

Антология мысли

АЛЕКСАНДР

ВЕСЕЛОВСКИЙ

Мерлин  
и Соломон

УДК 882  
ББК 82.3(0)  
В 38

Составление, подготовка текста и комментарии  
*Кирилла Королева*

Серийное оформление художника *Е. Клодта*

Серия основана в 1997 году

**Веселовский А. Н.**

В 38 Мерлин и Соломон: Избранные работы. — М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс; СПб.: Terra Fantastica, 2001. — 864 с. (Серия «Антология мысли»).

ISBN 5-7921-0436-0(TF)

ISBN 5-04-008187-1 (ЭКСМО-Пресс)

Человек широчайшей эрудиции, Александр Николаевич Веселовский вошел в историю культуры как ученый, чьи труды в известной мере предвосхищали структурную антропологию середины XX столетия. Одним из первых он начал изучать мифологические и фольклорные сюжеты, которые позднее назовут архетипическими.

По замечанию П. Струве, в Веселовском мы обрели самого образованного в мире филолога XIX в. Как ни удивительно, ныне работы Веселовского практически «выпали из обихода». Без преувеличения можно сказать, что замечательный ученый стал «фигурой умолчания»: о нем вроде бы помнят, на его работы ссылаются, но самих работ не найти. И настоящее издание — попытка «вернуть» Веселовского в контекст современной русской культуры.

УДК 882  
ББК 82.3(0)

ISBN 5-7921-0436-0  
ISBN 5-04-008187-1

© К. Королев, составление, комментарии, 2001  
© TERRA FANTASTICA, 2001  
© ЗАО «Издательство «ЭКСМО-Пресс».  
Оформление. 2001

## ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Девятнадцатое столетие, в особенности вторую его половину, можно с полным на то основанием назвать «золотым веком» русской фольклористики — и русской культурологии, в современном понимании этого слова. Александр Афанасьев, Федор Буслаев, Орест Миллер, Александр Пыпин, Константин Кавелин, Александр Котляревский, Павел Рыбников, Александр Потебня, Сергей Соловьев — одно перечисление этих имен уже показывает, сколь представительной была русская «фольклорная школа»; не удивительно, что именно ее работам мы обязаны многими по сей день не устаревшими представлениями о традициях и тенденциях развития мировой культуры. В том же ряду — примыкая к «главному руслу», но все-таки чуть на особицу — стоит и Александр Николаевич Веселовский.

Человек широчайшей эрудиции, Веселовский вошел в историю культуры как ученый, чьи труды, вместе с работами Владимира Проппа, в известной мере предвосхитили структурную антропологию середины XX столетия. Одним из первых, наряду с немецким ученым Теодором Бенфеєм, он начал *структурно* изучать мифологические и фольклорные сюжеты, которые позднее назовут архетипическими. Величайшим же достижением Веселовского, самым грандиозным его трудом, который, к сожалению, остался незавершенным, была «Историческая поэтика» — или всеобщая история литературы; создание последней требовало колоссальной образованности, ибо только таким образом можно

было охватить весь или почти объем материалов, доступных для исследования.

По замечанию Петра Струве, в Веселовском мы обрели самого образованного в мире филолога XIX в.\* А.В. Жирмунский в предисловии к изданию работ Веселовского 1940 г. писал: «По широте научного кругозора Веселовский не имел соперников не только в русской, но и в мировой науке. В науку западноевропейскую он впервые вводит факты византийской, русской, славянской литератур. Весьма широко пользуется и фольклорно-этнографическим материалом, записанным среди многочисленных национальных меньшинств царской России, финских, тюркских, палеоазиатских народов. Для Веселовского не существует привилегированных народов и литератур».\*\*

Как ни удивительно, ныне работы Веселовского практически «выпали из обихода» — в отличие от трудов его соратников и младших современников: скажем, знаменитое исследование А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» за последние десять лет переиздавалось дважды, вновь увидели свет статьи А.А. Потебни и С.М. Соловьева, а работы В.Я. Проппа, прежде всего «Морфология сказки» и «Исторические корни волшебной сказки», из библиографической редкости успели превратиться в книги «джентльменского набора» для всякого уважающего себя книжного магазина. Что же касается Веселовского, в девяностых годах XX века вышел сборник его сочинений, подготовленный Пушкинским домом, и сборник статей, посвя-

---

\* П. Струве. Дух и слово. Париж, 1981.

\*\* В. Жирмунский. Историческая поэтика А.Н. Веселовского. // А.Н. Веселовский. Историческая поэтика. Со вступительной статьей и примечаниями В.М. Жирмунского. Л., 1940.



щенных его научным интересам\*, — и все. Без преувеличения можно сказать, что замечательный ученый стал «фигурой умолчания»: о нем вроде бы помнят, на его работы ссылаются, но самих работ не найти. И настоящее издание — попытка «вернуть» Веселовского в контекст современной русской культуры\*\*.

Творческое наследие Веселовского чрезвычайно велико и разнообразно. Полный свод трудов ученого составил бы не меньше полутора десятков толстых томов. В настоящее издание включены работы, иллюстрирующие широту научных интересов «человека, ищущего пути», как называл себя сам Веселовский. Прежде всего, это «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе

---

\* Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992.

\*\* Вполне возможно, что нынешний «заговор молчания» вокруг Веселовского — печальный отголосок пресловутой «борьбы с формализмом» в советском литературоведении, в рамках которого в 1948 г. было принято партийное постановление, фактически запрещавшее упоминать даже имя Веселовского, не говоря уже о том, чтобы публиковать его труды и продолжать его исследования. В этой связи характерно замечание Н. Скатова в предисловии к упомянутому выше сборнику статей о Веселовском: «В течение многих лет Александром Николаевичем Веселовским у нас не занимались даже в ту пору, когда заниматься им было не только нужно, но и можно. В то же время миф — и невольнo возникавший, и сознательно насаждавшийся — продолжал жить: Веселовский — ученый, пусть и выдающийся образованности, но оторванный от жизни и уходящий от нее».

и Мерлине», принесшие Веселовскому европейскую известность. К «Сказаниям» примыкают исследования истории Священного Грааля и памятников отреченной литературы. Кроме того, представлены работы по литературе итальянского Возрождения (Петрарка, Данте, Боккаччо) и статьи по исторической поэтике. Все работы Веселовского печатаются в современной орфографии и с незначительными сокращениями.

## БИОГРАФИЯ

А.Н. Веселовский

Александр Николаевич Веселовский (1838—1906) — знаменитый историк литературы, с 1870 г. профессор петербургского университета, с 1877 г. академик. Получил первоначальное образование в Москве, где прошел и университетский курс на словесном факультете, занимаясь, главным образом, под руководством профессоров Буслаева, Бодянского и Кудрявцева.

По окончании курса уехал за границу, сперва в Испанию, где пробыл около года, затем в Германию, где посещал в разных университетах лекции немецких профессоров по германской и романской филологии, далее в Чехию и, наконец, в Италию, где пробыл несколько лет и напечатал свой первый большой труд по-итальянски («Il paradiso degli Alberti», в «Scelte di curiosita litterarie», за 1867—1869 годы). Впоследствии этот труд был переделан автором по-русски («Вилла Альберти», новые материалы для характеристики литературного и общественного перелома в итальянской жизни XIV—XV веков», Москва, 1870; магистерская диссертация). Предисловие к изданию текста, впервые разысканного Веселовским, исследование об авторе этого романа и его отношении к современным литературным течениям были признаны иностранными учеными (Либрехт, Гаспари, Кёртинг и другие) во многих отношениях образцовыми, но

самое произведение, приписываемое автором Джованни де Прато, представляет теперь лишь исторический интерес.

Веселовский указал на особое значение, которое имеет изучение подобных памятников в связи с вопросом о так называемых переходных периодах в истории и высказал еще в 1870 г. свой общий взгляд на значение итальянского Возрождения — взгляд, которого он придерживался и впоследствии (см. статью «Противоречия итальянского возрождения», 1888), но излагал в более глубокой и вдумчивой формулировке.

К той же эпохе Возрождения в разных странах Европы относится ряд очерков, которые печатались преимущественно в «Вестнике Европы»: о Данте (1866), о Джордано Бруно (1871), о Франческо де Барберино и о Боккаччо («Беседа», 1872), о Рабле (1878), о Роберте Грине (1879) и др.

С диссертацией на степень доктора Веселовский вступил в область историко-сравнительного изучения общенародных сказаний («Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине», СПб., 1872), причем в отдельной статье он разъяснил значение историко-сравнительного метода, поборником которого выступал. Отстаивая теорию литературных заимствований (Бенфей, Данлоп-Либрехт, Пыпин), в противоположность прежней школе (Як. Гримм и его последователи), объяснявшей сходство различных сказаний у индоевропейских народов общностью их источника в праиндоевропейском предании, Веселовский оттенил важное значение Византии в истории европейской культуры и указал на ее посредствующую роль между Востоком и Западом.

Впоследствии Веселовский неоднократно возвращался к этому предмету, дополняя и отчасти исправляя высказанные им раньше предположения. С особой подробностью изучены им циклы сказаний об Александре Великом («К

вопросу об источниках сербской Александрии», 1886), «О троянских деяниях» (ibid.; там же разбор повестей о Тристане, Бове и Аттиле), «О возвращающемся императоре» (откровения Мефодия и византийско-германская императорская сага), в ряде очерков под общим заглавием: «Опыты по истории развития христианских легенд».

Исследования Веселовского по народной словесности, именно по фольклору в тесном смысле слова (сличение сходных поверий, преданий и обрядов у разных народов), рассеяны в его трудах о памятниках древней письменности и в его отчетах о новых книгах и журналах по этнографии, народоведению и т. п.; отчеты эти печатались преимущественно в «Журнале Министерства народного просвещения».

Веселовский неоднократно обращался и к рассмотрению вопросов по теории словесности, избирая предметом своих чтений в университете теорию поэтических родов в их историческом развитии. Вопросу о происхождении лирической поэзии посвящены рецензия Веселовского на «Материалы и исследования П.П. Чубинского» и статья «История или теория романа?», 1886. Рассмотрению различных теорий о происхождении народного эпоса (ср. «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса», 1868) посвящен целый ряд исследований. Общие взгляды Веселовского изложены в статьях по поводу книг «Сравнительная мифология и ее метод» (по поводу труда де Губернатиса, «Вестник Европы», 1873); «Новая книга о мифологии» (ibid., 1882); «Новые исследования о французском эпосе» («Журнал Министерства народного просвещения», 1885).

Хотя Веселовский поставил изучение народного эпоса на почву сравнительного рассмотрения устных и книжных преданий в разных литературах, главным объектом своих

исследований он избрал русский народный эпос (см. «Южно-русские былины») и предпринял серию «Разысканий в области русских духовных стихов». Содержание этих «разысканий» весьма разнообразно; зачастую молитвы духовной народной поэзии служат лишь поводом для самостоятельных экскурсов в различные области литературы и народной жизни (например, IV выпуск), а в приложениях напечатаны впервые многие тексты древней письменности на разных языках.

Веселовский проявил редкую способность к языкам и, не будучи лингвистом в тесном смысле слова, усвоил большинство неоевропейских (средневековых и новейших) языков, широко пользуясь ими для своих историко-сравнительных исследований. Теория заимствований, в пользу которой Веселовский привел ряд блестящих подтверждений, именно благодаря своей широкой начитанности и умелому указанию путей передачи окончательно подорвала прежние построения на основе предполагаемых мифов.

Веселовский остановился в своих работах только на применении и выяснении теории заимствований. Поставив в самом начале своей деятельности «вопрос о границах и условиях творчества» вообще, он исследовал эти условия и границы в разных направлениях: от историко-культурных и историко-сравнительных исследований в области народной словесности, памятников старины и международных сказаний он переходил к анализу личного творчества выдающихся писателей (см.: «Боккаччо, его среда и сверстники», 1894; «Петрарка в поэтической исповеди *Canzoniere*», 1904; капитальный труд о Жуковском — «Поэзия чувства и сердечного воображения», 1904) и затем сосредоточил свои силы, главным образом, на разработке основ исторической поэтики.

Такая поэтика, которую он имел в виду создать, должна была охватить в широком синтезе все формы и виды по-

эзии, решая вопрос о генезисе родов поэзии на принципе строгого историзма. Вполне осуществить эту задачу универсального объема ему не удалось, но в ряде статей, посвященных вопросам поэтики («Из введения в историческую поэтику», «Из истории эпитета», «Эпические повторения», «Психологический параллелизм», «Три главы из исторической поэтики»), он с достаточной ясностью наметил пути и методы в решении проблем зарождения поэзии, дифференциации ее родов из первоначального синкретизма, выделения песни из обряда, перехода от «коллективного» к личному творчеству, анализа разных атрибутов поэзии и поэтического языка.

Позитивист и аналитик, Веселовский отбрасывал всякие априорные построения и принятые раньше категории, отстраняя определения на основании отвлеченных признаков, держась лишь строгой последовательности фактов. Он группировал их или в исторической преемственности, или в эволюционном построении, не стесняясь для последней цели брать факты из самых различных источников, выясняя проблемы прошлого наблюдениями над настоящим, сближая явления на низшей и высшей ступенях творчества, когда они вызваны аналогичными психическими условиями. Казалось, он действительно готов был охватить всю область художественного творчества человека и как бы сковать ее законами неумолимого детерминизма. Вопросы генезиса и эволюционные процессы его особенно увлекали. Эстетику он наивозможно обходил, если не вполне отрицал, но выказывал несомненное эстетическое чутье во многих оценках и отзывах.

Не решая вопросов о сущности таланта и гениальности, Веселовский стремился вывести законы поэзии из наблюдений преимущественно над «групповыми» явлениями и «коллективным субъективизмом». Грандиозный замысел,

над которым Веселовский неуклонно работал всю жизнь, остался незавершенным, но, быть может, он и не мог быть осуществлен в тех пределах позитивного историзма, которые Веселовский сам себе наметил. Им добыт ряд крайне ценных наблюдений и выводов над отдельными явлениями словесного творчества; собран колоссальный материал, свидетельствующий об эрудиции, какую не обладал ни один из современных ему ученых — филологов, историков литературы, этнографов и фольклористов; сделано несколько важных обобщений и намечены пути для дальнейшей работы (исправлять и дополнять всегда легче, чем создавать заново).

*Из статьи Ф. Батюшкова в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона»*



# *Мерлин и Соломон*

*К истории литературного  
общения Востока и Запада*

## СЛАВЯНСКИЕ СКАЗАНИЯ О СОЛОМОНЕ И КИТОВРАСЕ И ЗАПАДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ О МОРОЛЬФЕ И МЕРЛИНЕ

Таких историй вам порасскажу,  
Про все, что видывал я в разных странах,  
И что в Ерусалиме за жите,е,  
И как там в Индии и у султана.

*Solomon und Morolt*\*<sup>1</sup>

«Из той Индии богатой  
Хитрости Цареграда,  
Мудрости Иерусалима».

*Русские былины*

В изучении явлений народной европейской литературы на наших глазах совершается поворот. Мифологическая гипотеза, возводившая к немногим основам, общим всему индоевропейскому верованию, разнообразие сказок и повестей и содержание средневекового эпоса, принуждена поступиться долей своего господства историческому взгляду, останавливающемуся на раскрытии ближайших отношений и влияний, совершившихся уже в пределах истории. Выражением первого направления была «Немецкая мифология»

---

\* «Соломон и Морольф» (нем.). Здесь и далее примечания редакции — курсивом.

Я. Гримма<sup>2</sup>; началом второго — известное предисловие Бенфея к «Панчатантре»<sup>3</sup>. Эти книги не исключают друг друга, как не исключают и оба направления; они даже необходимо восполняют друг друга, должны идти рука об руку, только так, что попытка мифологической экзегезы должна начинаться, когда уже кончены все счеты с историей. Это одно из общих положений, которые я старался провести в своей книге.

Возвращение к историческому взгляду при оценке явлений народно-литературной старины — может быть, признак времени, возвращение к реализму. Мы так долго витали в романтическом тумане праарийских мифов<sup>4</sup> и верований, что с удовольствием спускаемся к земле. И как теория — историческая система есть возвращение к старине. Что в сюжетах старой европейской литературы, в легендах и новеллах, которые любили сказывать наши предки, много не своего, заимствованного со стороны уже в историческую пору — про это говорили давно, и существовали различные теории, объяснявшие тем либо другим влиянием своеобразный колорит средневековой литературы, ее так называемый романтизм. Более полное знакомство с Востоком выдвинуло в последнее время на первый план учение о восточном влиянии, в особенности — буддистском. Оно, несомненно, было значительно; в этом соглашались теперь даже люди, которые особенно сильно настаивали на факте обратного заимствования, например, греческой культуры индусами. Походы Александра Великого привели греков на долгое время в непосредственное общение с Индией, писал Вебер<sup>\*</sup>; греческие послы приходили ко дворам индийских царей; греческая торговля, наука и искусство приливали к центрам индийской жизни, и влияние их было, вероятно, гораздо сильнее, чем обыкновенно полагают. Оно простиралось не только на

---

\* См. библиографию.

практическую область, как например на архитектуру, чеканку монет, на сведения по астрономии и астрологии и сценическую постановку драмы, но и обнимало факты более духовного разряда; им объясняется внесение в Индию множества западных сказаний, басен, повестей, мифов и легендарно-религиозных сюжетов. Наоборот, вследствие того же общения многочисленные произведения индийской культуры, материальные и духовные, проникали на Запад. Можно сказать, что если в дохристианское время влияние Запада на Восток было преобладающим, то в христианскую пору обратное течение вообще было сильнее.

