерти Авеля, а Соломонъ кладетъ въ корабль посланіе къ своему будущему потомку: «Os-tu, chevalier bons éureus qui seras fins de mon lignage, se tu viex estre em paix et hom sages sour toutes choses, te garde d'engien de fememe, et, se tu ne le crois, sens ne prouèce ne cevalerie ne te garandira que tu ne soies en la fin hounis». На борту корабля надпись ¹⁾: «Os-tu, hom qui dedens moi viex entrer, qui que tu soies, si gardes que tu n'i entres, si tu n'ies plains de foit: kar il n'a en moi se foi non et créanche, et pour chou saches-tu, se tu guenchis à créance ne qant ne qant, jou te guencirai en tel manière que tu n'auras de moi ne soustenance ne aide en quel liu que tu seras atains à mercréance». Въ ночь, передъ тѣмъ какъ корабль унесло въ море, кто-то спустился съ неба, окруженный сонмомъ ангеловъ, освятилъ и окропилъ сооруженіе, говоря: «Ceste nef est fiance de ma nouviele maison». Соломонъ хочетъ самъ вступить въ него, но небесный голосъ и надпись на борту его останавливаютъ; а между тѣмъ поднялся вѣтеръ и унесъ корабль изъ глазъ Соломона и его супруги.

Крестныя легенды приводятъ къ сооруженію Соломонова храма, къ которому привлечены крестныя деревья, оказывающіяся негодными въ постройку; легенда въ Grand Saint Graal переходитъ отъ разсказа объ этихъ деревьяхъ къ построению корабля, древнему символу церкви, но церкви будущаго, Христовой, почему въ ней у мѣста и жерди, вырубленные изъ крестныхъ деревьевъ. Что таково именно значеніе корабля, въ этомъ не оставляетъ сомнѣнія надпись на борту и слова, сказанныя при его освященіи. — Одръ, въ немъ стоящій, слѣдуетъ понять въ символическомъ значеніи: κλίνη ἐστὶ Δεσποτικὴ ὁ σταυρός, ἣν οὐχὶ δάκρυσι, κατὰ τὸν Δαυὶδ, ἀλλ' αἵματιν ἔλουσεν ὁ ἐκ Δαυὶδ τὸ κατὰ σάρκα Χριστός· οὐχὶ τὸ ἑαυτοῦ ἐκπλύνων ἁμάρτημα, . . . ἀλλὰ καταίρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου τὴν ἐκ τοῦ ξύλου ἀνα-

φρεῖσαν. . . ἐν ἐρυθρᾷ θαλάσῃ ὁ σταυρός εἰκονίζεται καὶ ἦν τοῦτο προχάραγμα τοῦ ἐν τῷ Δεσποτικῷ αἵματι ἐπιχρῶσθέντος αὐτῷ ἐρυθρήματος. — Тоже въ другой проповѣди по поводу толкованія Пѣсни Пѣсней III, 7 (ἡ κλίνη Σαλομών): Κλίνη δὲ τούτου τοῦ Σαλομών ὁ σταυρός, ἐν ᾧ ἐκοιμήθη, καὶ ὑπνωσε τὸν φυσίζων ὑπνον, καὶ τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἀναστάσιμον, ἐπικλίνας αὐτῷ κεφαλὴν ἐκουσίως ¹⁾. При такомъ ложѣ понятны жерди, подѣланные изъ крестныхъ деревьевъ, хотя прозрачность символа не выгадываетъ отъ такого наслоенія. Можно предположить, что мы имѣемъ дѣло именно съ наслоеніемъ: крестъ — ложе Христа; это отождествленіе переводится образомъ лежа, къ которому вторично пристроилась память о крестныхъ деревьяхъ. — Замѣтимъ, впрочемъ, что у Готфрида изъ Витербо древо распятія достаетъ не Соломонъ, а Давидъ, который хранитъ его въ своемъ *thalamus* (?), а въ нѣкоторыхъ легендахъ, относящихся къ той-же группѣ крестныхъ сказаній, Давиду является въ сновидѣніи ангелъ, вѣщающій ему о райскихъ лозахъ, посаженныхъ Моисеемъ; проснувшись, царь находитъ ихъ стоящими *вокругъ своего ложа*; посаженные, онѣ чудесно срастаются — какъ въ романѣ о св. Гралѣ жерди изъ крестныхъ деревьевъ, придѣланные къ одру, являются искусственно соединенными между собою.