Факт влияния восточных представлений на европейскую мысль является, таким образом, общепризнанным. Но для историка он остается все еще вопросом, пока не раскрыты точнее обстоятельства, при которых совершилось это влияние, и не одна только возможность, но и пути перехода. На последнее требование отвечали различно: говорили о старых торговых связях, о паломниках к святым местам Востока, приносивших к нам заморские легенды и сказки; о столкновении Европы и Азии в пору крестовых походов; об испанских арабах, вторгшихся клином в европейскую цивилизацию; наконец, о посредстве монголов. Как известно, гипотеза эта выставлена была впервые Бенфеем и проведена у нас с излишней исключительностью в статьях г. Стасова<sup>5</sup>. Ни одна из этих гипотез не исключает другие, и все они, может быть, отвечают фактам исторической жизни; но ни одна из них не доказана, и не изучены в отдельности явления, которые каждая из них предполагает. Вопрос о влиянии восточных сказаний на повествовательную литературу Запада остается по-прежнему в таком положении: мы признаем, что общение между Востоком и Западом было, на это есть исторические данные; нам стали известны ряды сказок, легенд и эпических мотивов, общих той и другой области, —

и мы заключаем, что они — результат того же исторического общения. Когда и где оно совершилось — это и есть искомое, которое все еще необходимо определить. Сходство двух повестей, восточной и западной, само по себе не доказательство необходимости между ними исторической связи: оно могло завязаться далеко за пределами истории, как любит доказывать мифологическая школа<sup>6</sup>; оно, может быть, продукт равномерного психического развития, приводившего там и здесь к выражению в одних и тех же формах одного и того же содержания. Пока у нас в руках только две точки: исхода и выхода, Восток и Запад, буддистские жатаки<sup>7</sup> и европейские повести; если между ними и было движение, то мы не знаем, по какой линии оно совершилось, искривленной или прямой. Для того чтобы определить это искривление, необходимо бы иметь между двумя крайними точками по крайней мере еще одну среднюю определенную: будет ли это какое-нибудь историческое имя, исторически приуроченное событие, литературный памятник. Ни того ни другого монгольская гипотеза<sup>8</sup>, по самому своему существу, представить не может; между тем занятия в области так называемых странствующих повестей должны привести к убеждению, что прочные результаты могут быть получены здесь лишь в том случае, когда изучение ограничится на первый раз группой сказаний, где найдется такая посредствующая форма, обличающая подлинность исторического перехода, то есть группой литературных фактов. Литературное влияние Востока на Запад, насколько оно засвидетельствовано памятниками, представляется мне единственно существенным — потому что оно и может быть доказано, и должно было быть устойчивее. Рассказы паломников и монголов-номадов мы должны принять на веру, тогда как не нужно особого усилия мысли, чтобы понять, почему повести из «Панчатантры» и «Семи мудрецов»<sup>9</sup> так долго удержались в народном со-

знании Запада. Мы знаем, хотя и в общих чертах, литературную историю этих сборников, знаем, когда европейцы открыли их впервые; какие с них сделаны были переводы, познакомившие западное общество с сюжетами, которые до тех пор были ему неизвестны.

Эта точка зрения на предмет определила и выбор моей темы: европейские повести о Соломоне.

Основа этих неканонических повестей обличает происхождение с Дальнего Востока: буддийского и иранского; но в Европу они проникли уже с именем Соломона, что указывает на посредство среды, оставившей на них это библейское имя. Таким образом, одна посредствующая форма перехода достаточно выяснилась. На этой первой степени стоит талмудическая сага о Соломоне<sup>10</sup>, перешедшая впоследствии и к мусульманам, и, может быть, другое своеобразное видоизменение той же саги, которое я гадательно отнес на счет дуалистических сект<sup>11</sup>, проводивших в средневековое христианство религиозные воззрения и легенды арийского Востока. В той и другой редакции соломоновская легенда проникла в христианскую Европу, вместе с другими статьями такого же двоеверного характера, и заняла здесь место в ряду отреченных<sup>12</sup> книг. Это — третья ступень перехода. У нас есть известие, что в конце V в. апокриф<sup>13</sup> о Соломоне был знаком на Западе и что против него тогда уже восставала римская церковь. К южным славянам он принесен был, без сомнения, из Византии. Другие западные свидетельства от X в. позволяют заключить, что уже в эту пору западная редакция отличалась особым характером, например, собственных имен, который потом упрочился за ней и составил ее отличие от восточной, то есть византийско-славянской. С X в. или, вернее, с XI мы наблюдаем новое явление: апокрифическая повесть переходит в народ и народнеет; она дает содержание повестям, романам и фавль<sup>14</sup> и доходит до анекдота и

прибаутки. Так было на Западе; но и в восточной группе происходит подобное брожение, хотя мы и не знаем, когда оно началось: отреченная статья разбилась на книжную повесть, русскую былинку, на сербские и русские сказки.— Это уже последний период развития, в котором мы довольно ясно продолжаем отличать две группы: западно-латинскую и византийско-славянскую. Обе они развиваются своеобразно, иногда далеко расходясь в своих результатах, причем преимущество вымысла и поэзии бесспорно принадлежит Западу; иной раз они смешиваются: западные повести о Соломоне, в своих народных переработках, проникли, может быть, в XVI и XVII вв., и в Россию, так что позднейшие русские сказания могли отразить на себе следы двух одновременных влияний: над старой византийской легендой в них наслоились западные рассказы, юмор которых заслонил серьезное содержание их далекого отреченного подлинника.

Таким образом, главные этапы в истории перехода и развития соломоновской легенды найдены, и вместе с тем указано общее направление пути, по которому должно идти исследование, если оно хочет добиться каких-нибудь определенных результатов. Ценность этих результатов будет стоять в зависимости от количества и качества материалов, которыми располагает исследователь. Ни в том ни в другом отношении я не был особенно счастлив, так как у меня не было под руками ни одного из первопечатных изданий диалогов Соломона и Морольфа; с ними, впрочем, были слишком мало знакомы и фон дер Хаген<sup>15</sup> и Кембл, которым богатства западных библиотек были доступнее, чем мне, пишущему в России. Точно так же я не мог достать французского перевода персидской «Викрамачаритры», которого не мог добиться и Бенфей. Наконец, мне, как не ориенталисту, не были доступны некоторые редакции «Викрамачаритры», существующие в народных диалектах Индии. Я предвижу возражение: зачем было

мне, не ориенталисту, браться за вопрос, решение которого обусловлено в некоторой степени близким знакомством с литературами Востока? Мне могут заметить, что моя тема, как и «дальнейшая судьба вопроса о наших былинах,— в руках наших ориенталистов». Но, по моему крайнему убеждению, изучение странствующих повестей, по самому существу задачи, предполагает равномерное знакомство с фактами восточной и западной культуры, что, как известно, редко соединяется в одном и том же лице. Тут, стало быть, необходимо начать с какой-нибудь крайности, и я не знаю, почему один почин был бы предпочтительнее другого. Либрехт — не ориенталист: между тем его открытие буддистских источников «Варлаама и Иосафата»<sup>16</sup> пролило новый свет на духовное общение Европы с Дальним Востоком. Фон дер Хаген, Я. Гримм и Кембл обратили внимание на восточное содержание европейских повестей о Соломоне, не будучи ориенталистами. Недавно тот же сюжет был затронут Хофманом. «Я пытался написать главу из сравнительной истории сказаний, самой молодой из наук, возникших в XIX столетии,— говорит он по этому поводу,— мне пришлось делать набег в самые разнообразные, далеко отстоящие друг от друга области знания и производить филологические опыты в таких его отделах, с которыми я мало знаком или же не знаком вовсе. Если бы такой прием имел цель чисто филологическую, он заслуживал бы порицания, как шарлатанство... Но в сравнительной науке повестей никакой другой прием и невозможен, и меня должна оправдать самая сущность сюжета». Автор противопоставляет далее языку, всегда этнографически самозаключенному,— сказку, не знающую границ своему распространению, ни во времени, ни в пространстве, ни в отличиях религии и цивилизации. «Люди, занимающиеся этой молодой и в высшей степени интересной наукой, требуют известной снисходительности, если их работа заведет



их иногда в такую филологическую область, где они не у себя дома и могут ориентироваться только с некоторым затруднением и посторонней ученой помощью».

Эти слова я мог бы написать сам в защиту своей книги, если бы выбор темы потребовал защиты. Об исполнении пусть судят другие. Если в чем-нибудь я не могу согласиться с Хофманом, так это в следующем: говоря о мотивах, о типах странствующих сказаний, он замечает, что, как бы они ни изменялись, как ни расходились в подробностях, всегда легко признать их общие черты и привести их к немногим основным группам. Другое дело — пути, на которых совершились эти изменения: о них, в большинстве случаев, мы почти ничего не знаем. — И он действительно ничего не делает для их определения. Между тем, как я уже сказал, в этом и состоит вся задача; я, по крайней мере, так именно понял вопрос, принимаясь изучать историю того круга повестей, который я назову соломоновским.

Трудности представились сразу. Предмет изучения сравнительно новый — особенно у нас, где единственное подспорье представляли монографии Ф.И. Буслаева и известный очерк А.Н. Пыпина<sup>17</sup>, без которого, собственно говоря, я не мог бы и работать. Самый метод и приемы исследования недостаточно выяснены, а между тем материалы сравнения разбросаны в широких географических границах, от Востока до крайнего Запада. Изучая историческую нить, протягивающуюся между разнообразными формациями одной и той же повести, я не поручусь, что не ошибся в той либо другой подробности или в ее толковании; многое, о чем в моей книге говорится аподиктически, можно бы оставить пока со знаком вопроса, под страхом сомнения; в общем я едва ли ошибся, то есть в направлении, в котором совершился переход, в определении его культурных условий. При скудости материалов, которыми я мог располагать, незаменимое под-

спорье представили мне древние славянские легенды о Соломоне. Исследователи средневековой литературы до сих пор почти не пользовались славянской стариной; между тем я убежден, что изучение ее явлений и памятников могло бы во многом изменить существующий взгляд на некоторые факты западных литератур, объяснило бы несколько иначе их зарождение и первичные формы. На Западе люди жили более страстной, нервной жизнью, чем на юго-востоке; оттого там старина скорее забывалась, потому что новые интересы жизни и новые образы фантазии ее закрывали. Византийско-славянский юг не произвел ни рыцарства, ни блестящего городского быта, с их литературой романов и фабль, в которых старые легендарные сюжеты пересказывались еще раз и переиначивались согласно с общественными идеалами, вышедшими тогда на историческую череду. Сравнивая какую-нибудь западную, хоть бы романскую повесть, с соответствующей южнославянской, вы всегда ожидаете встретить последнюю на более ранней степени развития или, если хотите, неразвитости, потому что косность среды охраняла здесь предание — как рифма и размер охраняют содержание традиционной песни. Так как источники южнославянских повестей были главным образом византийские, утраченные теперь, либо еще не найденные, то славянские пересказы могут заменить для нас во многих случаях недоступные нам подлинники, которые они сохранили с археологической точностью. Для истории средневекового развития это факт очень важный. Влияние Византии на старые европейские литературы было, несомненно, довольно значительное, как можно заключить даже по тем немногим данным, какие теперь собраны. Отголоски греческого романа слышны в «Флоре и Бланшефлер», история Аполлония Тирского воспроизведена в «*Jourdain de Blaivies*»<sup>18</sup>; роман «*Florimond*» был даже написан греком. С другой стороны,

византийская легенда о Варлааме и Иосафате, познакомившая Европу с содержанием буддистских повестей, позволяет заключить, что Византия играла не последнюю роль в истории того общения Востока и Запада, которую мы изучаем. Она была на стороже между Европой и Азией; это было ее естественное призвание.

Некоторые указания, добытые мною из моей специальной работы, дают мне право утверждать, что общение это было преимущественно литературного характера и что оно сопровождалось и поддерживалось общением религиозным. Представителями последнего были те синкретические ереси<sup>19</sup>, которые к основам христианства примешали религиозные понятия Ирана и буддистским легендам давали псевдохристианскую окраску. Эти ереси коснулись почвы Византии прежде, чем проникли в Европу, куда они приносили свои двоеверные учения и вместе с ними новый легендарный материал. Первые выразились в целом ряде апокрифов, отвечавших духу двоеверия; легенды можно было найти и в апокрифах, или они приходили и отдельно тем же путем и под тем же влиянием, и скоро принимались, тогда как в «Варлааме и Иосафате», они обставлялись христианскими именами и понятиями. Отдельные рассказы из этого жития встречаются в славянских рукописях с пометкою «от болгарских книг»; я склонен сблизить это указание с названием «болгарских басен», которое те же рукописи дают измышлениям дуалистов-богомилев<sup>20</sup>. Литературное влияние Востока шло по следам религиозного; литература еретических «басен и кощунов» представляется мне посредствующим звеном в этом старом общении с Азией, которое было тем сильнее, что оно затрагивало религиозные интересы, развитые в средневековом обществе, и было тем постояннее, что оно оставило памятники. Я не забываю при этом и практическое влияние ереси, в смысле проповеди и пропаганды. Представьте себе еретиков, вы-

шедших с Востока и надолго зажившихся в Европе, с византийскими окраинами которой они поддерживали сношения, как бы далеко ни рассеялись; еретиков с сильной склонностью к пропаганде, усиленно обращавшихся к народу, особенно к низшим классам. Легко вообразить себе, какими результатами скажется это влияние на фантазию и религиозное мирозерцание массы. В таких именно условиях прошла историческая деятельность катаров и богомилов, и я убежден, что их почину принадлежит многое в преданиях европейских народов, на что мы продолжаем смотреть, как на исконное достояние последних: многие дуалистические сказки, космогонические представления и понятия об эсхатологии. Но я не столько стою за богомилов и за влияние дуалистических толков, сколько за то более общее положение, к которому они привели меня. Мне кажется, что теоретики средневековой мифологии должны будут поступиться частью своей программы: не всегда старые боги сохранились в полуязыческой памяти средневекового христианина, прикрываясь только именами новых святых, удерживая за собою свою власть и атрибуты. Образы и верования средневекового Олимпа могли слагаться еще другим путем: учения христианства принимались неприготовленными к нему умами внешним образом; евангельские рассказы и легенды, чем далее шли в народ, тем более прилаживались к такому пониманию, искажались; обряды, мелочи церковного обихода производили формальное впечатление, слово принималось за дело, всякому движению приписывалась особая сила, и по мере того как исчезал внутренний смысл, внешность давала богатый материал для суеверия, заговоров, гаданий и т. п. Повесть о подвижничестве христианских просветителей обращалась в фантазии европейских дикарей в героическую сагу, святые становились героями и полубогами. Таким образом, должен был создаться целый новый мир фантастических образов, в котором христианство

участвовало лишь материалами, именами, а содержание и самая постройка выходили языческие. Такого рода создание ничуть не предполагает, что на почве, где оно произошло, было предварительное сильное развитие мифологии. Ничего такого могло и не быть, то есть мифологии, развившейся до олицетворения божеств, до признания между ними человеческих отношений, типов и т. п.; достаточно было особого склада мысли, никогда не отвлекавшейся от конкретных форм жизни и всякую абстракцию низводившей до их уровня. Если в такую умственную среду попадет остов какого-нибудь нравоучительного аполога<sup>21</sup>, легенда, полная самых аскетических порывов, — они выйдут из нее сагой, сказкой, мифом; не разглядев их генезиса, мы легко можем признать их за таковые. Таким процессом «скотий бог» Волос мог так же естественно выработаться из святого Власия<sup>22</sup>, покровителя животных, как, по принятому мнению, святой Власий подставиться на место коренного языческого Волоса. Я не доказываю первого, но позволю себе пожалеть, что с указанной мною точки зрения история средневекового двоеверия слишком мало изучена. Я предложил лишь небольшой опыт в эпизодическом разборе состава некоторых из наших духовных стихов<sup>23</sup>.

Последние судьбы соломоновской саги в Европе представляют мне хороший образчик такого же обратного перехода. Памятник литературно законченный, создавшийся при определенных исторических условиях, мог в известную пору пройти в чуждое общество и, благодаря некоторым изменениям в именах и чисто внешнему историческому приурочению событий, одеться там во все краски народности и не только обнародовать, но и представиться домашней, «своей» сагой. Так смотрят обыкновенно на знаменитое сказание о Мерлине и Артуре, в котором я открываю последний отголосок соломоновского апокрифа. За это мнение меня могут обвинить в научной ереси, и немногие захотят разделить мою обузу. Ведь

романы Круглого Стола<sup>24</sup>, в том числе и роман о Мерлине, так долго и последовательно признавали чистым выражением кельтского народного сознания! Но посмотрим на факты. До второй половины XII в. феодальный эпос западной Европы знает только свои, народные сюжеты, германские и романские: поют про Нибелунгов, про Карла Великого<sup>25</sup> и его сподвижников, про борьбу некоторых вассалов с сюзереном и т. п. Затем происходит переворот, как будто веяние новой моды: новое содержание рассказов, новые лица и имена, о которых до тех пор не слышали, и вместе с ними новые типы, и необычное понимание жизни и ее отношений. Все это вместе является нам впервые в романах Круглого Стола, и всем этим, говорят, подарило нас кельтское племя, Бретань и Уэльс. Но почему же они так долго молчали, какое деятельное участие в судьбах Европы вывело их именно в эту пору в роли литературных законодателей? Никакого подобного участия не было; кельты вообще не способны к государственному строю и прочной исторической деятельности. Припомним характеристику кельта у Моммзена<sup>26</sup>, против которой недавно протестовал Гленни. Положим, что богатство народной поэзии несколько не предполагает богатства народной истории, доказательством чему финская «Калевала»<sup>27</sup>. Кельты могли быть столь же богаты в этом отношении; но для того, чтобы такая поэзия могла повлиять на другие, и с такой силой и в таком объеме, в каком повлияли, например, романы Круглого Стола, надо предположить тесное международное общение, основанное на уважении, по крайней мере на признании, одной народности другою. Между тем мы не находим, чтобы даже такое признание существовало. Во времена Абеляра<sup>28</sup> бретонцы зовутся не иначе, как *bruti britones*\*; и к валлийцам француз относится также презрительно.

\* Неотесанные бретонцы (лат.).

Он смеется над языком бретонцев, над их бесчисленным дворянством с именами на *ker*, *pas*, *des*, над презрительными промыслами, которыми они преимущественно занимаются.

Sire, jou ai non Yvon et ma frere Rumalan,  
Vostre hom sui, et gaaing ma pain a grant ahan...  
G'i alez a la bois coper de la genest,  
Aurtre chose n'i saitfer...\*

Так говорит французскому королю бретонец, немилосердно коверкая французскую речь. Одни бретонцы пользуются правом по всей Франции — вязать веники и копать рвы. У них на то своя привилегия, которую сочинил им какой-то пересмешник:

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

Когда таковы были отношения к народу, трудно представить себе, что романы, которые выдают нам за бретонские, не более как оторванный листок, занесенный в романские и германские страны от великого дерева кельтской поэзии. Название бретонских, упрочившееся за ними тотчас же по их

---

\* Господин, мое имя Ивон, а мой брат Румалан.

Я ваш вассал и зарабатываю свой хлеб тяжелым трудом...

Ступайте в лес рубить дрова,

Ничего другого все равно не умеете (старофранц.).

\*\* Никто не может во всей Франции делать веники...

И никто не должен открывать дверь, если он не бретонец (старофранц.).

появлении и давшее пищу кельтской гипотезе, я объясняю себе следующим образом: одним из первых романистов этого нового стиля, и вместе с тем главным источником всех последующих бретонских измышлений, был Гальфрид Монмутский<sup>29</sup> в своей «Истории бриттов» («*Historia regum Britanniae*»). Он ссылается, как на свой оригинал, на какую-то бретонскую книгу, которую будто бы привезли ему из Франции около 1130 г. Ему тем более можно было поверить, что в его рассказах события, лица и местности являлись кельтскими; но они были взяты не из бретонской книги, может быть никогда не существовавшей, а из латинской хроники IX в.: «Истории бриттов» («*Historia Britonum*») Ненния<sup>30</sup>. Полен Парис<sup>31</sup> доказал, что именно этой хроникой пользовался Гальфрид, нигде ее не называя, а чтобы отвести глаза — измыслил небывалый бретонский подлинник. С той же целью он позволял себе с книгой Ненния вольности, которые должны были убедить внимательного читателя — если бы такой нашелся, — что у него в самом деле был в руках не Ненний, а какой-то другой источник рассказов. Так, он риторически развивал фразу своего автора, впадал в школьную амплификацию и описание, припоминал общие места из классиков, вводил новые легендарные подробности. Из этого-то постороннего материала, им собранного, а не из тощей хроники британских царей, черпали преимущественно свое содержание романы так называемого бретонского цикла. В числе источников, которыми пользовался Гальфрид, чтобы украсить свою работу, могли находиться статьи из любимой тогда отреченной литературы, и я думаю, что апокриф о Соломоне дал ему краски для его Мерлина. Мерлин — его создание, или лучше — воспроизведение. Хроника Ненния не знает его даже по имени; но Гальфрид нашел в ней некоторые черты, к которым удобно было привязать апокрифический сюжет, — и вот создалась легенда о Мерлине. В «Истории бриттов» она



едва начертана; в стихотворной «Жизни Мерлина»<sup>32</sup> (*«Vita Merlini»*), приписываемой тому же Гальфриду, она уже ясно выступает с подробностями соломоновского апокрифа; каждый новый роман из того же цикла развивает ее далее чертами, заимствованными из того же источника, — и вместе с тем забывает его более и более. Раз поместившись в хронике британских царей, Мерлин утратил память о своем литературном происхождении: рядом с Артуром он чувствует себя бретонцем, является представителем кельтской народности, и мы еще до сих пор считаем его порождением кельтской народной поэзии. Так глубока совершившаяся с ним метаморфоза, что даже фея Вивиана<sup>33</sup>, которую он забавлял когда-то своими чарами, не признала бы в его поэтическом образе мрачного демона старинного апокрифа.

Если я верно истолковал генезис Мерлиновой легенды, то для истории европейской романтики получилось несколько общих выводов, которые я попытаюсь сформулировать. Не один роман о Мерлине основан на апокрифе; как известно, и легенда о святом Граале — одна из самых популярных в цикле Круглого Стола — стоит в таких же отношениях к Никодимову Евангелию<sup>34</sup>. Настолько мы принуждены будем ограничить участие народной кельтской фантазии в создании так называемых бретонских романов: источники некоторых из них оказываются не только литературные, но и не народные в том смысле, чтобы они принадлежали поэзии какой бы то ни было европейской национальности. Легенда о Соломоне, например, пришла к нам с Дальнего Востока и у нас преобразилась. И не одна она: с половины XII в. и в XIII в. литературы романских и германских народов представляют в этом отношении интересное явление. Происходит изменение в литературных вкусах и формах. В городах, начинавших тогда пробуждаться к новой политической деятельности, является род фавль, городские рассказы, полные юмора, с за-

датками общественной критики; феодалы изменяют своим былевым песням (*chansons de geste*)<sup>35</sup> и увлекаются фантастической небывальщиной романов d'aventure\*, к которым может быть отнесен вообще весь цикл Круглого Стола. В содержание фавль вошло много не своего, не национального элемента из восточных сказочных сборников, вроде «Панчатантры» и «Семи мудрецов»; но и в романах d'aventure этот элемент преобладает, они также не национальны, их сюжеты принесены с Востока, иногда в форме апокрифов, мистический тон которых сообщил им особый, им свойственный колорит. Факт сам по себе довольно знаменательный. Европа переживала тогда новую фазу своего существования; неудивительно, что новые литературные формы явились выражением новых потребностей жизни. Поднимается городская община в постоянном протесте со связывавшим ее феодальным строем; феодализм перерождается в рыцарство, с меньшей привязанностью к земле и дедовским обычаям, с новым идеалом женщины и любви, с мистическими стремлениями духовно-рыцарских братств. Старая народная сказка, церковная легенда, в которые привыкли так набожно верить, не отвечали целям общественной сатиры и тому духу реализма, который так отличает умственный склад средневекового города; с другой стороны, нельзя же было заставить Роланда, этого грубоватого любовника Оды, вздыхать, как Ланселот, ни Оливье отправить на поиски<sup>36</sup> за туманными тайнами святого Грааля. Между тем все это желалось выразить, и потребность в ином содержании рассказов явилась сама собою. Чем безразличнее их сюжеты в национальном смысле этого слова, чем менее они связаны со своей стариной, от которой надо было отделаться; тем лучше, тем свободнее чувствовали себя относительно их новые люди. Так явилась литература

---

\* Приключений (франц.).

фабльо и романы об Артуре и Мерлине, о Ланселоте и Жиневре<sup>37</sup>. Мы вступили во вторую половину средних веков.

Так представляю я сам себе общие результаты моего труда. Если бы они были признаны состоятельными, я желал бы познакомить с ними, в переводе или извлечении, тех иностранных ученых, которым принадлежит честь почина в исследовании повествовательной литературы средневековой Европы<sup>38</sup>. Пока не могу не выразить здесь моей благодарности лицам, способствовавшим моему делу советом, книгами или указаниями: Н.И. Барсову, Э.В. Барсову, А.Ф. Бычкову, В.Г. Васильевскому, А.Е. Викторову, В.Ф. Гиргасу, Н.И. Костомарову, В.И. Ламанскому, П.И. Лерху, И.И. Срезневскому, М.И. Сухомлинову, Н.С. Тихонравову, А.И. Шифнеру и Д.А. Хвольсону.

Моим товарищам, О.Ф. Миллеру и И.П. Минаеву, книга эта посвящается особо.

Александр Веселовский

# I

## СКАЗАНИЕ О ВИКРАМАДИТЬЕ

«*Vikramacaritram*», «Приключения Викрамы», иначе «*Sinhasana-dvâtrinçati*», «Тридцать два рассказа о троне Викрамадитьи», относится к числу тех сказочных сборников индийского происхождения, которые проникли вместе с буддизмом к монголам и произвели там ряд своеобразных пересказов. Пересказы эти интересны не только по отношению к истории литературных влияний Востока на Запад, но и потому еще, что в них первобытная повесть сохранилась иной раз чище, чем в дошедших до нас индийских редакциях. Это замечание Бенфея, высказанное по поводу занимающего нас памятника, имеет для нас особую силу: встретив в

европейской редакции известного сказания ближайшие черты сходства с монгольским пересказом, мы едва ли будем вправе тотчас же заключить от данного факта к соответствующему историческому влиянию. Легко можно допустить другую случайность, при которой вопрос о влиянии отодвинется далее в историю: сходство установится тогда не между монгольским и европейским пересказом, а между последним и той более ранней формой сказания, которую монголы только сохранили в большей чистоте.

Это во многом ограничит бенфеевскую гипотезу о переходе в Европу восточного повествовательного материала в его буддийской форме при посредстве монголов и арабов. Переход мог совершиться ранее тех и других, прежде чем в истории Европы они заняли то место, которое делает их проводниками восточной фантазии на Запад. Вопрос, казавшийся только что разрешенным в основных чертах, снова открывается для нового разрешения: общее направление перехода осталось то же самое, с Востока по-прежнему продолжают раздаваться те старые сказки, к которым средневековая Европа прислушивалась жадно, забывая за ними свои домашние дразги и зимнюю скуку феодального замка. Только эти «старые сказки» манят нас белой ручкой из такой дали, до которой не доходят ни монголы, ни арабы. На каких путях донеслись они до древнего европейского человека?

Прежде всего путем устной передачи в торговых и других международных сношениях, связывавших древний Восток с классической Европой. Важность этого момента в истории нашей древней цивилизации выясняется более и более с тех пор, как на место общих соображений новая наука Востока выставила целый ряд освещающих дело фактов. В этом отношении каждый день приносит новое открытие и соответствующее ему изменение взгляда. Еще недавно Бенфей утверждал в своем предисловии к «Панчатантре»,

что до X в. до Р. Х. едва ли большое количество индийских сказаний могло проникнуть в Европу; когда Либрехт открыл буддийский прототип легенды о Варлааме и Иосафате, Бенфей поступился честью своего взгляда: начало восточных влияний пришлось отнести по ту сторону X в., греческую редакцию «Варлаама и Иосафата» сам он склонен приписать скорее VII, чем VIII в. до Р. Х. Но Либрехт идет еще далее: он положительно считает невозможным доказать, чтобы между Индией и Европой не существовало раньше V века до Р. Х. таких сношений, которые бы объяснили ранний переход индийских сказаний при посредстве областей, находившихся в ближайшем историческом соприкосновении с классическим миром. Таково, как известно, сомнение Бенфея, выраженное им по поводу персидской легенды о Зопире, записанной Геродотом<sup>39</sup>; она рассказывается и в Индии, между прочим в «Панчатантре» и в «*Râjatarangino*»<sup>40</sup>; Либрехт приводит другие примеры из Аравии и Кашмира; она известна была и в Риме. Бенфей отказывается допустить, что здесь совершился переход с Востока на Запад: до Геродота между Индией и Персией не существовало таких сношений, при которых известная басня могла бы перейти из Индии и на новой почве акклиматизироваться до совершенного различия со своим оригиналом. Если движение было, то, скорее, в обратном смысле, и оно совершилось позднее, в пору основания греками бактрийско-индийских государств; вместе с запасом эзоповских басен<sup>41</sup>, которыми старая Европа заплатила вперед за индийские сказки, принесенные ей впоследствии монголами и арабами\*, мог проникнуть и тот басенный

---

\* Таков, в его крайних результатах, взгляд Бенфея на литературное взаимодействие Востока и Запада в отделе басен и новостей. Он выражен им в предисловии к его «Панчатантре». Исключение представляет, по его мнению, легенда

рассказ, который дал специально греческую развязку своеобразной редакции «Панчатантры» о хитростях Зопира. Как бы ни разрешился вопрос в данном случае, он едва ли состоителен в той общей постановке, какую дал ему Бенфей. В своем разборе бенфеевой «Панчатантры» Либрехт вывел целый ряд классических легенд, которых первообразы открываются ему на Востоке. Не все его сближения могут показаться решающими в данном случае: если, например, легенда о Тарпее<sup>42</sup>, сказки о Мидасе<sup>43</sup>, об Амуре и Психее<sup>44</sup> встречаются в Малой Азии, у Сомадевы<sup>45</sup> и в «Веталапанчавинсати»<sup>46</sup>, то целая школа, с Гриммом во главе, готова открыть здесь не заимствование, а «последние чудные отголоски первобытных мифов», звучащие со всех концов индоевропейского шара. Таково, кажется, воззрение самого Либрехта по отношению специально к сказке о Мидасе. Но другие предлагаемые им сближения приводят к выводам вполне исторического характера. Одно из них возбудило внимание даже Бенфея, и он остановился перед ним в своей «Панчатантре»: в рассказе об основании Лавиниума<sup>47</sup> Спенс Гарди нашел одну из буддийских жатак, то есть рассказ об одном из превращений Будды. Сходство в высшей степени странное, замечает Бенфей, но сознается, что он не был в состоянии проверить ссылку Спенса Гарди. Ссылка эта нашлась: легенда о Лавиниуме рассказана у Дионисия Галикарнасского<sup>48</sup>. На другой, не менее интересный пример локализации старого восточного сказания указывает Либрехт: логограф<sup>49</sup> Харон Лампсакский (около 470 г. до Р. Х.) рассказывает из войны бизальтов и кардийцев случай, который передает в довольно сходных чертах одна из буддийских *avadânas*<sup>50</sup>. «Индийская сказка, — замечает по этому поводу Либрехт, — была известна в Греции и

---

о Мидасе — единственная европейская сказка, проникнувшая в Индию.

даже приурочена в Македонии около 470 г. до Р. Х.; стало быть, ее знали там еще ранее, может быть, около половины VI в. Мы, очевидно, имеем здесь образчик индийского сказания, проникшего в Европу в очень древнее время,— и этот пример, вероятно, не единственный». Послушаем, наконец, что говорит сам Бенфей по поводу известной новеллы о матроне Эфесской, рассказанной Петронием<sup>51</sup>: «Она встречается на магометанском Востоке и даже в Китае, куда проникло много буддийского; она, таким образом, возбуждает подозрение, что ее настоящую родину следует искать посередине, в Индии, и что она рано проникла далеко на Запад, с которым Индия уже несколько столетий находилась в тесных сношениях». Если допустить такой ранний переход относительно данной новеллы, то почему бы и не некоторых других, из числа указанных Либрехтом? И если вообще говорить о переходе, то зачем же не допустить его, и даже в довольно обширных размерах, ранее X в. по Р. Х.? «О древней связи Индии с Западом свидетельствуют положительно сношения Соломона с Офиром<sup>52</sup>, — говорит Бенфей по другому поводу, — по всей вероятности, они не были первыми. Нет сомнения, что финикийцы гораздо ранее явились торговыми посредниками между Индией и Западом; в Индию они, вероятно, принесли письмена, через них и, может быть через египтян, совершался взаимный обмен культурных элементов». На сношения Египта с восточной Азией указывают, между прочим, китайские сосуды, недавно открытые в египетских гробницах. Но здесь пути не останавливались: страусовые яйца, яйцеобразные сосуды, исписанные иероглифами, и другие предметы египетского искусства встречаются в гробницах Этрурии. Они занесены сюда торговлей; вместе с торговлей могли проникнуть и восточные повести: этим объясняется, почему в так называемой «древнейшей» египетской сказке встречаются, с одной стороны, черты из первоначально-индийского «Сидди-кюр»<sup>53</sup>, с дру-

гой — такие подробности, которые характеризуют сказочный мир новой Европы. Между нею и Индией Египет играл роль посредника. Его связи с северным побережьем Средиземного моря — очень древние; но и вообще «связь средней Италии с Малой Азией должна представиться всякому разумному и внимательному исследователю истории, как в высшей степени важный, подтверждающийся многими свидетельствами момент в развитии древнего мира».

До сих пор мы говорили о тех внешних сношениях, обусловленных торговлей и путешествиями, которые, со своей стороны, могли обусловить ранний переход восточных повестей в Европу, задолго до начала арабско-монгольских влияний. Но рядом с этой устной передачей должна была существовать и другая. Говоря об открытии Либрехтом источников сказания о Варлааме и Иосафате, Бенфей так определил его значение: «Весь смысл этого открытия собственно в том, что оно обнаруживает совершенно новую точку зрения на переход созданий индийской фантазии на Запад. Их литературное переселение началось, как оказывается теперь, не только со времени ближайшего знакомства магометанских народов с Индией: индийская литературная струя, может быть, даже богатая, проникла на Запад гораздо ранее; духовное влияние Индии на Запад, до последних окраин Европы, явственно сказывающееся до X века, не ограничено одиночными устными пересказами, как я полагал до сих пор: в его основании лежит целый литературный пласт, достаточно объясняющий влияние индийских концепций на христианские легенды и перенесение отдельных обрядностей из одной области в другую». Стало быть, было еще влияние литературное, может быть, довольно раннее: редакция «Варлаама и Иосафата» относится к VII веку, и, вероятно, этот греческий пересказ индийского предания не единственный в своем роде, у него были прецеденты. Благодаря своему положению, Византия могла быть



одним из передаточных литературных пунктов между Азией и Европой; легенда о Будде обошла все европейские литературы в византийской переделке. Если мы в состоянии указать лишь на очень небольшое количество фактов, свидетельствующих об этом литературном общении, то потому, что они или затерялись, или не открыты по сю пору и ожидают в библиотеках руки более внимательного исследователя. Самый факт общения несомненен, как и те обстоятельства перехода, на которые только что было указано.

Задача предстоящего исследования — рассказать историю одного подобного литературного перехода. Говоря о «Викрамачаритре», Бенфей замечает, что вообще сказания о Викрамадитье были перенесены на Соломона; с магометанами соломоновская сага проникла в Европу, где к ней примыкает, между прочим, легенда об императоре Иовиньяне<sup>54</sup>, о сицилийском короле Роберте<sup>55</sup> и т. п. Оставляя в стороне магометанскую гипотезу Бенфея, мы укажем здесь на возможность других путей заимствования: легенды о Соломоне пришли в христианскую Европу вместе с литературой ветхозаветных апокрифов, к нам — в своеобразном византийском пересказе, на Запад — в латинских отреченных текстах, которые издавна преследовала римская церковь. На новой почве эти легенды развились до большего или меньшего различия со своим восточным оригиналом, смотря по жизненности народной среды, в которую он попали: у нас они остались на почве апокрифа, неприглядного народного рассказа, обличающего свое книжное происхождение, или былевой песни, в которой чуждая повесть ясно проступает из-под тонкого слоя былинных эпитетов; на западе эти легенды произвели оригинальный тип Морольфа. В какой мере мы вправе предположить их посредство при создании другого знаменитого типа, занимавшего воображение средневекового человека и несомненно вытекшего из того же

цикла сказаний о Викрамадитье, — вопрос трудный. Как известно, на этой почве исчезает всякое приурочение к Библии. Артур средневекового романа — занял ли он место апокрифического Соломона, или следует устранить вовсе посредничество апокрифа и искать непосредственный источник романтической саги в какой-нибудь другой, более ранней форме сказания? Ясно, что с этим вопросом мы снова выходим на перепутье, между вероятностями устной передачи и литературного перехода. Одно соображение мы желали бы предложить тотчас же, не выдавая его за окончательное решение: большая часть легенд, собравшихся вокруг Круглого Стола, находится в непосредственной связи с апокрифами. Мы разумеем роман об Иосифе Аримафейском<sup>56</sup>, об искании святого Грааля; начало романтического сказания о Мерлине является как будто продолжением, навеянным Евангелием Никодима. В основании дальнейших повестей о Мерлине и Утере Пендрагоне<sup>57</sup>, о Мерлине и Артуре и т. д. не лежит ли старая апокрифическая легенда о Соломоне и Асмодее, принесенная к западным христианам вместе с канонем ветхозаветных книг? Дважды переработанная, она только в третий раз была приурочена к кельтской местности и кельтской истории. Мы только ставим вопрос; не разделяя всех воззрений Гёрреса<sup>58</sup>, мы хотели только напомнить его взгляд на религиозно-апокрифическую струю, проходящую по романам бретонского цикла. «Повесть о Граале, — говорит он, — собственно церковное, эпическое продолжение апокрифов Нового Завета; его хранители, рыцари Храма — церковные отцы этой новости; она родилась вместе с новой религией, пустила цвет в ее самую блестящую пору, средние века, и доспела под теплыми лучами солнца в то огненное вино, которое в крестовых походах одушевляло все умы к воинственному хождению на Восток».