Роль невѣрной жены Соломона выясняется: она — дочь Евы, отсюда ея слабости и порочныя увлеченія, не съ нею впервые явившіяся въ свѣтъ: ихъ корень въ проступкѣ праматери. Но отсюда еще не слѣдуетъ осуждать женщину вообще: въ чемъ одна согрѣшила, то восполнить другая съ лихою, сотретъ первородный грѣхъ. — Я полагаю, что такова въ сущности основная идея введенія къ легендѣ о царѣ Асѣ: вся злоба на землѣ отъ женъ, говоритъ онъ, желалъ бы всѣхъ ихъ «небытію предать» и глумится надъ словами Писанія потому, между прочимъ, что они писаны были женщиной. Далѣе

¹⁾ Germani II Constantinop. patriarchae Contra Bogomilos, у Migne, Patrol. gr. t. 140, p. 640; 644.

¹⁾ Hucher l. c. p. 483; та-же надпись, съ отличіями, на стр. 444.

это грѣшное отрицаніе женщины не играетъ роли въ легендѣ; въ Grand Saint Graal оно осуждено съ точки зрѣнія христіанства. Въ особенности развитіе культа Богородицы должно было смягчать мизогинію, такъ ярко сказывающуюся въ отповѣдяхъ Морольфа, въ Повѣсти о Дѣтствѣ, наконецъ въ сказаніяхъ объ увозѣ Соломоновой жены.



І.

О премудрости Соломоней и женѣ его.

(По ркп. Имп. Публ. библ. Пог. № 1606, л. 238 лиц. и слѣд.)

Бяше Соломонъ премудръ и сынъ Давида царя и пророка Господня, обладалъ всею землею, имаше велика дѣла о себѣ и строящая мудростію его яко единъ воинъ. Имяше Соломонъ красоту велику, гдѣ чюаше другаго царя лѣпу царицу, приходяше и лежалъ со царицею и взидалъ перстень, и егда отхождалъ в землю свою, и пушалъ ко царю тому, повѣдалъ ему знамя и всѣмъ царемъ тако творяще. Отецъ же его рече: Сыну мой Соломоне, почто не поимеши себѣ жену? Соломонъ же рече: Аще [не] изобраащу паче всего свѣта красну жену и лѣпу якоже есмь азъ, то возму. Давидъ же рече: Жена красна престоль Сотонинъ есть. Соломонъ же обрѣте жену въ Персѣхъ лепѣйшу всего свѣта. Егда же приведе ю въ домъ, видѣвъ-же ю Давидъ царь и рече: Во истинну сия лѣпота много соблазна сотворить. Гдѣ обрящемъ только добра отъ мене? ¹⁾ Соломонъ же рече: Отче, каковъ соблазнъ сотворить? азъ есмь царь царемъ, азъ есмь премудръ, лѣпее всего свѣта. Давидъ же рече: О сыну мой Соломоне, тая лѣпота нѣсть приключна, и людемъ то дѣла не при-

¹⁾ Фраза, очевидно, попавшая не въ свое мѣсто — изъ отвѣта Соломона. См. выше, стр. 97, отрывокъ изъ текста Сырку.

ключна сотворитъ. Слышавъ же Кип'рскій царь яко поялъ еси себѣ Соломонъ жену вельми красну и лѣпу и рече вельможамъ своимъ: Аще бы мнѣ кто сотворилъ тако шедъ во Ерусалимъ да взялъ бы мнѣ жену Соломонову, понялъ бы себѣ царицу, далъ бы ему имѣния много. Тогда же нѣкто отъ бояръ его, чело-вѣкъ исполнинъ именемъ, глагола ему: Азъ сотворю тебѣ тако, яко тебѣ угодно будетъ. Царь же вельми возрадовася о сло-вѣхъ его. Исполниже взялъ с собою камень безцѣнное и би-серъ и злато и сотвори мантию и рухъ царское вельми мудро, и отиде в землю Соломонову и прииде во Ирусалимъ и продаваше ако единъ купецъ. И видѣвыше людие Иерусалимстии и почюди-шася вси и повѣдаша ѿ томъ царицѣ. Царица же повелѣ его призвати к себѣ. Пришедъже ему ко царицы, она же видѣвше ѿдежду и ужасъша и воспроеи его: Что есть тому цеча? Испо-линъ же рече: Госпоже царицы, тоѣ не подобаетъ тебѣ купити. И рече ему царица: По что тако глаголеши, ѿ брате исполнине? Исполинъ же царицы рече: Такову руху въ нашей землѣ рабы ни носятъ. Царица же рече: Да вашего царя царица какову руху носить? Исполинъ же рече: Госпоже царице, нашъ царь царицы не имѣетъ, понеже не имать изобразъ противъ красоты лица своего; аще изберетъ, то уготоваетъ ей полату со звѣздами, да играетъ въ ней. Царица же рече ему в таи: Да хочетъ ли мене царь вашъ взяти? Онаже рече: Во истинну вельми бы ся весе-лилъ ѿ тебѣ и ѿ твоей красотѣ. Она же взя его к себѣ тайно и рече ему: Да како мя приведеши к нему? Онаже рече ей: Укради ми ключи прѣквныя и дай ихъ мнѣ. Онаже украде и дастъ ему. Исполниже дастъ ей забытное зелье. Она же на-пився и умре. И повѣдаша Соломону ѿ смр'ти ея; Соломонъ же се слышавъ и почюдися и рече: То моя царицы напрасная смр'ть. И повелѣ еи пронъзнути длани: да не сотворитъ великаго скандал-ства, яко же рече ѿтець мой Давидъ. И тако прожгоша еи длани. И повелѣ ея вложити во гробницу и внѣ руку ѿставить: да егда прихожу и зрю на ню, понеже ми была мила. И сотвориша тако. Исполинъ же пришедъ нощю и украде ю и паки напои ю бы-