Оправдание некоторых из этих положений может получиться лишь в конце целого ряда сопоставлений и проверок. Начнем с первичного, нам доступного источника. «Викрамачаритра» — ряд сказок и легенд, привязанных к трону знаменитого царя Викрамадитьи, который жил в первом веке нашей эры и которому приписывают до сих пор еще употребительную у индусов, так называемую *Samvat-эру*<sup>59</sup> (с 56—57 гг. до Р. Х.). Самые сказки несомненно древнее обнимающей их искусственной рамки. Индийские редакции «Викрамачаритры» еще мало известны: Бенфей мог пользоваться только полной бенгальской и отрывками санскритского и хинди текстов, напечатанных Ротом и Гарсэнде-Тасси. Счастливее была монгольская переделка, известная под названием «Арджи-Борджи» (санскр. *Râjâ Bhojâ*) — от имени царя Божа (V в. по Р. Х.), при котором, говорит сказание, снова найден был трон Викрамадитьи. С тех пор как в 1857 году академик Шифнер<sup>60</sup> прочел в Санкт-Петербургской академии наук отчет об этом монгольском сказочном сборнике и указал на его буддистское происхождение, он появился в русском переводе ламы Галсан-Гомбоева; Бенфей передал этот перевод по-немецки в «*Ausland*» 1858 г.; наконец, в 1868 г. Юльг издал<sup>61</sup> монгольский текст «Арджи-Борджи» в Приложении к девяти добавочным сказкам «Сидди-кюр», с переводом и критическими примечаниями. Пользуемся им, чтобы передать в главных чертах содержание буддистского сборника.

Во время оно царствовал в одном государстве Индии великий царь по имени Арджи-Борджи (Бурджи). Когда мальчики его главного стана пасли телят, их игрой было взобраться на вершину известного кургана и откуда бегать взапуски: кто прибежит первый, того в тот день назначали царем; другие мальчики изображали из себя его царедворцев и министров. Всякий, кто только приближался к маль-

чику-царю, должен был преклониться перед ним и почтить его, как обыкновенно делают люди перед лицом царя: таково было величие и достоинство мальчика.

Случилось, что один из подданных великого царя, отправившийся к морю искать драгоценных камней, поручил одному знакомому, возвращавшемуся домой, передать один такой камень своей жене и детям. Тот взялся все исполнить, но вместо того продал драгоценность и выручку удержал. Когда вернулся домой сам поручитель, он спросил жену: с неким человеком, по имени Зука (*Dsûk*), я переслал тебе драгоценный камень — передал его он тебе? Когда жена отвечала отрицательно, дело перешло перед царя. Лишь только Зука услышал об этом, он закупил подарками двух сильных министров царя, которые обещали показать, что посылка передана была в их присутствии. Так они и показали на суде, и царь решил согласно их свидетельству\*. На возвратном пути, когда оба спорящие и свидетели Зуки проходили мимо того места, где находился царь-мальчик, он позвал их перед себя. После долгих поклонов и приветствий с их стороны, мальчик обратился к ним с такою речью: «Что вы за люди и какое у вас дело?»; когда же ему обо всем сообщили, он сказал: «Решение вашего царя несправедливое; я еще раз хочу обследовать дело — согласны ли вы?» Таково было величие царя-мальчика, что те наперед отдались на его суд. Тогда он рассадил всех четырех порознь и дал им по комку глины: из него каждый должен был слепить форму драгоценного камня, который предполагался им всем знакомым. Когда работа была готова, оказалось, что только слепки поручителя и поверенного были схожи друг с другом; а так как министры-лжесвидетели камня не видали, то один

\* Сл. подобный же спор и подкуп судьи в семнадцатой главе «Дзангуна»<sup>62</sup>.

слепил его наподобие лошадиной головы, ибо сказано: на лошадиную голову похож драгоценный камень; другой последовал другому изречению и слепил его в форме овечьей головы. Обманщики обличили самих себя; схваченные по повелению мальчика-царя, оба министра и Зука повинились — первые в том, что дали ложное свидетельство под страхом смерти, которой угрожал им Зука; второй — что драгоценный камень действительно утаен им. Мальчик велит им записать свои показания и, являсь к Арджи-Боржи, сказать ему: «Не таковы должны быть правила властителя, пекущегося о равномерном поддержании религии и светской власти! Так как твоя душа и тело не находятся в надлежащем равновесии и ты даешь решение, не рассмотрев хода маловажного или значительного дела, не взвесив достаточно правду и ложь, — лучше бы тебе сложить с себя царскую власть. Если же ты хочешь остаться царем, то тебе прилично, подобно мне, произносить суд лишь по зрелом рассмотрении». Когда царь услышал это, он воскликнул: «Что это за чудо? Это должно быть чрезвычайное, высоким умом одаренное существо! Если б оказалось, что один и тот же мальчик одарен всеми этими качествами, я склонен бы признать в нем Бодхисатву<sup>63</sup> или Будду; но так как мальчики являются каждый день разные, то здесь должна быть какая-нибудь другая, постоянная причина. Не было ли основание этого холма местом, откуда Будды и Бодхисатвы вещали божественное учение одушевленным существам? Или здесь клад, расточающий людям мудрость? Как бы то ни было, место это не простое». И он перерешил дело согласно тому, как постановил его мальчик.

Второй суд, произнесенный мальчиком, вызван следующим обстоятельством. У вельможи царя Арджи-Борджи был единственный сын Ноян. Он отправился на войну и по прошествии двух лет вернулся домой. На пиру, который

отец устраивает по этому поводу, является другой сын, как две капли воды похожий на настоящего сына видом, ростом, разговором, цветом лица; оба одинаково одеты, у обоих одинаковые лошади и колчаны — так что родители и родственники не в состоянии отличить одного от другого. Двойники вступают в спор, потому что каждый утверждал, что это — его родители, его жена и дети. На суду у царя жена и родители отказываются быть свидетелями, им не распознать, который из двух юношей — настоящий. Тогда Арджи-Борджи призывает их к себе, порознь, и каждого заставляет рассказывать обо всем, что случилось за время его прадеда и прапрадеда, и от деда до настоящего времени. Так как один из юношей был *шимнус*<sup>64</sup> (шумус, злой демон), принявший человеческий образ, то он без ошибки рассказал о далеком прошлом, сын же министра помнил лишь о времени деда. Арджи-Борджи решил, что первый юноша — настоящий; на этом основании шимнус отнял у сына министра жену, детей и родителей, и тот последовал за ними, плача, не зная, где приклонить голову. Все вместе они проходят мимо мальчика-царя, который, узнав ход дела, снова признает решение Арджи-Борджи незаконным и берется перерешить его. Взяв стоявший перед ним кувшин, он так говорит обоим юношам: «Кто из вас в него влезет, тому я отдам жену и детей; кто не сумеет этого сделать, тот должен отказаться от того и другого». Сын министра не только не может поместиться всем телом, в кувшине нет места даже для его пальца; шимнус, напротив, тотчас же вошел в него, приняв магический образ. Тогда царь-мальчик запечатал его алмазом и переслал к Арджи-Борджи с таким же увещанием, как и в предыдущем случае. Шимнус сожжен, а сын министра возвращен своим родителям, жене и детям. Заключение Арджи-Борджи опять такое же: мудрость юного царя он склонен объяснить из какой-то тайны, привязанной

к холму, с которого мальчик совершал суд и расправу. К нему он отправляется, окруженный своим двором: когда холм окопался, показался золотой трон с 32 золотыми ступенями и на ступенях 32 деревянные фигуры. Трон перенесен в столицу; выбрав счастливый день, при многочисленном стечении духовенства и звуках музыки, Арджи-Борджи готовился вступить на него, как одна из деревянных фигур потянула его за полу, другая толкнула в грудь, третья схватила сзади, четвертая сказала: «Остановись, царь Арджи-Борджи! Трон, на который ты изъявляешь притязание, был в стародавнее время седалищем бога Хурмасты (Хурмусда-Тэнгри, Индра)<sup>65</sup>; после него сидел на нем великий царь Викрамадитья (Бикармадзиди-хаган). Если ты готов, о властитель, не щадить своей жизни для шести классов одушевленных существ<sup>66</sup> — тогда воссядь на него; в противном случае откажись от своего намерения; сядь на него, если ты равен великому Викрамадитье; если нет — тебе на нем не сидеть». При этих словах царь и все присутствовавшие пали на колена, после чего одна деревянная фигура сказала: «Не бойся, царь, и все вы присутствующие, слушайте меня без страха: я расскажу вам из седой старины о деяниях царя Викрамадитьи».

Таково введение к рассказам о приключениях Викрамадитьи, составляющим содержание «Арджи-Борджи». Мотивируются они все одинаковым образом: несколько раз пытается царь воссесть на священном престоле, либо его супруга дотронуться головою до его ступени — и всякий раз их останавливает увещание деревянной статуи и следующий за увещанием рассказ. Так как всех фигур 32 (отсюда название «*Sinhâsana-dvâtrincati*»<sup>67</sup>), то и рассказов могло быть первоначально 31, после чего, как в санскритской «Викрамачаритре» последняя (32-я) фигура могла объяснить, что они апсары, зачатые в статуи у престола Индры богинею Парвати<sup>68</sup>, — до тех пор, пока не воссядет на нем Вик-

рамадитья и сами они не расскажут про него царю Божя. «Арджи-Борджи», как увидим ниже, сохранил из этого количества рассказов лишь небольшую часть, и нам придется в позднейших европейских переделках открывать следы более полного состава, дошедшего до нас лишь в общих очертаниях.

Первый рассказ предлагается о рождении Викрамадитьи. В седую старину жил-был могущественный царь по имени Гандхарва (*Gandharva*); он был женат на Удзыскулэнту-Гуа (*Udsesskūlengtu-gôa*, обворожительно-прекрасная), дочери могучего царя Галиндари (*Galindari*). Так как у него не было детей, и это его печалило, то жена посоветовала ему для продолжения потомства взять еще одну жену. Гандхарва выбрал себе девушку из низкого звания, которая вскоре и принесла ему сына. Расположение царя к новой супруге сильно печалило Удзыскулэнту: она решила отправиться к одному святому ламе и умолить его сделать ее плодородной. Подвижник пожелал ей многочисленного потомства и, подав горсть земли, которую предварительно благословил, велел сварить ее в кунжутном масле, разбавить водою в фарфоровом сосуде и съесть. Царица устроила все по указанию, съела смесь, обратившуюся в пшеничную кашу, а что осталось на дне, то съела одна служанка. Царица тотчас же забеременела; когда подошло время родов, показались многие чудные знамения: раздалось нежное пение птицы галибинг (*Kalavinka*), с неба пролился дождь цветов и разнеслось благоухание. Обрадованный царь шлет к пустыннику расспросить об участии, ожидающей новорожденного. Лама отвечает: «Когда мальчик подрастет, он будет любителем пиршеств, на которые одной соли к кушаньям потребно будет 1500 возов». Царя опечалил такой ответ. «Да это будет настоящий демон», — сказал он и, повелев своим подданным собраться, обратился к ним с такой речью: «1500 возов



пойдут на кушанье этому мальчику, сказано мне. Этого не только не съест одному человеку, но и многим не съест до конца жизни. Это, наверно, тысячегубый шимнус — убейте его». Пораженные этими словами, сановники возразили: «Как? Нам убить царского сына? Не лучше ли отвести его в пустынное место и оставить в дремучем лесу?» Царь на это согласился, и двое министров отвели мальчика. Они уже собирались уйти, когда к их великому удивлению мальчик проговорил такие слова: «Идите к вашему царю и передайте ему в точности мои слова. Только что вылупившиеся птенцы павлина бывают, говорят, синие и, лишь подросши, становятся златокрылыми павлинами. Точно также бывает и с царским сыном: вначале он растет под кровом своих родителей и великой династии; впоследствии, когда станет обладателем четырех частей света и захочет собрать их князей на религиозное празднество, что удивительного, если при этом случае соли потрачено будет более 1500 возов, а может не хватить и 10 000 (40 000)? Только подросши, попугаи научаются языку живых существ и мудрости; им подобен царский сын: вначале он растет под кровом своих родителей и т. д. (повторяется тот же аргумент о соли. — А.В.). Скажите это вашему царю».

Когда эти мудрые слова переданы были Гандхарве, он вскочил с места и всплеснул руками. «О мой истинный Бодхисатва, — воскликнул он, — я воистину не узнал тебя». Во главе всего населения он отправляется искать сына — но не находит его на прежнем месте. «О мой Бодхисатва, — говорит царь в слезах, — с детства обиходив милосердию, вещающий мудрые слова! Я тебя не понял. Куда ты скрылся с места, где тебя покинули?» В это время из соседней пещеры послышался громкий плач; бросившись туда, Гандхарва увидел, как восемь князей змеиных демонов, подойдя к дитяти, накрыв его покрывалом из цветов лотоса, дали ему

сосать мед, пали пред ним на колена и, поднося ко лбу сложенные ладони и головой дотрагиваясь до земли, преклонялись пред ним. При приближении царя они исчезли. Царь берет ребенка и возлагает себе на голову. «Сын мой, милосердый Бодхисатва: ведь я твой отец», — говорит он, кается в своих проступках и превратных мыслях, и дает своему сыну имя великого, могучего Викрамадитьи.

«Царь Арджи-Борджи, — говорит в заключение деревянная фигура, — таково было величие и святость Викрамадитьи, который уже в детстве изрекал мудрые речи, которому отец его принес поклонение. Если ты считаешь себя ему равным, тогда воссядь на этот трон; коли нет, то возвратись вспять».

Когда в другой раз Арджи-Борджи изъявляет желание вступить на трон, другая деревянная фигура останавливает его повестью о Викрамадитье, биография которого продолжается, таким образом, в последовательных рассказах. Однажды, когда царь Гандхарва отправился на битву с полчищем демонов-шимнусов, он оставил свое собственное тело поблизости одной статуи Будды. Его младшая супруга, из простого звания, видела, как удалился он в образе духа; желая, чтобы он навсегда остался таким же лучезарным, она сжигает его тело на костре из сандалового дерева. В эту самую минуту сам Гандхарва является в воздухе, прощается со своим народом, с женой и детьми и своим любезным телом и возвещает, что по прошествии 7 дней явится полчище шимнусов, найдет железный град и все истребит. Он советует всем удалиться заранее и затем исчезает в нирване<sup>69</sup>.

Удзыскулэнту спешит последовать совету покойного царя вместе с юным Викрамадитьей и пятью служанками. По дороге на родину одна из них, съевшая остатки кушанья, которое лама дал царице, разрешается от бремени, хотя она

не имела связи с мужчиной. Чтобы не затруднять путешествие, новорожденное дитя оставлено в волчьей берлоге. Между тем беглецы достигают резиденции короля Кучун-Чадакчи (*Kütschün-Tschidaktschi*), где они радушно приняты.

Здесь подрастает молодой Викрамадитья, научаясь мудрости у мудрецов, волшебству у волшебников, воровству у воров, уменью лгать у лжецов и у купцов — торговле.

В то время как они там находились, купцы, возвращавшиеся с промысла, нашли оставленного ребенка, игравшего с волчатами. Они взяли его с собою, несмотря на то что он сопротивлялся, называя себя волчонком, и дали ему название Шалу (*Schalu*). Ночью, когда они расположились на ночлег у рукава реки, подошли волки и начали выть. «Шалу, что говорят волки?» — спрашивают его купцы. «Эти волки мои родители, — отвечает Шалу; — они говорят: пять либо шесть женщин шли по дороге и оставили тебя новорожденного; мы вскормили тебя и вырастили, ты же, не помня благодеяния, братаешься с людьми! В эту ночь будет дождь, река сильно разольется, и купцы будут искать безопасного убежища. При этом случае постарайся от них уйти. Знай также, что вблизи за вами наблюдает вор». Этот вор был Викрамадитья, стороживший купцов. Когда он услышал, как Шалу передавал им речи волков, он подумал: «Этот знаток волчьего языка, должно быть, необыкновенный человек. Что будет дождь — это, быть может, и ложь; но каким образом мог он узнать, что я нахожусь здесь на стороже?» С этими словами он удалился, обещая себе всю ночь наблюдать за Шалу. Дождь действительно пошел, и река вышла из берегов; предостереженные купцы богато одарили Шалу.

На следующую ночь новая стоянка на реке, и опять подошли волки. Они снова предупреждают Шалу о стерегущем их воре Викрамадитье, говорят, что по реке поплывет человеческий труп, в его правом бедре камень *Чинтамани*:

кто им овладеет, будет царствовать над четырьмя частями света. На этот раз Викрамадитья пользуется советом, перехватывает труп повыше течения и вырезает у него талисман. Тут он решил овладеть во что бы то ни стало мальчиком Шалу. Набрав полотен и шерстяных тканей, которые по краям отметил надписями, он является с ними к купцам; начинается торг, Викрамадитья нарочно затевает ссору и удаляется разгневанный, незаметно оставив свой товар в палатках купцов. Царю Кучун-Чадакчи он жалуется, что товар у него взяли насильно; при обыске его действительно находят благодаря сделанным на нем меткам; и купцы поплатились бы головою, если б Викрамадитья не помирился на том, чтоб они уступили ему мальчика Шалу. Дома происхождение Шалу тотчас же разъясняется: в знак того, что он действительно сын царицыной служанки, у его матери показывается молоко, а сам он становится красивым.