лиемъ и оживи ю и влѣзъ въ корабль и прииде ко царю Кипр-скому. Видѣвъ же ея царицы и подивися красотѣ ея и лѣпоты, и радъ быстъ ѿ ней вельми и имѣаше ю себе женою. Соломонъ же (....) видѣти ея и не ѿбрете ея во гробницы и прииде и рече: Истинну глагола ми отецъ мой Давидъ: красная жена великое скандалство воздвигнетъ. И посла ея распытовати по всей земли, и ни ѿбрѣтоша ея. Тогда же прииде челоуѣкъ и повѣда Соло-мону: Пришла есть жена твоя въ Кипръ. Соломонъ-же рече: Да како увѣмъ, что моя есть жена? Единъ же челоуѣкъ сотвори ру-кавицы и украси ихъ маргаритомъ и камениемъ безцѣннымъ и отъиде въ Кипръ продаяти ихъ. Царица же увѣдавши повелѣ призвати челоуѣка того хотящи у него рукавицы купити. При-шедъ же ему ко царицы, она же вземъ полагаше ихъ на рудѣ свой и подивися красотѣ ихъ. Купецъ же видѣ знамя на рудѣхъ ея, иже бѣ длани прожжены, и позна ю и пришедъ во Ерусалимъ и повѣда Соломону. Соломонъ вѣстужа вельми и собравъ вой пятьдесятъ храбрыхъ и вооруженныхъ, и поиде въ Кипр'скую землю и творяше яко того града людие, и постави ихъ отъ града за два поприща и заповѣда имъ по обычаю во градъ внити, самъ же сотворися ако единъ странникъ и вниде во градъ исхож-даше (?) Царица же видѣ Соломона и позна его и рече ему: Что хо-диши, челоуѣче? всуе трудишися. Соломонъ же рече: Не вѣси-ли, царице, яко велику любовь имѣхъ к тебѣ? тако придохъ да вижу красоту твою. А воемъ своимъ заповѣдалъ тако: Вы же около града почивайте, аще услышите трубу, скоро пригоните, до третьяго потрубленія да обрящетеся. И пришедъ царь Кипрскій и приимъ царицу за плечи и взыгравъ съ нею, и рече к нему ца-рица: Аще бы еси видѣлъ Соломонъ, что съ мною играеши, что бы реклъ? Царь же рече къ ней: Что бы реклъ онъ? Царь же и азъ есми и ѿнъ братъ мой, понежеи ѿба есми цари, и азъ тебя взялъ не ратию, но сама пришла еси ко мнѣ. Что-бы мнѣ Соло-монъ реклъ? Царица же рече: Хощеши ли да видиши Соломона? Онъ же рече: Почто тако глаголеши? Она же рече: Аще ли покажу-ти Соломона, ничто с нимъ глаголавъ да погуби его, аще

ли съ нимъ хоти едино слово молвиши, то онъ тебя погубилъ. И изведши же царя Соломона и показа ему. Царь же Кипрскій рече: Здравъ ли еси Соломонъ? Соломонъ же рече: Здравъ ли еси ты, царь, здрава ли есть жена твоя? Царь же Кипрскій рече: Соломоне, аще хто здравствуетъ тебѣ за жену твою, что ему сотвориши? Соломонъ-же рече ему: Всадилъ бы его в темницу да сидѣть три д'ни. Царь же Кипрскій всади Соломона въ темницу; по трехъ днехъ изведе его ис темницы и рече къ нему царь: О Соломоне, се азъ царя имѣю, да что ему сотворити? Соломонъ же рече: Подобаеть погубити его. Царь же рече ему: Да какова ему смръть дати? Молю ти ся о семъ, брате мой Соломане, рцы ми. Соломонъ же рече ему: Слышу царю, азъ за жену хочу погибнути, а азъ есмь великій царь, но дай ми почетную смерть царскую, и никтоже вѣровати хочеть о мнѣ яко азъ погибль есть: изведи мя на поле и повѣси мя на велицемъ дубѣ, да всякъ человекъ видить мя и хочеть вѣровати, что есмь былъ царь царемъ. Тогда же царь повелѣ Соломона возложити на колесницу и повезоша его на поле. Соломонъ же тогда вельми разсмѣлся. И рече ему царь Кипрскій: О Соломоне, азъ тебя веду на смерть, а ты смѣешися. Соломонъ же рече: Чуждуся о семъ, какъ коло на коло идетъ. Царь же почюдися, и приведоша его к дубу. Соломонъ же рече: Азъ хочу за жену погибнути, дай ми, царю, трубу, да натрублю на смерти своей, понеже такова есть наука моя. Царь же дастъ трубу. Соломонъ же возьмъ трубу и потруби. Воя его седлаша кони своя. И потруби второй, и воя его въседоша на кони своя. И тако третій потруби, и воя его скоро пригнаша и яша царя и царицу. Соломонъ же рече къ нему: Сего ради и смеяхся, какъ коло на коло идетъ. Соломанъ же царю Кипрскому дастъ сладкую смерть: пусти ему кровь изо всѣхъ жилъ, и тако мало страдавъ и умре. Царица же прискочивши къ Соломону и нача ему ласкати и лѣстити. И рече ему: Господине мой царю Соломане, вѣси-ли яко отъ руки моей въдасться тебѣ ц'ръство Кипрское, и злодѣя моего царя Кипрскаго погубилъ еси, и рада есмь вельми тебѣ свѣта своего осмотривши.