Однажды Викрамадитья возговорил к своей матери: «Матушка, живите спокойно, я же отправлюсь в сопровождении моего Шалу посмотреть на город, где царствовал мой отец». На месте он узнает, что по смерти Гандхарвы и бегстве его подданных, царь Галиша (*Galischa*) явился было, чтобы занять оставленную резиденцию, но шимнусы успели его предупредить: они дали ему прийти, но потом полонили его и каждый день требуют себе вместо дани 100 человек, с благородным человеком во главе. Войдя в город, Викрамадитья видит старушку, которая убивалась, лежа ничком на земле, царапая себе лицо, вырывая волосы и жуя золу; она рассказывает путникам, что уже потеряла одного сына, и теперь у нее берут последнего. Викрамадитья берется заменить его; если бы его съели, Шалу останется у нее на место сына. Это намерение заявляет он позднее и самому царю, и царь соглашается. Войдя в резиденцию во главе 100 человек, обреченных на жертву, он проникает в царский дворец и

садится на трон, покоящийся на львах. «Как совсем иначе было здесь, пока счастливо царил мой бедный отец!» — говорит он в слезах; «с тех пор как удалился он в горные области, мы познали тщету этого мира. Чтобы сказали прежде, если бы шимнусы пожрали 100 человек? Пойдите же, шимнусы, истреблю я ваше отродье!» 100 человек он отослал по домам, царю же велел передать такие слова: «Твоих шимнусов я укрошу; вели только приготовить мне 400 сосудов (100 бочек) с водкой (араком)». Все порученное исполнено. Когда явилось полчище шимнусов, они с великою жадностью напали на водку и перепились; пьяных Викрамадитья изрубил в куски. Услышав об этом, явился сам царь шимнусов и с обнаженным мечом напал на Викрамадитью. «Постой, — сказал ему тот, — наперед попробуй вот этого; если ты это осилишь, я буду твоим рабом; если нет — рабом быть тебе». Царь-шимнус все поглотил и упал опьяненный. Тогда Викрамадитья подумал: «Если я убью его в бою, славы будет больше, чем когда скажут, что я убил его хитростью». Оттого он дал ему отрезвиться и лишь тогда вступил с ним в борьбу: рассечет его надвое — явятся два бойца, их рассечет — явятся четыре, а затем и восемь\*. Тогда он сам обратился в восемь львов, которые со страшным ревом растерзали неприятелей. При этом обрушались горы и становились равнинами, расседались равнины и из них изливалась вода; весь народ царя Галиша лежал без чувств. Но царь шимнусов побежден; Викрамадитья совершает курение, успокаивает землю и ободряет народ. Горе обратилось в радость.

---

\* Сл. былину, пересказанную в первый раз у Шевырева, о том как перевелись на Руси богатыри, и Radloff, «Proben der Volkslitterature». О. Миллер («Илья Муромец») сравнивает бой Геракла с Лернейской гидрой и греческую сказку.

И этот рассказ кончается вопросом, может ли Арджи-Борджи сравнить себя с Викрамадितьей и если может, пусть садится на трон.

Следующее затем покушение на царя вызывает сряду четыре рассказа, из которых 3-й и 4-й вставлены во 2-й по приему, довольно обычному в восточных сказочных сборниках. Сообщаем вкратце их содержание.

По смерти одного царя, не оставившего наследников, выбрали юношу из народа и поставили его царем — но избранный умер в следующую же ночь; так было и со всеми другими. Народ в горе; Викрамадितья решается помочь ему. Явившись в образе нищего и в сопровождении Шалу, он видит старика и старуху в слезах, убиравших трон для прекрасного юноши — это был их единственный сын, на которого выпал в тот день жребий — быть царем. Викрамадитья и Шалу предлагают вдвоем занять его место. Получив согласие, Викрамадитья подверг это дело точному обследованию и нашел, что у прежних царей было обыкновение приносить каждую ночь таинственную жертву небесным богам, точно так же как духам — властителям земли и воды; следовавшие за ними цари пренебрегли этим обычаем, и потому духи их умерщвляли. Викрамадитья приносит жертву; на следующий день народ, собравшийся на похороны, находит его и его спутника в живых и провозглашает Викрамадитью царем.

Второй рассказ составляет, как мы сказали, рамку для 3-го и 4-го. Один из чиновников Викрамадитьи, изгнанный за свои притеснения, дает обет поститься каждый месяц в течение трех праздничных дней. Однажды, когда он постился, оказалось, что все его припасы вышли. Перед тем он слепил потехи ради из хлебных крох и сала четыре жертвенные свечки и утвердил их на камне, который изображал алтарь. Побуждаемый голодом, он протянул руку к одной из этих

свечек, с желанием съесть ее, но она ускользнула от него, спрятавшись за другими; он к ним — то же явление; наконец, весь алтарь снялся с места и понесся по направлению к пещере, где и скрылся. Когда министр пытается следом за ним туда проникнуть, два каменных барана, стоявшие над входом, проговорили к нему: «Ты видишь здесь дурное предзнаменование, оттого не иди дальше. В этом гроте сидит Дакини<sup>70</sup> (Дагини) *Tegrijin Naran* («Божественное солнце»), погруженная в глубокое молчание; кто дважды заставит ее заговорить, тому достанется счастливая доля — овладеть ею. Если ты пришел сюда с этим намерением, то лучше оставь его: 500 царевичей приходили сюда, и никому не удалось выманить у нее ни слова, и все они томятся, заключенные в этой пещере». При этих словах бараны подняли его на рога и швырнули на воздух. Долго летел он, пока не попал прямо на колени священного царя Викрамадитьи. «Как очутился ты здесь, преступный?» — спрашивает его царь, и в ответ министр сообщает ему все, что слышал о Наран-Дакини. Викрамадитье самому хочется поискать приключений: вместе с Шалу и тремя мудрыми министрами он идет к пещере. Завладев тотчас же каменными баранами, он обращается к своим спутникам с такою речью: «Войдите все четверо, и один пусть обратится в четки Наран-Дакини, другие в ее алтарь, жертвенную кружку и светильник; я приду после и начну рассказывать старую сказку — а вы дайте ей совсем превратное толкование». Последнее — с целью вызвать Наран-Дакини на разговор. Вначале Викрамадитья рассказывает о девушке, которую один пастух сделал из дерева, другой покрасил, третий сообщил ей характеристические признаки, четвертый одушевил — так что она очутилась перед ними писаной красавицей. За обладание ею начинают спорить четыре пастуха; кому из них должна она достаться по праву? Таким вопросом заключает Викрама-

диться свой рассказ. Когда Наран-Дакини молчит по обыкновению, за нее отвечают алтарь и четки: она должна достаться тому, кто первый сделал ее из дерева. При этих словах Наран-Дакини бросила косвенный взгляд на свой алтарь и четки и сказала так: «Живое существо, как я, не осмелилось отвечать, не то что вы, безжизненные предметы; неудивительно, что вы дали неправильный ответ». Исправляя его, она приравнивает того, кто сделал девушку из дерева — к отцу; кто окрасил ее — к матери; кто дал ей характеристические знаки — к ламе; кто дал ей жизнь — к мужу. Ему она и должна принадлежать\*.

Так в первый раз нарушено молчание Наран-Дакини. Надо заставить ее заговорить еще раз; опять рассказывает Викрамадитья. Однажды муж и жена проезжали у подножия скалы, с которой раздавался такой приятный, мелодичный голос, что лошади остановились, а жена подумала: «Хорошо бы мне быть замужем за человеком, у которого такой приятный голос». Когда оба проезжали мимо колодца, жена попросила мужа достать ей воды и столкнула его в воду, чтобы избавиться от него. Возвратившись потом по следам прельстившего ее голоса, она находит человека, покрытого ранами и нарывами; его голос, отражаясь от утеса, производил именно то приятное впечатление, которое навело жену на преступные мысли. Это открытие ее поразило; она увидела в нем возмездие за свой проступок и, взвалив больного на плечи, принялась носить его, пока не измучилась и не умерла под ношей. «Что эта женщина — хорошая или дурная?» — спрашивает под конец Викрамадитья. Светильник решает в первом смысле, но Наран-Дакини его поправляет;

---

\* Юльг приводит литературу этой сказки, разобранной довольно подробно в моей книге «Вилла Альберти». Сл. Benfey, «Pantschatantra».



таким образом, она во второй раз нарушает молчание. Викрамадитья уводит ее по уговору, освободив наперед 500 заключенных царевичей, и царит счастливо с новой супругой.

Этот ряд вставленных друг в друга рассказов кончается, как и прежде, обычным увещанием рассказчицы.

Мы переходим теперь к последнему двойному рассказу, которым заключается дошедшая до нас редакция «Арджи-Борджи». Мотивируется он таким образом, что царь приказывает главной из своих жен — а их было 71 — преклониться перед престолом и таким образом получить освящение. Но и ее останавливает одна из деревянных фигур: супруга высокосвященного царя Викрамадитьи, Цицэн-Буджэкчи (*Tsetsen-Büdschiktschi*), никогда не питала, помимо своего мужа, несправедливых мыслей. «Если ты такова как она, то приступи и прими освящение, если нет, то оставь свое намерение». — Затем она рассказывает повесть о 71-м попугае, где дело идет о каком-то неизвестном царе и его супруге и ничего о Викрамадитье и его жене. Можно думать, что первоначально действующими лицами были именно они, и следует объяснить естественную забывчивость сказания, что они не названы. Или, может быть, этот рассказ не принадлежал к первоначальной канве «Викрамачаритры»?\*

Однажды заболела супруга одного царя, рассказывает фигура, и врачи не были в состоянии излечить ее. Заметив, что она стала поправляться после того, как поела птичьего мозга, царь положил взимать со своих подданных подать именно этим продуктом и, призвав к себе птицелова, приказал ему под страхом наказания достать ему птичьих мозгов в

---

\* Что следующий затем рассказ о 71-м попугае относится к кругу «*Сukasaptati*» (64-й рассказ), замечено уже Бенфеем и Юльгом. Сл. также персидский «Тути-наме» и добавочный рассказ в некоторых рукописях «Панчатантры».

количестве 71. Птицелов расставляет сети на дереве, где водилось соответствующее число попугаев, затем на скале, куда переселились попугаи по совету своего мудрого товарища. Несмотря на это, они все же попались, потому что пренебрегли последним советом мудрого попугая — еще раз переместить место. Умная птица находит средство помочь и в этой беде; пойманные в сети попугаи должны представиться мертвыми; найдя их в этом положении, птицелов начнет бросать их со скалы счетом; как насчитает он 71, тогда пусть все поднимутся и улетят. Так и случилось: уже все птицы были сброшены, и в руках охотника оставался один мудрый попугай, как падение бруска всполохнуло других, лежавших на земле без движения, и они улетели. Один мудрый попугай остался в неволе; в досаде, охотник хочет убить его, но по уговорам пойманной птицы продает ее за 100 ланов (унций) серебра. Новый хозяин до того полюбил попугая, что во всем с ним советовался и, удаляясь из дому на расстояние 71-го дня пути, поручает ему смотреть за женою, чтобы она не спускала его добра своим любовникам. Когда муж уехал и жена готовится уйти на любовное свидание, попугай останавливает ее рассказом о царе Цокту-Илагуксэне (*Tsoktu Ilagukssan*) и дочери его Наран-Герель («Солнечное сияние»). Кто только смотрел на Наран, тому выкалывали глаза, кто входил в ее покои, тому перебивали ноги, — таков был жестокий указ царя. Когда однажды она отправляется на прогулку со своими подругами, все лавки отперты, товары выставлены напоказ, скот гуляет на свободе, но мужчинам и женщинам строго наказано окна и двери держать на запоре и самим не показываться. Несмотря на это предостережение, ее все же успевает увидеть с чердака своего дома министр Саран (*Saran* — месяц), но и царица его увидела и делает ему знаки, которые жена его истолковывает ему в том смысле, что царица назначает ему свидание, неподалеку от дворца, в цветнике, обведенном

стеною, под деревом, что стоит особняком. Саран отправляется, и жена дает ему на дорогу драгоценный камень, потому что человеку всегда полезно иметь его при себе. Проникнув в сад, он садится у подножья дерева; вскоре явилась и царица и провела с ним ночь до восхода солнца, когда смотритель сада застает их и уводит обоих в тюрьму. Здесь царица убеждает одного из стражей принять в подарок драгоценный камень, данный Сарану его женою, — но с тем, чтобы тот пошел к жилищу Сарана, трижды ударил в дверь и трижды прошелся мимо нее. По этим признакам жена узнает, что муж ее в опасности, проникает в темницу под предлогом раздачи пищи узникам, отдает царице большую черную шляпу, бывшую на ней, отчего та получает возможность выйти из темницы незамеченной; сама же остается при муже. Между тем царь узнал о случившемся и велит привести перед себя виноватых; но Наран-Герель между ними не оказалось. Царь уже готов выдать Сарану головою смотрителя сада, но тот продолжает стоять на своем и требует, чтобы царица поклялась над ячменными зернами, что она в самом деле не была в саду. Царь соглашается на это и назначает во всеобщее сведение день, когда царица всенародно принесет клятву. Весть об этом доходит и до жены Сарана: она убеждает его вымазаться черной краской, полузакрыть один глаз, притвориться хромым и юродивым и в этом виде вмешаться в толпу, которая соберется на судилище, — авось царица тебя заметит». — Она действительно заметила его, никем другим не узнанного, и дает своей клятве такую форму, что она никогда не знала ни одного мужчины — кроме разве вот этого юродивого. Последнему, разумеется, никто не верит. Между тем она говорила только правду, почему зерна и не поднялись вверх, как случилось бы, если б обвиненный дал ложное показание. Вследствие этого царица и Саран оправданы, а смотритель сада выдан последнему головою.

Таково содержание монгольского сказочного сборника. Его индийское происхождение можно бы доказать из самого содержания рассказов, которое легко проследить до их конечного источника — если б мы наперед не знали, что «Арджи-Борджи» не что иное, как пересказ индийского памятника, проникшего к монголам вместе с буддизмом. Каким образом совершился этот переход — прямо ли с санскритского оригинала или при посредстве какой-нибудь тибетской редакции, — Бенфей не берется разрешить. Общее мотивирование рассказов и рамка, в которую они вставлены, — существенно одни и те же в монгольской и индийской редакциях, сообщенных Ротом и Гарсэ-де-Тасси; разница представляется прежде всего в числе рассказов, которых в «Арджи-Борджи» гораздо меньше. Это объясняется ближе всего неполным составом, в каком дошел до нас монгольский памятник; но, может быть, и тем, что индийский оригинал, в нем пересказанный, значительно разнился от дошедших до нас индийских редакций. Последнее соображение подтверждается еще следующим обстоятельством: рассказы «Арджи-Борджи» большей частью несходны с рассказами печатной «Викрамачаритры»; то, что в первом передается о молодости Викрамадитьи и еще многие другие подробности — в последних не встречается вовсе, и между тем рассказаны в одном индостанском, так называемом историческом, сочинении, заимствовавшем свои сведения о Викрамадитье из какой-то неизвестной редакции «Викрамачаритры». Ясно, что в этой искомой редакции найдут себе объяснение особенности монгольского «Арджи-Борджи» и индостанской истории. Таково предположение и Бенфея; но ничто также не мешает предположить эту редакцию очень древней; буддистский колорит, который Бенфей и Шифнер открывают в «Арджи-Борджи», может быть не более как дело позднейшего буддистского пересказчика,

кто бы он ни был; точно так же, как усилением брахманизма<sup>71</sup>, еще более поздним, объясняется сильная брахманская окраска в дошедшей до нас индийской редакции «Викрамачаритры». Такого рода построение кажется мне более вероятным, чем противоположная возможность, открываемая Бенфеем и поддерживаемая Шифнером: возможность специально буддистского происхождения повестей о Викрамадитье.

Как бы то ни было, если содержание «Арджи-Борджи» основывается на особой редакции индийского текста, которую следует предположить во многом отличной от дошедших до нас, едва ли возможно повторять за Бенфеем, что монгольский пересказчик позволил себе в обработке санскритского оригинала большие вольности. Чтобы говорить так утвердительно, надо бы иметь перед собою этот оригинал, или, по крайней мере, большее число таких отрывков из неизданных редакций индийской «Викрамачаритры», к которым можно бы с вероятностью привязать монгольский пересказ. Я разумею отрывки, сообщенные Вильфордом, Лассеном и другими. Я уже сказал, что санскритская и индостанская редакции, с которыми познакомили нас Рот и Гарсэн-де-Тасси, не могли служить непосредственной точкой отправления для рассказчика «Арджи-Борджи». Следующее изложение убедит в этом еще более. Я, разумеется, выбираю только те черты, которые на сколько-нибудь развивают и ведут далее легендарную историю Викрамадитьи; и, наоборот, выпускаю все несущественное, то есть почти все рассказы. Сильное влияние обновленного брахманизма сказилось на индийских редакциях «Викрамачаритры» множеством рассказов о подвижничестве, самоотвержении Викрамадитьи, о его милостях к брахманам. Все эти рассказы, очевидно, позднейшего происхождения, они обличают себя своей религиозной тенденциозностью и полнейшим отсут-

ствием сказочного содержания. К легендарной истории Викрамадитьи они не приносят ничего нового и потому не могут интересовать нас.

Общее мотивирование в санскритской редакции Рота и индустанской Гарсэн-де-Тасси то же, как и в «Арджи-Борджи»: везде рассказы привязаны к открытию трона Викрамадитьи царем Божей (*Bhoja, Bhoj*). Только санскритский пересказ начинается своеобразным введением о том, как этот трон достался Викрамадитье и о его последней борьбе с Саливаханой (*Zâlivâhana*), стоившей ему жизни. Это почти все, что передается существенного о судьбе главного героя. Вот это введение.

На вершине Кайласы<sup>72</sup> Парвати просит Шиву рассказать ей какую-нибудь повесть. Он рассказывает ей о подвижничестве Бартрихари. Бартрихари, царь Уджаини, получил в дар от одного брахмана плод, сообщающий бессмертие; но жизнь не имела бы для него цены, если б его супруга Анангасена умерла раньше его; оттого он и отдает ей плод, который от нее переходит к ее любимцу, от любимца к другой женщине — и так далее, пока царь не увидел его в руках одной служанки\*. Он подозревает жену в неверности и, оплакивая свою судьбу и непостоянство женщин, покидает свет, предоставляя престол Викрамадитье (*Vicramârka*).

Викрамадитья царит со славой. Когда аскетические подвиги Вишвамित्रы<sup>73</sup> начинают приводить в трепет самих богов, и, чтобы обольстить его, Индра устраивает небесный праздник, где Бхамбха и Урваши состязаются в пляске<sup>74</sup>, — Викрамадитья призван решить между ними вопрос о преимуществе. В награду за решение Индра дарит ему трон, украшенный драгоценными камнями и покоящийся на 32 женских фигурах, головы которых служили ступенями.

\* Сл. «Тысячу и одну ночь» и «Dsanglon».

Вскоре после того землетрясения и небесные знамения возвещают Викрамадитье рождение Саливаханы в Пратиштхане. Мудрецы объясняют, что эти явления знаменуют близкую смерть какого-то царя. Тогда Викрамадитья обращается к ним с такою речью: «О вы, ведающие все божественное! Однажды господь (Шива)<sup>75</sup>, довольный моим покаянием, сказал мне: царь, я к тебе благосклонен; попроси у меня какой-нибудь милости, кроме бессмертия. Я отвечал ему: я желал бы умереть от руки человека, который родится от двухлетней девочки\*. Кали обещает Викрамадитье, что он умрет лишь от руки ребенка, которого мать необыкновенно долго носила во чреве. Бог обещал мне это. Где бы такое дитя могло родиться?» Чтобы открыть это опасное дитя, царь посылает ветау, который находит в Пратиштхане мальчика и девочку, играющих перед домом горшечника. Один брахман говорит ему, что девочка — его дочь и что Шеша, князь змей<sup>76</sup>, породил от нее мальчика. При этом известии сам Викрамадитья отправляется в Пратиштхану, чтоб убить Саливахану, но, пораженный жезлом смерти, умирает.