И много ему глагола лѣстивыми словесы. Соломонъ же царицы рече: Вѣси-ли, царице, понеже ми еси была вельми мила за красоту лица твоего и за твои за доброй обычай, а нынѣ ми еси милѣе паче преждняго и люблю тя паче всего имѣнія своего и воздамъ ти честь превеликую, якоже нигдѣ таковыя чести нѣтъ, твоего ради добраго нрава и обычая, понеже не обрелъ есмь себѣ царицы таковыя во всемъ свѣте, яко же ты красотою и лѣпотою, и возведу тя на высокій теремъ во златоверхій и украшу тя красотою червленою и возвеселю тя веселіемъ великимъ, якоже и азъ возвеселихся о тебѣ и о твоей красотѣ. А нынѣ възлѣзи на высокъ теремъ и посмотри милаго своего царя Кипрскаго, утѣшающаго красными утѣхами, яко же и тебѣ подобаеть съ нимъ тако утѣшатися. И тако возведоша ю на высокъ теремъ и на высокій дубъ, и повелѣ еи веревку шелкову пронзнути склозе длани ея, и повѣсиша ю на велицемъ дубе, и повелѣ воемъ своимъ всякому ударити ея по трижды стрѣлою. И тако злѣ скончася. Тогда же Соломонъ прия и Кипрское ц'ръство.

II.

Повесть преславна и душеполезна зѣло о царѣ Аггеѣ, како пострада гордости ради.

(По ркп. Публ. Библ. XVII, Q, 79, XVII вѣка, л. 460—2 и Погод. 1773).

Бысть во градѣ Оилумени царь именемъ Аггей славенъ зѣло. И стоящу ему в церкви во время божественнаго пѣнія, чтущу іерѣю святое евангелие, егда доиде до строки в ней же написано: Богатіи обнищаютъ а нищие обогатѣютъ, слышавъ же сиа царь рекъ со яростию: Ложь есть сие писано въ евангелие, понеже

азъ есмь царь, славенъ есмь на земли и богатъ зѣло, како мнѣ обнищати а нищему обогатѣти противъ меня? Егдаже ѡтслужи иереі божественную литургию, и повелѣ его царь всадити в темницу, а листъ той изъ евангилія выдрати повѣле, и отъиде в домъ свои начатъ пити и ясти и веселитися. Видевъ же нѣцѣи юноши еленя в концы поля и пришедши сказаша царю. Царь же поятъ с собою юноши и погнаша еленя хотя его уловити. Бѣ же елень той видѣниемъ красенъ зѣло и томенъ. Царь же рече отрокомъ своимъ: Стоитѣ вы здѣ, азъ же единъ уловлю еленя. И погна его в следъ. Елень же побежа за реку, царь же привязавъ коня своего и совлече с себѣ одежду свою и поплы за реку. Преплы реку і абие елень не видимъ бысть. Ангелъ же господень вседъ на коня его и явился во образъ царя Аггѣа и приѣхавъ сказа юношамъ, что утече елень. Царь же Аггѣи возвратися въспять и преплы реку и абие не виде ни коня ни платъа своего и ставъ нагъ задумався, и поиде ко граду Оилумени и виде пастуха вола пасуща і вопроси его: Пастухе брате, гдѣ еси виделъ коня моего и платіе? Пастухъ же вопроси его: Кто еси ты? Онъ-же рече: Азъ есмь царь вашъ Аггѣи. Пастухъ-же рече ему: Окаянне, како смѣши царемъ нашимъ нарецися, понеже азъ нынѣ видехъ царя Аггѣа, нынѣ проѣхалъ во градъ съ юношами своими? И нача его бити кнutomъ и трубою. Царь же нача плакати и поиде во градъ нагъ. И сретоша его торговые люди града того і вопросиша его: Человѣче, почто еси нагъ и гдѣ твоя одежда? Онъ же рече не смѣя царемъ нарецися и сказа имъ: Одежду мою разбойницы похитиша. Они же даша ему худую одежду. Онъ-же возьмъ и поиде ко граду и въспроси са к нѣкоей женѣ ночевать и нача ея спрашивать: Кто есть у васъ нынѣ царь? Она-же рече: Али еси не нашия земли человекъ? И сказа ему: Царь есть у насъ Аггѣй. Онъ же вопроси: Колико лѣтъ царствуетъ? Она же сказа ему: .лѣ. лѣтъ Онъ же написа писан(і)е своею рукою къ царице своей, что у него было с нею тайная мысль, и повеле нѣкоей женѣ понести царицѣ. Царица же взявъ грамотку и повеле чести предъ собою. Онъ же