Подробности этой борьбы с Саливаханой сообщаются далее в XXIV главе «Викрамачаритры», хотя по содержанию своему они непосредственно связаны с предыдущим рассказом. В городе Пурандапури, в стране Малава, жил богатый купец; созвав своих четырех сыновей, он сказал им: «Сыны мои, после моей смерти вам вместе не ужиться; оттого я заранее разделил имение: под четырьмя ножками моей постели закопаны ваши четыре доли; пусть каждый возьмет свою по старшинству». По смерти отца сыновья начинают рыть землю и находят четыре сосуда: в одном была земля, в другом — горсть соломы, в третьем — кости, в четвертом — уголья. Объяснения этой загадки наслед-

---

\* По: W. Taylor (в извлечении из «Ravi-pati-Guru-Murti»).

ники не нашли ни в Пратиштхане, ни в Уджаини, у царя Викрамадитьи; вернувшись позднее в Пратиштхану, они со столь же малым успехом излагают свое дело перед вельможами города. Тогда подошел к ним Саливахана, который все слышал из дома горшечника; он объясняет смысл загадочного наследства: земля в одном сосуде означает, что все земли отец оставил старшему сыну; солома означает, что весь хлеб принадлежит второму; кости — скот — третьему, уголья — деньги — младшему. Услышал о таком мудром решении Викрамадитья и пишет в Пратиштхану, чтобы прислали к нему разгадчика. Но Саливахана отказывается идти; если у Викрамадитьи до него дело, пусть придет к нему сам. Рассердился Викрамадитья, подходит с войском под Пратиштхану и шлет посла за Саливаханой. Тот обещает выйти к нему, не в одиночку, а с войском, и действительно выступает из города с войском слонов, всадников, пеших и боевых колесниц — все это он сделал из глины и потом оживил\*. Эта армия была уничтожена Викрамадитьей; но по просьбе Саливаханы Шеша наслал змей, от укушения которых все неприятельское войско падает мертвое. Между тем спасшийся в столицу Викрамадитья умиливает другого князя змей, Васуки<sup>77</sup>, и получает от него амброзию, чтобы оживить своих воинов; но подосланный Саливаханой брахман успевает вынудить у Викрамадитьи обещание — оказать ему всякую милость, какую он ни просит, — и просит у него амброзии. Викрамадитья не может отказаться от данного слова. О последовавшей затем смерти Викрамадитьи ничего не говорится в этой связи; но мы уже знаем из второй главы «Викрамачаритры», что он погибает в борьбе

---

\* В редакции, которой пользовался Тэйлор, царь змей дает Саливахане заговор (mantra<sup>78</sup>), который исполняет все его задания. Он и пользуется им для оживления глиняных фигур.



с Саливаханой\*. Убив Викрамадитью, Саливахана преследует его войско, но его собственная армия, сделанная из глины, рассыпается при переходе через Нармаду и исчезает в волнах реки. О Саливахане мы далее ничего не узнаем, кроме того, что впоследствии он сам исчезает, хотя и не узнаем, каким именно образом.

По смерти Викрамадитьи небесный голос велит зарыть его трон, который лишь много лет спустя найден царем Божей (*Bhoj*). Об этом рассказывается следующее: однажды, гуляя, царь увидел брахмана, который всякий раз, как входил на холм, поднимавшийся над его полем, обнаруживал великодушные чувства и предлагал царю от своих плодов; и, наоборот, сходя вниз, принимался жаловаться, что царь причиняет ему убыток. Божя подозревает во всем этом влияние какой-то сверхъестественной силы и, взойдя на холм, сам испытывает ее действие. Он покупает поле и находит под возвышенностью трон Викрамадитьи; но поднять его возможно лишь после того, как, по совету царского министра, совершено жертвоприношение и щедро одарены брахманы. По этому поводу между царем и министром завязывается разговор на тему, как счастлив царь, имеющий хорошего советника и умеющий пользоваться его советами. В пример министр рассказывает Боже о Нанде<sup>79</sup> и Сараданандану\*\*. Дальнейшие рассказы 32 статуй мотивируются, как и

---

\* Некоторые подробности находятся в редакции Тэйлора: победив войско Викрамадитьи, Саливахана отрубает ему самому голову с такой силой, что она полетела в Уджанин, где найдена и сожжена тайным образом. То же самое рассказывается и у Вильфорда с некоторыми новыми отличиями, достоверность которых еще предстоит проверить.

\*\* Тот же рассказ повторяется с значительными изменениями в «Kathasaritsagara» (прим. Рота).

в «Арджи-Борджи», желанием царя воссесть на престол; но к легендарной истории Викрамадитьи они не приносят ничего нового. Вообще из XXXIII глав сборника только в 3 можно заметить какое-то развитие действия, остальные наполнены набожными прикладами<sup>80</sup> и рассказами о смирении и подвижничестве героя. В целях будущего сравнения я укажу на некоторые из них: так, в 9-й главе рассказывается, как Викрамадитья убил ракшаса<sup>81</sup>, который каждую ночь посещал красавицу Нарамохини и умерщвлял всякого, кого находил в ее доме. В 11-й главе опять является ракшас: жители города Пала принуждены каждый день отдавать ему человека на съедение; Викрамадитья, движимый состраданием, предлагает себя на место жертвы, и этот поступок так трогает ракшаса, что он соглашается впредь воздержаться от подобной пищи. 28-я глава предлагает то же содержание, только место ракшаса заняла какая-то женская богиня.

Я перейду теперь к индоостанской редакции «Викрама-чаритры», или «*Singhaçan-battici*», пересказанной у Гарсэ-де-Тасси. И здесь мое извлечение определится теми же соображениями, как и предыдущее.

Рассказ начинается, как и в «Арджи-Борджи», открытием трона Викрамадитьи царем Божей (*Bhoj*). Для потехи и прогулок царя садовники развели кругом города Уджаини цветники со множеством самых разнообразных цветов; рядом с ними огородник насеял огурцов в своем поле. Когда они принялись и показались плоды, он вздумал устроить себе место, откуда бы ему удобнее было сторожить их. Среди поля он нашел небольшое пространство, где не росла никакая трава; он огородил его и построил на нем вышку. Когда вззошел он на вышку и глянул кругом, тотчас же принялся кричать: «Нет ли здесь человека, который пошел бы во дворец и привел бы ко мне царя Божу?» Всякий раз, как этот человек входил на возвышение, им овладевала гордость, и он произносил

подобные речи; но стоило ему сойти, и он возвращался в свое нормальное состояние. Четыре царских эмиссара, возвращаясь однажды ночью, слышали эти надменные речи и донесли о них царю; сам Божя хочет в них удостовериться и, спрятавшись вблизи, слышит, как, взойдя на свою платформу, огородник начинает держать такую речь: «Пусть тотчас же изгонят Раджа-Божу из его дворца, пусть убьют его и отнимут у него царство, которое мне принадлежит. Это будет доброе дело и умножит вашу славу». На царя эти слова наводят такой страх, что он вместе с эмиссарами спасается бегством. В эту ночь он не мог спать от волнения. На утро спрошенные им астрологи и пандиты<sup>82</sup> высказывают ему то мнение, что в указанном месте огорода, должно быть, зарыто какое-нибудь сокровище. Царь велит произвести работы, и напоказ выходит трон, украшенный по углам 32 фигурами, каждая с цветком лотоса в руках. Божя велит исправить его и, выбрав со своими пандитами благополучный час, думает воссесть на троне; но он едва занес ногу, как все 32 статуи принялись смеяться, так что всем было видно. Первым движением царя было разбить их; он обратился к ним с гневной речью; но ответы одной из них, Ратан-Манджари, и уговоры мудрого Бараруха успокаивают его — и начинается, как и в предыдущих редакциях, ряд рассказов о доблестях Викрамадитьи, которому, как оказывается, принадлежал когда-то трон. Рассказывает вначале фигура, по имени Ратан-Манджари, о роде-племени Викрамадитьи: о том, как он воцарился и добыл себе чудный трон. В городе Самсвайямбар царствовал Гандхарсаин, из касты брахманов. У него было четыре жены из четырех каст<sup>83</sup>: от брахманки у него был сын Брахманит, от кшатрии — три сына: Санк (*Sank, Sankh*), Бикрам (Викрамадитья) и Бхарат (*Bharat*); от жены из касты вайшья — сын Чандр-Ракха (*Chandr-Rakha*), от шудры — сын по имени Данвантар (*Dhanwantar*). Когда Санк

воцарился, пандиты объявили ему, что его враг родился, что Бикрам убьет его и завладеет царством. Эти слова возбудили только смех в Санке. Несколько дней спустя, когда пандиты наблюдали течение звезд, один из них сказал: «Я думаю, что Бикрам находится где-нибудь поблизости»; другой прибавил, что он в соседнем лесу; третий заметил: в этом лесу есть пруд, там он и пребывает со своим двором. Тогда поднялся один из пандитов и, войдя в лес, увидел, как на берегу пруда Бикрам совершал молитву, простираясь перед статуей Шивы, которую он сделал из земли. Извещенный пандитами, Санк на следующее утро сам тайно присутствует при этом зрелище и, когда Бикрам кончил молитву, глумится над ним, оскверняя изображение Шивы. Он решается известить Бикрама чарами и велит позвать его к себе; но Бикрам знал все науки: он избегает чар и ударом ножа сам убивает своего брата. Так воцарился Викрамадитья.

Следует рассказ о том, каким образом он приобрел чудесный трон. Однажды он заблудился на охоте, свита от него отстала, и он не знал, куда направить путь. Взобравшись на высокое дерево, он увидел вдали цветущий город: крыши домов блестели при лучах солнца, над ними носились стаи голубей и коршунов. Город этот раджа увидел в первый раз и не мог удержаться, чтобы не дать себе вслух обещания — завладеть им во чтобы то ни стало. Услышал это Лутабаран, министр царя, владельца того города, находившийся вблизи в образе ворона; негодуя на эти речи, он испустил испражнения в рот Бикрама. Это привело его в ярость; вернувшись домой, он тотчас же приказал схватить и принести к нему всех воронов, какие только попадутся. «Негодные, — сказал он им, — кто из вас осмелился осквернить меня? Если вы мне выдадите виновного, я отпущу вас; если нет — все вы погибнете». Вороны отвечали, что никто из них не повинен, — а взяты они все; если кто мог

спасти, так это Лутабаран, министр царя Бахубала: он — мудрый пандит и по своему желанию принимает образ вороны. Не он ли и провинился? По желанию Бикрама, два ворона отправляются за ним: «Если ты не придешь с нами, все мы погибнем», — говорят они ему, и Лутабаран соглашается идти, потому что не хочет обмануть надежды, которую они на него возлагали. Бикрам принимает его с почестями; Лутабаран сознается в своем проступке: «Когда я увидел, что ты предаешься гордости, я предался гневу, и тогда разум меня оставил». Затем он принимается рассказывать Бикраму о царе Бахубале: он исконный властитель этой страны. «Гандхарсаин был его министром; ты Бикрам — сын Гандхарсаина — кто в свете тебя не знает? Но пока раджа Бахубал не даст тебе помазания, царство твое будет непрочным: если бы кто знал это обстоятельство, ему стоило бы только восстать против тебя, и ты сравнился бы с перстью. Мой добрый совет тебе — отправиться к радже, под каким-нибудь предлогом, и оказать ему дружбу; получив от него помазание, ты будешь царствовать незыблемо».

Следуя совету Лутабарана, Бикрам отправляется вместе с ним на поклон к царю Бахубалу. Царь идет ему навстречу, сажает с собой на трон, расспрашивает о здоровье и отводит ему дворец на жительство. Когда по прошествии нескольких дней Бикрам обнаруживает желание возвратиться, Лутабаран советует ему попросить на прощание у царя Бахубала трон, который Махадева<sup>84</sup> дал Индре, а последний подарил Бахубалу. Свойство этого трона такое, что он дает сидящему на нем непобедимую власть над 7 островами и 9 областями. Множество драгоценных камней инкрустировано в нем, его украшают 32 фигуры, отлитые в форму, после того как им дали амброзии<sup>85</sup>, чтобы сделать их причастными к жизни. Этот-то трон получает Бикрам в подарок от царя Бахубала, который одаряет его бетелем и, помазав на царство, отпускает

домой. С той поры Бикрам царит непобедимо; подвластные народы благословляют его; неприятели боятся.

Дальнейшие рассказы фигур из жизни Бикрама отличаются тем же отсутствием содержания, какое характеризует вообще брахманические редакции: сказочный подвиг заменило набожное подвижничество. Я укажу только на повесть, которую на семнадцатый день рассказывает фигура Сатъявати. Однажды Бикрам восседал, подобно Индре, окруженный блестящим двором. «Раджа Индра, что в небе, знает все совершающееся на земле», — сказал он своим пандитам; «со своей стороны я хотел бы знать все, что делается под землею». И он отправляется навестить раджу Патала, властителя подземной области, Шешнага<sup>86</sup> (*Seschnag*), змея с тысячью головами. Духи, подвластные Бикраму, тотчас же переносят его туда. Дворец Шешнага горит золотом и драгоценными камнями, двери в гирляндах из лотоса, внутри царит счастье.

Свидание с Шешнагом и пребывание Бикрама в подземном царстве не представляют ничего характерного, или это характерное утратилось в разбираемой нами редакции, руководившейся иными целями — поучения. В самом деле, рассказ о посещении темного царства приводится здесь лишь с тем, чтобы выставить напоказ самоотвержение Бикрама: Шешнаг дает ему на прощание четыре чудодейственных рубина, которые могли исполнить все его желания; Бикрам отдает их брахману, просившему у него милостыни.

Мы рассмотрели вкратце содержание «Викрамачаритры» в трех редакциях, которые были нам доступны в более или менее цельном составе. Если б мы захотели извлечь отсюда главные черты легендарной истории Викрамадити, пришлось бы сознаться, что нам необходимо ограничиться почти что исключительно материалом «Арджи-Борджи» — так мало существенного, в смысле сказочной биографии, представляют индийские редакции, переполненные несказочными

элементами. Заключать отсюда к неиндийскому происхождению рассказов «Арджи-Борджи», мы не имеем права: если до нас не дошла в цельном виде та своеобразная редакция «Викрамачаритры», которая была прототипом монгольского сборника, то сохранились ее отрывки, отдельные рассказы, устные, либо заимствованные из неизданных рецензий «Викрамачаритры», вошедшие в хронику, идущие параллельно со сказочным содержанием «Арджи-Борджи»\*. Это ставит вне всякого сомнения вопрос о происхождении последнего и позволит нам воспользоваться им, равно как указанными отрывками санскритских редакций, чтобы из разбросанных данных воссоздать ту первоначальную, несложную канву, по которой позднейшие пересказы вывели разнообразнейшие легенды о жизни и деяниях Викрамадитьи. Главные черты представляются нам следующие:

---

\* Отрывки одной из потерянных редакций «Викрамачаритры» сохранились в книге голландца Авраама Рожера «*Gentilismus reserratus*» (1649 г.). Он был священником в Пальякатте, на коромандельском берегу, и своими сведениями о старой Индии одолжен короткому знакомству с брахманами. Его рассказ о семействе Викрамадитьи напоминает индостанскую редакцию у Гарсэн-де-Тасси — у брахмана Сандрагупти четыре жены из четырех каст: от брахманки у него сын Веррарутси (*Werraroutsi*); от кшатрии — Викрамарка (*Wicramaarca*); от вайшьи — Бетти (*Betti*), от шудры — Бартхрухерри (*Barthrouherri*). Бетти представляется особенно хитрым и мудрым, Викрамадитья с ним совещается. Есть также «Суд о наследстве», совершенно сказочного характера: это известный в сказочной литературе Европы спор о шапке-невидимке, скатерти-самобранке, сапогах-скороходах. Его решает Викрамадитья, а не Саливахана, как в санскритской редакции.

I. Чудесное рождение Викрамадитьи; он заброшен своим отцом. Мудрое истолкование, которое дает он в одном деле, побуждает отца взять мальчика к себе. К этим мудрым решениям, судам, которые вершит заброшенный мальчик, должны быть, по всему вероятию, отнесены и те суды, которые в введении к «Арджи-Борджи» решает мальчик-пастух; сидя на холме, где зарыт трон Викрамадитье\*. Он решает их не своей мудростью, так думает царь Божа, и это сомнение ведет его к раскрытию чудесного трона. Очень может быть, что в первоначальном рассказе, суды решал не мальчик-пастух, в индийских редакциях неловко замененный брахманом, но сам юный Викрамадитья. В редакции Рота подобный же суд приписывается Саливахане — к содержанию его мы еще вернемся; вообще, это один из распространенных в восточной литературе мотивов, не раз отражавшийся в пересказах Запада.

Отец Викрамадитьи зовется в «Арджи-Борджи» Гандхарвой (*Gandharva*), в индоостанской редакции — Гандхарсаин (*Gandarhsain*); и там, и здесь он представляется

---

\* В легендарных сказаниях о Викрамадитьи, вошедших в хронику индоостанских царей «*Mir Cher-i-Ali Afsos*», повод к открытию трона дает не брахман и не огородник, как в доступных нам индийских редакциях «Викрамачаритры», а мальчик. Раджа-Боджа встречает, охотясь, мальчиков, которые играя выбрали из себя царя, министра, начальника полиции; сидя на холме, мальчик-царь судил и рядил, не поднялся даже перед раджой, и в его присутствии (?) решил замечательно точно дело о похищенном рубине. Когда Раджа-Боджа потребовал к себе мальчика и он сошел с холма, он оказался совершенным ребенком и принялся плакать; снова взойдя на холм, он становится столь же умным и рассудительным, как и прежде.



царем, хотя, быть может, первоначально дело шло о действительном Гандхарве, мифическом существе<sup>87</sup>, и только в антропоморфическом пересказе «Арджи-Борджи» явился мотив о чудесном кушанье, от которого будто бы забеременела царица, на смену более древнего рассказа — о сверхъестественном происхождении Викрамадитьи. Это предположение подтверждается следующим отрывком из одной редакции «Викрамачаритры» («*Vikramôpâkhyâna*»), приводимой Вильфордом. В Гургараманадале жил в лесу, между реками Губрхрамати и Махи, риши<sup>88</sup> Тамралипта, дочь которого была замужем за царем Тамрасеной; у них было шесть сыновей и одна дочь по имени Маданарека. Двум служителям царя был в лесу голос невидимого существа, повелевавшего им возвестить своему господину, чтобы он отдал за него дочь — иначе ему придется раскаяться. Это был голос Гандхарвы, вследствие проклятия Индры родившегося в образе осла, в доме одного горшечника. В доказательство своего могущества, он в одну ночь обращает в медные стены города и домов. Царь отдает ему свою дочь; однажды ночью мать молодой подсмотрела за новобрачными и увидела Гандхарву в человеческом образе. Она поспешила отыскать оставленную им ослиную шкуру и сожгла ее. На следующий день Гандхарва хватился своей личины; не найдя ее, он явился к жене, объявил, что проклятие его кончилось, что он должен удалиться на небо, оставив ее и ее служанку беременными\*. Сама она родит сына, которого назовут Викра-

\* Сходный с этим рассказ должен был находиться в индийской редакции «Викрамачаритры», с которой сделан был персидский перевод, известный нам во французской передаче Лекалье. Луаслер-Делоншам, не приводя содержания рассказа, сближает его с повестью «Панчатантры» о сыне брахмана Пеузаагшап, уродившемся змеею; он женится

мадитьей, а сын служанки назовется Бартрихари. Так и случается: жена Гандхарвы, в горе по удалении мужа лишает себя жизни, взрезав себе живот и вынув оттуда ребенка; она поручает его жене огородника: пусть отнесет его в дальнее место, не то дед будет искать случая убить его. Последнее напоминает неприязненные отношения Гандхарвы к только что родившемуся Викрамадитье в рассказе «Арджи-Борджи», как вообще весь этот отрывок «Викрамачаритры» воспроизводит с некоторыми отменами начальные страницы монгольского сборника, иногда пополняя их, иногда объясняя. Так, например, нам становится понятным сожжение тела царя Гандхарвы, не совсем ясно мотивированное в рассказе «Арджи-Борджи»: первоначально говорилось, вероятно, не о сожжении тела, но об уничтожении волшебной личины. Существенно сходную редакцию представляет хроника индоостанских царей, переведенная Бертраном: точно так же заколдованный в ослиный образ, Гандхарва-Сена сватается за дочь царя, который здесь носит имя Раджа-Дхара; у него также два сына Викрамадитья (Вира-Викрамадитья) и Бхарти, рожденный от рабыни; и вообще все обстоятельства дела одни и те же; самоубийство жены Гандхарвы и неприязнь деда к внуку.

Викрамадитья и Бартрихари индийского рассказа соответствуют во всех чертах Викрамадитье и Шалу монгольской редакции, так что становится вероятным предположение, что о первых ходили те же рассказы, что и о вторых. Индоостанская хроника, которую мы только что приводили,

---

на дочери другого брахмана и становится красивым юношей, когда отец, подсмотревший его превращение, сжигает его змеиную личину. Сл. Benfey, «Pantschatantra» и примечания, где можно познакомиться с обширным циклом относящихся сюда восточных и европейских сказаний.

подтверждает это предположение относительно одного эпизода: она рассказывает о Вира-Викрамадитье, сопровождавшем гузератских купцов в качестве служителя. Они располагаются на ночлег на берегу одной реки; ночью раздаются вой шакалов; один из них говорит на своем языке, что человеческий труп пронесется по реке, у него в поясе четыре дорогих рубина, на руке перстень с бирюзой. «Кто вытащит труп и даст мне его на пожрание, получит власть над семью климатами». Это исполняет Викрамадитья. О Бартрихари в этой связи не говорится вовсе; зато я могу указать на индийскую легенду о сыне Викрамадитьи, очевидно, более позднюю, перенесшую на Викрамадитью, что в старых рассказах говорилось о Гандхарве, и на двух сыновей Викрамадитьи, что прежде приписывалось самому Викрамадитье и его брату, Шалу-Бартрихари. В легендарной литературе это один из обыкновенных приемов: содержание осталось то же, только его приурочение подвинулось на одну генеалогическую степень ниже. Вот самая легенда: Викрамадитья, сын Индры, рождается вследствие проклятия своего отца в образе осла в доме одного горшечника; через него он передает царю свое намерение — взять за себя его дочь\*. Условия те же: он должен обратить городские стены в медные, башни в серебряные, ворота сделать золотыми и собрать в одно место молоко из всей области. Все это исполняет горшечник по указаниям осла, за которого и выдают царевну; кроме того, он еще берет в жены дочь брахмана. По ночам он принимает человеческий образ сверхъестественной красоты, и когда царь сжигает его ослиную шкуру, срок его проклятия кончился, он возвращается на

---

\* См.: «Account of the Ruins of old Site of Mandavi in Kaepur and legend of Vikramaditja's son in Cutch». By Lieutenant W. Postans. Я цитирую по пересказу Лассена; «Indisclie Allerth».

небо, уещая своих жен бежать со всем своим добром, так как в городе будет скоро разрушение. На пути в Индостан дочь брахмана родила сына, которого она вынуждена была оставить в лесу, где его кормит самка шакала; затем обе женщины прибыли в один город, где дочь короля разрешилась от бремени сыном Врижи. Мальчика, оставленного в лесу, подобрала проезжие купцы и назвали его Шакни, то есть прорицателем, потому что он предупредил их о нападении служителей царя ближнего города. В этом городе они оставляют Шакни, который находит там свою мать и подбивает Врижи идти вместе с ним в Уджаини. Оба отправляются; придя к одной реке, Врижи видит, как по ней плывет мертвое тело, о чем Шакни уж предупредил его, и в руке мертвеца находит талисман, которым он овладевает.

Дальнейшее развитие рассказа пока нас не интересует; сообщенного довольно, чтобы напомнить всякому соответствующие черты из «Арджи-Борджи»: что там рассказывается о похождениях Викрамадитьи и его брата Шалу, новая индийская сага по очень естественной забывчивости перевела на сыновей Викрамадитьи, Врижи и Шакни, тогда как по аналогии «Арджи-Борджи» можно заключить, что те же самые рассказы ходили первоначально в Индии о самом Викрамадитье и брате его Бартрихари. Таков, по крайней мере, должен был быть рассказ той не найденной пока редакции санскритской «Викрамаচারитры», которая послужила непосредственным прототипом «Арджи-Борджи».

II. Борьба царя (отца, брата Викрамадитьи, самого Викрамадитьи) с демоном (*Schimnus-Mara-Vetala*<sup>89</sup>). Демон одолевает его и вступает во все его права (овладевает престолом, супругой царя; принимает его образ).— В новой борьбе побеждает, наоборот, Викрамадитья.

По монгольской редакции, отец Викрамадитьи — Гандхарва умирает в то время, как готовился отправиться на брань

с демонами — *Schimnus*. Шимнус — это буддийский *Mara*<sup>90</sup>, дьявол и олицетворение зла. Может быть, вначале рассказывалось, что Гандхарва погибает в борьбе с ними, либо удаляется перед их насилием. Демоны занимают его престол и столицу. Тогда является Викрамадитья, вступает в борьбу с полчищем врагов и побеждает их вожда. Сюда же должен быть отнесен и эпизодический рассказ «Арджи-Борджи» о том, как по смерти одного царя духи умерщвляли всякого, кого ни изберут на его место, причем Викрамадитья играет ту же роль освободителя. Мотив в обоих случаях один и тот же, и оба рассказа должны быть поставлены в связи. В 9-й и 12-й главах санскритской «Викрамачаритры» происхождения Викрамадитьи с ракшасами представляют то же содержание.

В индийских пересказах Викрамадитья наследует не отцу своему, а брату Бартрихари. По одним, он убивает его, по другим сам Бартрихари удаляется в горе по неверности жены своей Анангасены, оставив престол Викрамадитье. Так по редакции Рота. В другом списке «Викрамачаритры», которым пользовался Лассен, это удаление сопровождалось такими обстоятельствами: некий ветапа овладевает престолом (у Вильфорда целое полчище демонов) и убивает ночью всякого, кого министры выберут царем. Одному Викрамадитье удастся умиловить его обещанием каждодневной жертвы, после чего ветапа оставляет ему престол.

Такова, в сущности, и редакция индостанской хроники «*Mir Cher-i-Ali Afsos*». Жена Бартрихари (*Râdja Bhartri*) названа здесь Ситой<sup>91</sup> или Бангалой. Она научает мужа изгнать из царства брата Викрамадитью. Но и сам Бартрихари вскоре удаляется, когда любовные шашни его жены ему раскрылись. Тогда на беззащитную страну нападают демоны, во главе их дэв Притхупала<sup>92</sup>. Они причиняют людям бесконечные страдания. Притхупала поедает их без разбора. Несчастные добились от него наконец, чтобы он опреде-

лил меру своих требований: каждый день ему обрекали одного человека, возводили его на престол и повиновались ему как царю; ночью он становился добычей демона. Когда Викрамадитья является на сцену, жребий быть царем и жертвой выпал на сына горшечника. Викрамадитья вызывается заменить его, вступает в борьбу с насильником и не только смиряет, но и делает его к себе благосклонным, после чего демон покидает страну. Судя по хронике, мы имели полное право предположить внутреннюю связь между двумя эпизодами «Арджи-Борджи», на которые разбился первоначальный рассказ о борьбе с демонами.

Наконец, могла быть еще третья редакция этого сказания о борьбе с демоном, где главная роль была предоставлена Викрамадитье. Не Гандхарва и не Бартрихари уступали темной силе, а сам Викрамадитья, который в конце должен был явиться мстителем за самого себя. Такую редакцию позволяют предположить указания, сохранившиеся в некоторых памятниках исторического характера. Я имею в виду ту же индостанскую хронику, которая ссылается при этом на «Раджавали» и «Раджатарангини», истории кашмирских царей<sup>93</sup>. Правда, здесь эта редакция является не самостоятельно, не выключает другие, а выступает, как один из эпизодов борьбы Викрамадитьи с демонами, как ее последний эпизод, где герой погибает. Сколько можно судить по многочисленным легендам, которые далее мы привлечем к сравнению, первоначальная легенда не имела такого трагического исхода и получила его только в хронике, где, отнесенная к концу жизни Викрамадитьи, она представляла удобные мотивы для развязки. Первоначально могло рассказываться так, что Викрамадитья только временно уступил силе и обману, чтобы потом взять перевес. Но я спешу перейти к самому рассказу.

По коварному совету одного волшебника (Yogin)<sup>94</sup> Викрамадитья переселяет свою душу в тело одного умершего

юноши; этим пользуется волшебник, чтобы самому переселиться в тело царя и царствовать в его образе и под его именем. Этот двойник зовется Самудрапала, то есть морем хранимый: он притворяется святым человеком, творит чудеса и проповедует возрождение. Викрамадитья стар и ему хочется возвратиться к юности; Самудрапала советует ему войти в тело молодого человека, только что умершего. Викрамадитья делает это и в то же время Самудрапала совершает свое переселение в тело царя: под его видом он царствует самовластно 54 года, два месяца и двадцать дней.

Рассказ, подобный этому, встречается в персидской переделке «Викрамачаритры», известной во французском переводе: это показывает, что и в индийских редакциях «Викрамачаритры» известна была именно эта разновидность сказания. Что она знакома была монгольскому пересказчику «Арджи-Борджи» и находилась в его оригинале, я позволяю себе заключить из следующего обстоятельства: в введении к монгольскому сборнику мальчик-пастух судил и рядил, сидя на холме, где зарыт трон Викрамадитьи. Припомним содержание одного из этих судов: приходят двое юношей, совершенно сходные видом и ростом, выдают себя за одно лицо и претендуют на одну и ту же семью, достояние, на одну и ту же жену. Оказывается, что один из них был шимнус, принявший образ настоящего юноши. Выше я высказал предположение, что суды мальчика-царя должны быть возвращены легендарной истории молодого Викрамадитьи, что первоначально они приписывались ему. В суде, содержание которого мы передали снова, по всей вероятности, скрыты черты той же сказочной биографии: юноша — это Викрамадитья, шимнус, принявший его образ, отвечает йогину, Самудрапале, и т. п. Весь этот цикл сказаний покоится, по словам Бенфея, на индийском поверье, по которому чарами можно, по желанию, переселить свою душу в мертвое тело.

Так, в «Панчатантре» рассказывается о царе Мукунде, который держал при себе неотлучно горбатого мужа. Министр, приходивший к нему на тайное совещание, заставлял непременно и горбатого. Напрасно напоминал он царю мудрое изречение: «Что слышало шесть ушей, то не сохранится в тайне». Царь обыкновенно отвечал на это: «Совсем нет — если при том был горбатый». Один святой муж научает царя заговору, силой которого он мог переселяться душою в чужие тела. Вместе с царем научился ему и бывший при нем любимец. Однажды, когда оба были на охоте, они увидели в лесу мертвое тело брахмана; царь пробует над ним силу заговора, и горбатый улучшает время, чтобы войти в тело царя, покинутое его душою. Так царь очутился брахманом, а горбатый царем. За него он и принят, когда вернулся домой, а брахман пошел себе странствовать; все равно — дома его бы не признали, и никто не поверил бы ему, если он выдал себя за царя. Между тем несвязные речи мнимого царя-горбуна возбуждают в царице сомнения, которые она и сообщает старику-министру. Он придумал средство, как разыскать истину: начинает кормить странную братию, каждому умоем ноги и проговорит половину стиха: «Что слышат шесть ушей, не сохранится в тайне. Напротив, если при том был горбатый». — В числе прочих странников нашелся и бывший царь-брахман; на половину стиха, которую проговорил министр, он отвечал второй половиной: «Горбатый становится царем; царь — нищим и бродягой». Так они узнали друг друга; царица также посвящена в тайну, и все готовятся вывести на чистую воду самозванца. Однажды, когда мнимый царь пришел к царице, он нашел ее в слезах перед околевшим попугаем. «Неужели не найдется в городе чародея, который мог бы заставить попугая произнести хоть одно слово», — сказала она — и обманщик тотчас же готов показать свое искусство: переселяется в мертвую птицу,



а настоящий царь был уже наготове и мигом переносится в свое собственное тело. Попугай, разумеется, убит.

Рассказов, подобных этому, восточные и западные литературы представляют во множестве, и мне едва ли что удастся прибавить к превосходному библиографическому обзору Бенфея. Характеристическим моментом представляется обыкновенно тот, что душа переселяется в мертвое тело, оставив свое, которое в свою очередь иной кто-нибудь оживляет своею душою. Так в рассказе о Викрамадитье, в «Панчатантре», у Сомадевы, в турецком «Тути-наме», в «Сорока визирях» и целом ряде пересказов, принадлежащих Востоку или вышедших из него. Рядом с этой легко было развиться другой редакции, в связи с поверьем, что чарами можно принять по произволу образ и подобие другого человека. Бенфей называет эту редакцию новеллистической (*novellenartig*); вместо комедии ошибок и обмана мы получаем сказку о двойниках-менэхмах<sup>95</sup>. Сюда принадлежит, без сомнения, эпизод монгольского сборника, на который мы только что указали: о двух юношах, столь похожих друг на друга, что Арджи-Борджи не в состоянии рассудить между ними, кто прав, кто виноват. Тот же рассказ встречается и в «Шукасаптати» («*Çukasaptati*»)<sup>96</sup>, где кто-то получил от богини чудесную способность принимать образ другого человека, которою пользуется, чтобы присвоить себе собственность и жену другого. Турецкий «Тути-наме» воспроизводит тот же мотив в повести о юноше, который подражал Мансуру<sup>97</sup>. Подобная разновидность сказания должна была довольно рано проникнуть к евреям, где она привязалась к талмудическому образу царя Соломона. С этой редакцией нам еще предстоит познакомиться подробнее. От евреев она перешла в том же историческом приурочении в библейские легенды мусульман; от мусульман в Европу, где, начиная с легенды *Gesta Romanorum*<sup>98</sup>, она произвела целую

литературу пересказов и переделок. Последний акт перехода — через мусульман в Европу — Бенфей считает несомненным. Наше дальнейшее исследование, назначенное указать на возможность других путей перехода, должно, во всяком случае, предостеречь от всяких исключительных гипотез в разборе вопроса о странствующих сказаниях. Каждый вновь открывающийся факт не только может изменить частности гипотезы, но и в большинстве случаев потребует нового, самостоятельного разрешения. Каким образом, например, совместится с мусульманской теорией малороссийская сказка о гордом царе, которую, по нашему мнению, необходимо поставить в связи с разбираемым нами циклом? \* Вот содержание сказки. В некотором царстве, в некотором государстве, жил себе царь, да такой гордый, что не приведи Господи! Кто бы ему что ни посоветовал, что бы ни говорил — никого не послушает, а делает все, что только ему на думку спадет. Раз идет он в церковь. Слушает — поп читает святое письмо. Какое-то там слово ему не понравилось. После службы идет царь домой и велит попу привести. Приходит поп. «Как ты смел читать такое-то и такое место?» — «Как же не читать, говорит, когда написано?» — «Так что же, что написано? Этак будет написано незнамо что, так ты и то будешь читать? Чтob ты это место замазал — и больше читать не смей». — Поп начал было отказываться, но царь и слушать не хочет; дает ему три дня сроку: «А на четвертый день явись ко мне — и не сносить тебе головы на плечах». — Вот уж и третий день кончается, а поп и сам не знает, что делать? Заснул и видит во сне: стоит в головах

---

\* И. Рудченко. «Народные южнорусские сказки». Киев, 1869—1870 (пересказано в «Вестнике Европы», 1871). Русский пересказ (без развязки) у Афанасьева, «Народные русские легенды».

ангел и говорит: «Не бойся ничего: Бог меня послал на землю беронить тебя!»

На другой день утром собрался царь на охоту. Видит: олень выскочил из-за куста. Царь за ним, погнал коня — вот-вот догонит. Тут река на дороге. Олень в воду; царь одежду с себя, да сам в воду. Плавать умел хорошо, думал — догонит. А олень переплыл на берег, и царь разом с ним, да только хотел его за рога, — а оленя и не стало. (То был ангел.) Царь удивился, смотрит туда-сюда: где-то олень де-вался? Видит: на том берегу кто-то одевается в его одежду, садится на его коня и трогается. Царь думает, что то вор, а то был тот самый ангел. Принял он на себя обличье царя, догнал охотников и поехал с ними домой. Приехал. Никто и не догадывается, что то не царь, а ангел. Когда вечером приходит к нему поп, да и говорит: «Воля твоя, царь, голову мою снять; не пристану я на то, чтоб выкинуть и слово из святого письма!» А царь ему: «Ну, слава Богу, теперь я знаю, что в моем царстве есть такой поп, что твердо стоит за слово Божие. Делаю тебя наистаршим архиереем». Тот поблагодарил и пошел себе удивляясь, и все удивляются, что такое с царем случилось. Такой стал тихий да серьезный: по охотам не разъезжает, а все ходит да расспрашивает, где какая неправда; на все сам обращает внимание, везде суд справедливый делает.