написа ся мужемъ ея царемъ Аггѣемъ. І нападе на нее страхъ великъ и по страсе томъ начатъ глаголати: Како сїи меня убогїи человекъ нарицаетъ себѣ женою? аще увѣдаетъ царь то, велитъ меня казнити. И повеле его бити кнutomъ нещадно безъ царскаго вѣдома. Биша его безъ милости и отпустиша его едва жива суща. Онъ же поиде изъ града плача и рыдая и воспоминая евангильское слово, что богатїи обнищаютъ а нищїи обогатѣютъ, и каися, како похули святое евангиліе и како всади в темницу іерея, и поиде незнаемымъ путемъ. Царица же рече царю, явившемуся во образѣ царя Аггѣа: Что ты со мною другою годъ не пребываешь? Царь же рече: Обѣщание ми есть на три лѣта с тобою не сходитися. И отъидѣ отъ нея въ царьскіе полаты. Аггѣй же царь прииде въ незнаемый градъ и нанялся у крестьянина работати на лѣто и ничего работати не умѣетъ. Крестьянинъ же ему отказалъ; онъ же начатъ плакати и поиде путемъ отъ града того, и срѣтоша его на пути томъ нищие. Онъ же рече имъ: Поимите меня с собою, понеже человекъ убогъ есмь, работати не умѣю и просити стыжуся. Что мнѣ велите, и я у васъ учну тружатися. Они же поимъ его с собою и даша ему суму носить. Егдаже придоша к ночлѣгу ночевать и повелеша ему баню топить і воду носить и постелю слати. Онъ же восплакався горко и жалостно зѣло и начатъ глаголати: Увы мнѣ окаянному, что сие сотворихъ? Бога прогнѣвахъ, самъ же царства лишихся и царицы остахся, погибель себѣ сотворихъ и все пострадахъ за слово Божіе; истинное то а не ложно есть божественное писание. — Заутраже возташа нищие и поидоша ко граду Оилумени; егдаже до града доидоша и пришедъ на царской дворъ нищие и начаша милостыни просити. Бѣ же в то время у царя пиръ великъ, и повелѣ нищихъ вести в гостинницу кормити довольно, а мехоношу взяти к себѣ въ царьскіе полаты. И учивъ его много и наказавъ еже не хулити Слово Божіе, иерейскїй чинъ чтити и кротку быти до всякаго человека и милостиву и тиху, и даде ему скипетръ в руцѣ его царскїй и царствие дарова ему по прежнему, царице же не повѣле ничего по-

вѣдати, миръ давъ ему и абие невидимъ бысть. Онъ же примѣ-
сипетръ отъ руки ангеловы (и) царство порученное ему и начать
царствовать по прежнему и зѣло милостивъ бысть ко всакому
человѣку и благоугодно поживше хваля и славя Бога вседержи-
теля, ему-же слава всегда и нынѣ и во вѣки вѣковъ аминь.