А настоящий царь между тем остался в лесу, голый. Идет себе, ноги поискалечил, тело поисцарапал. Приходит на один кирпичный завод, на другой, на третий; люди смиловались над ним, накормили его, одели, но никто не признал его, и когда он стал называть себя царем, то прогнали его и даже поколотили. Под конец становой хватает его, как беспаспортного. В тюрьме, на расспросы старшого, он опять выдает себя за царя. Тут все порешили, что он сумасшедший, да и выгнали из тюрьмы: для чего попусту царский хлеб переводить. И пошел он плутать по белу свету.

Через три года выходит царский указ: чтобы на такой-то день все сходились к царю обедать, и богатые и убогие, и попы и мужики. Приходит и тот царь несчастный. Сам царь-ангел с министрами всем напитки и кушанья разносит, а тому царю несчастному вдвое против других накладывает и наливает; а как начали люди расходиться, он стал в воротах с мешком денег, всем дает по гривне, а тому царю несчастному дал три гривны.

Через три года царь снова делает обед, который сопровождается теми же обстоятельствами, как и прежний. На третий раз, опять через три года, когда люди наелись, напились и стали расходиться, — хотел себе идти и тот царь несчастный — но царь-ангел его остановил, повел его к себе во дворец, да и говорит: «Это тебе Бог присудил, чтобы ты девять лет искуплял свою гордость; а меня послал, чтоб я научил тебя, как царь должен любить людей. Ну, теперь ты, бедствующи да намаючись по свету, набрался немножко разуму, — то гляди, чтоб хорошо народом правил! С этого часу ты будешь снова царем, а я полечу к Богу на небо». Да говоря это, велел ему умыться да побриться — борода у него отросла, будто у пасечника, — да дал ему царскую одежду и говорит: «Иди теперь, — там в покоях сидит царская честная беседа, — иди туда, то там никто и не узнает, что ты тот самый, что нищим шатался. Пускай тебе Бог поможет во всем добром!» Да как сказал это ангел, то и не стало его, — только одежда осталась.

Кому знакомо содержание *Gesta Romanorum*, тот легко признает в малороссийской сказке поразительное сходство с легендой о гордом цесаре Иовиньяне, который был наказан тем, что лишился своего царства и наружного вида; он превратился в нищего и никто не узнавал в нем царя, образ которого принял его ангел-хранитель; только искреннее покаяние возвратило ему милость божью. Содержание,

очевидно, то же самое. *Gesta Romanorum*, как известно, были в средние века одним из распространенных сказочных сборников, который часто переводился, между прочим, на польский язык; с последнего он был переведен и на русский, уже во второй половине XVII века\*. Ничто не мешает предположить, что русский или даже польский литературный пересказ мог проникнуть в народ (сказка записана в Киевской губернии в Васильковском уезде), обставиться там подробностями русского быта и местных отношений и через два столетия вернуться к нам совершенно народной сказкой, в которой никогда бы и не признать ничего чужого, если бы наука не раскрыла нам, что лучшая мерка оригинальности — сравнение, распространенное на возможно большее количество фактов, похожих или только предполагающихся сходными. Разумеется, с переходом в народ легенда утратила благочестивый колорит, тот оттенок поучительности, который столь ясен в латинской легенде, где он даже развился в особый отдел, резюмирующий назидательный вывод рассказа, *moralisatio*. О покаянии царя не говорится ни слова, а на нем-то построено все окончание легенды; и, наоборот, развязка проведена особым сказочным путем, на который там не встречается намек. Я имею в виду пиры, на которые царь-ангел сзывает бедняков, причем необходимо является и царь-нищий. Развязка может быть совершенно случайная, то есть случайно подобранная к данному рассказу из многого множества возможных сказочных положений. Зачем только напо-

---

\* А. Пыпин. «Очерк литературной истории»: «приклад о гордом цесаре Евиняне и о его испадении». Другую литературную переделку того же сказания (встречающуюся в рукописи XVII и XVIII вв.) представляет «Повесть о царе Аггее и како пострада гордостию» у Афанасьева, «Народные русские легенды».

минает она нам так близко рассказанную нами повесть «Панчатантры» о превращенном царе, где также сзывается на кормление странная братия, что дает повод узнать царя? Уж не было ли у первого русского рассказчика какой-нибудь особой редакции *Gesta Romanorum*, где эта повесть могла быть передана с отменами, приближающими ее к восточным подлинникам? Может быть также, что о *Gesta Romanorum* не следует говорить в данном случае, а следует говорить о каком-нибудь другом источнике южнорусской сказки. Но тогда о мусульманской гипотезе не может быть и речи.

III. Беседы Викрамадитьи с загадочным существом, исполненным мудрости.

В более определенных чертах невозможно резюмировать этот эпизод, стоящий в легенде Викрамадитьи как-то отдельно от целого. Невозможно потому в особенности, что самый эпизод сохранился лишь в двух пересказах, монгольском и индостанском\*, и притом в столь разнообразных рецензиях, что общее между ними поневоле ограничивается лишь самыми широкими очертаниями. В «Арджи-Борджи» таким загадочным существом является Дакини (*Dakini*), в индостанском рассказе — царь Бахубал. Там и здесь роль посредника, открывающего Викрамадитье существование Дакини или Бахубала, играет провинившийся перед Викрамадитьей министр; там и здесь свидание последнего с таинственным совопросником кончается к общему удовольствию обоих.

Если бы мы хотели теперь же воспользоваться теми пересказами, которыми отразился этот эпизод легенды в преданиях евреев, эфиоплян, мусульман и позднее в литературах

---

\* Я говорю лишь об известных мне редакциях «Викрамачаритры»; переводы на языки бенгальский, *telougu* и *mahrat* недоступны<sup>99</sup>.

европейских народов, мы могли бы наполнить более существенными подробностями тощую канву, к которой свелся для нас разбираемый эпизод легенды, и, может быть, восстановить его первоначальное содержание. Но для этого необходимо было бы принять, как доказанную, связь между индийскими легендами о Викрамадитье и теми многочисленными рассказами других литератур, которые, воспроизводя то же содержание, прикрылись другими именами и обставлены иными историческими отношениями. Это доказательство я и думаю представить в следующих главах. Я остановлюсь прежде всего на сказаниях о Соломоне, на которого, как замечено мною выше, перенесено множество черт из легендарной истории Викрамадитьи. Ход исследования удобно определится тремя эпизодами, в которых резюмировалась для меня эта история: 1) детство Викрамадитьи и его суды; 2) борьба с демоном, и что от этого произошло; 3) беседа с мудрым совопросником.

Главные пути исторического перехода легенды с Востока на Запад определены заранее самым именем Соломона: главная посредствующая редакция предполагает влияние Библии. Более мелкие исторические отношения выяснятся, насколько это возможно, в самом ходе исследования.

## II

### ДЕТСТВО СОЛОМОНА В РУССКИХ СКАЗАНИЯХ. ЕГО СУДЫ В ЛЕГЕНДАХ ВОСТОКА И ЗАПАДА.

В одной русской повести о детстве Соломона рассказывается следующим образом\*: Соломон, сын Давида и Вирсавии, самой любимой из 30 жен царя\*\*. «И какъ будетъ

---

\* Повести о царе Соломоне у Тихонравова в «Летописях русской литературы и древностей»

\*\* (Соломон) «по древнему закону имел жен много, 30 цариц,

Соломонъ девяти недѣль, и нача глаголати отцу своему, царю Давиду отъ своей мудрости: «Великій государь мой батюшка, царь Давид Іесиевичъ! что есть сіе гаданіе мое? В нѣкоем градѣ бысть царь вельми славен зѣло, и бысть у него в полатѣ 30 птиц павлинов златоперыхъ: изъ тѣхъ павлиновъ по одной бралъ и съ ними потѣшался у себя въ полатѣ своей; изъ тѣхъ птиц едина птица зѣло царю полу-билась и мила, и, та птица златоперая пава не восхотѣ съ павлином совокупитися и потопталася съ невѣжливою мякиною птицею з гусемъ». Давид не понимаетъ этихъ загадочныхъ слов, значение которыхъ раскрывается изъ следующего эпизода: «И во единое время бысть дѣтищу Соломону въ полатѣ, спящу ему въ колыбели, и ту ночь прииде къ матери его, Вирсавіи царицѣ, посацкой человѣкъ, еврейнъ, и нача ея цаловати, глаголюще: «Госпоже, благородная царица Вирсавія! вельми ты мнѣ любя и мила, токмо боюсь сего царевича Соломона: не престае онъ мнѣ видѣться во (снѣ)». И рече ему царица Вирсавія: «Господине мой любезный! аще ты сего отрока сына моего боящегося и не хо-щещи со мною любовь творити, и азъ его сегоже часу погублю, дамъ ему отраву смертную». И какъ царица нача блудное дѣло съ тѣмъ мужикомъ творити, и царевичъ Соломонъ изъ колыбели выскочилъ вонъ и закричалъ великимъ гласомъ: «О насытый посацкій мужикъ! не по себѣ еси ты виноградъ щиплешь и садъ батюшкинъ царской крадешь и чужую ниву орешь и на краденой кобылѣ ѣздишь». Ска-завъ это, онъ побежалъ къ своему «сбережатому боярину» Ачки-лу, которому отданъ былъ на воспитание, легъ около него и неутешно плакалъ. «И вставъ царевичъ Соломонъ и поиде

---

70 наложницъ девицъ красныхъ». «И было у него семьсотъ женъ и триста наложницъ; и развратили жены его сердце его» (3 Цар. 11: 3).



ко отцу своему царю Давиду и поклонися ему и рече: «Отче мой, государь царь Давиде! что сіе бысть тому винограду, зѣло цвѣтущу всякими цвѣти различными? всѣ дерева цвѣтоша винограда того, а плода отъ нихъ никогда не было; въ томъ же садѣ бысть древо вельми украшено паче всѣхъ тѣхъ виноградныхъ деревь, и берегъ его царь вельми; и то древо принесе ему плодъ — едино червленно яблоко, и царь положи его на злато блюдо и зрит на него и тѣмъ себя утѣшалъ. И единымъ днемъ царь тѣшилсѣ 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 скоть козелъ и погрызе у винограда любимое древо и оскверни его слинами вопучими?» И рече царь Давидъ сыну своему Соломону: «Мудра вельми твоя рѣчь, сын мой Соломоне: вся ея разумѣю, токмо древа сего единого не могу разумѣти» И рече царевичъ Соломонъ: «Государь мой батюшка, Давидъ! се моя премудрость (рече), буду тебѣ толковати въ предыдущія лѣта возраста моего». И бысть Соломонъ возраста своего трехъ лѣтъ: играюще ему со отроки, боярскими дѣтьми, и нача изъ древа вѣски дѣлати и положи во единъ вѣсокъ на блюдѣ серебряномъ злато, а на другой вѣсокъ на блюдѣ, калъ песій..., и перетянулъ калъ тремя златники тяжеле злата. И спросила его мати его: «Почто, сын мой Соломон, тако твориши?» И рече ей царевичъ Соломонъ: «Азъ есть сіе тако творю: что на блюдѣ злато, то есть всякія жены разумъ таковъ легокъ, что худше и песія калу; у всякія жены власъ долгъ, а умъ коротокъ». И мати ему противъ тѣхъ рѣчей ничего не отповѣдала, только аки звѣрь лютый скрыхнула зубы своими и поиде ко царю въ полату».

Она решилась извести сына: поручила одному ближнему боярину разыскать подъ рукой мальчика, который бы видомъ

походил на Соломона; им она думает подменить царевича, а дядьке Соломона, Ачкилу, велит отвести ребенка к теплому морю, там заколоть его на берегу и тело бросить в море, а сердце испечь и принести ей. Только после «срамных угроз» со стороны царицы соглашается Ачкило исполнить поручение; со слезами на глазах сообщает он о нем Соломону, который успокаивает его. Вместе они идут к теплому морю; на пути Соломон указывает Ачкилу, как выйти из беды: пусть заколет пса и сердце его принесет матери — она и съест его, будто сыновнее; сам же он пойдет, куда глаза глядят, «в дальные незнаемые грады, веси, питатися Бога ради». Ачкило все исполнил как сказано\*.

А царевич Соломон, шествуя по берегу теплого моря, пришел в некую весь, где нашел старика крестьянина, молотившего

---

\* В калмыцкой поэме «*Goh-Tschikitu*» супруга хана, женский демон, принявший образ красивой девушки, хочет извести детей хана от первой жены; сына *Goh-Tschikitu* и дочь *Aerdäni Zäzäk*. Сказавшись больною, она говорит, что только сердце и легкие детей могут излечить ее. Отец соглашается; но дети два раза спасены от смерти служителями, которые обманывают мачеху, принося ей сердце и легкие собаки. Впоследствии *Goh-Tschikitu* возвращается из изгнания и убивает демона. — В соломоновой саге это употребление в пищу части какого-нибудь животного — несомненно древняя черта. В латинском диалоге Соломона и Маркольфа она также встречается, только в другом применении; между тем найден и мальчик, точь-в-точь похожий на Соломона, сын городского кузнеца Флиады; его-то Вирсавия и выдает за своего сына; но так как он не был так мудр, как Соломон, и Давиду это могло показаться за диво, царица велит сказать ему, что сын его милый «немоществуетъ зѣло люто нѣчто во умѣ своемъ мудромъ, истуши ума и бысть безгласенъ»

на гумне со своими тремя сыновьями. Здесь он поселился и тотчас же выказывает свою мудрость, творит свой первый суд. Крестьянин думает разделить свое имение между сыновьями. «Чада моя возлюбленная! азъ есть старъ, и мати ваша при смерти лежаше; и азъ житіе свое вамъ хочу раздѣлити, чтобы по смерти моей межъ вами злобы не было... Послушайте мене и моихъ словесъ. Аще кто повѣдаетъ мнѣ злату и сребру цѣну, отъ чего сотворено и чемъ сіѣ взято, тому злато и сребро; а который мнѣ отвѣщаетъ о конехъ, который конь всѣхъ честиѣе и которая скотина челоуѣка богатѣетъ и еще скажитъ мнѣ: съ которою скотиною челоуѣкъ говоритъ и въ которой скотинѣ челоуѣкъ опочиваетъ: — тому и скотина вся; и еще кто отповѣдаетъ мнѣ: сколько въ которомъ хлѣбъ зеренъ, тому и хлѣбъ весь». — Когда дети не могутъ ответить на вопросы отца, Соломон помогаетъ им, под условіем, чтобъ они назвали его старшим братомъ. Онъ велитъ имъ прежде всего кинуть жребій, по которому большому сыну достался хлебъ, среднему — золото и серебро, меньшему — кони и скотина. Затемъ онъ толкуетъ порядку загадки старика. «Злато сотворено отъ царскихъ очей: всему богатству царь злато украшеніе, всякаго челоуѣка честь; а сребро отъ неправды и мзда есть: единого человека богатитъ, а другаго разоряетъ; сіе есть, — разбой и татьбу подымаетъ, тѣло веселитъ, а душу его во адъ сводитъ, въ муку вѣчную». — «Челоуѣкъ говоритъ со скотомъ с конемъ, онъ какъ ржетъ; возникъ всяко число работаетъ на немъ или ино что творитъ, а покоряются кони коню ослятъ, что онъ всѣмъ конямъ глава. А въ скотину челоуѣкъ живъ входитъ и паки исходитъ, то есть скотъ овенъ; сего люде всякаго заколаютъ, а мясо снѣдаютъ, а въ кожу весь облачается и главу, и руцѣ и нозѣ; потомъ челоуѣкъ въ нея входитъ и паки исходитъ, когда на опочивъ разоблачится; потомъ челоуѣкъ опочиваетъ на ско-

тинѣ: крылатыхъ гусей челоѡцы убиваютъ, мясо снѣдаютъ, а перія употребляютъ, — перины дѣлаютъ и на нихъ опочиваютъ». — «Счетъ хлебу твоему у челоѡека зубы во рту: сколько челоѡекъ зубами откуситъ хлеба, — сколько было зеренъ в куске, по стольку и пожуетъ: много укуситъ, много и жуетъ, только безъ хлеба ниже».

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

«И началъ царевичъ Соломонъ суды творити: собравъ крестьянскихъ дѣтей множество отроковъ, а самъ царемъ у нихъ бысть; а иныхъ дѣтей воеводами поставляюще, а иныхъ в судіи; а иныхъ служивыми людьми постави и служебники. И потомъ возгради себѣ градъ въ древесѣхъ плетеныхъ вельми мудро; и посылаше тоя веси жители многія и начальники и поместники; и узрѣвши людіе Соломонову мудрость... и начаша къ нему приводити дѣтей своихъ въ наученіе витежскому дѣлу, и собращася къ нему всякихъ дѣтей многое множество».

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

Между темъ Давидъ начинаетъ подозревать, что мальчикъ, котораго выдаютъ ему за Соломона, не сынъ его, и застращенный имъ Ачкило раскрываетъ ему все дело. Тогда онъ посылаетъ

Ачкилу отыскать царевича, «и съ нимъ златую корету, отъ самага царя, искуснаго злата. И рече ему: «Аще который челоѣкъ пастухъ въ замори, и сей да сядеть въ сію мою карету и прїѣдет ко мнѣ; аще ли не сыщется сего, то скорою смертію умреші». — Долго искал Ачкило; однажды прилучилось ему ехать мимо той самой веси, где жил царевичъ Соломонъ. «И видѣ посоль пастуха млада, пасуща и невѣжливо творяща противъ посла: самъ хлѣбъ ясть, и сяде к..ъ пущати, испустивши к..ъ, начавши бити. Ему ж послу зрящу на него, и не позна его. Царевичъ ж Соломонъ узна боярина своего Ачкилу и смутися сердцемъ своимъ зѣло; и рече посоль к царевичу Соломону: «Почто ты, пастухъ, невежливо творишь, увидя насъ, такихъ честныхъ людей?» И рече ему царевичъ Соломонъ: «не тотъ невѣжа, кто тако творить; тотъ невѣжа, кто насъ тако осуждаетъ... Не азъ сіе сотворилъ, но Богъ создалъ тако перваго челоѣка Адама, и по Адамъ мы такожъ творимъ; то есть, и азъ творю не худо, но доброе: новаго прибавилъ, а старицы изъ себя убавилъ. А съ недруги своими управляюся». И тутъ посоль подивися мудрому его отвѣту и показа ему посоль корету златокованную, вопросы о царстѣй коретѣ: «что цѣна ей?» Онъ же, вынувъ изъ пазухи хлѣбъ, и рече имъ: «Господа мои, царскія бояра! Скажите царю своему Давиду: коретѣ его цѣны нѣсть, потому что корета сія не искусна; а сему укругу хлѣба всего паче тысящъ злата и сребра: аще въ его царствѣ злата и сребра не будетъ, да хлѣба много будетъ, живы будет во вѣки: аще сего хлѣба не будетъ, то живъ челоѣкъ не будетъ».

Ачкило удаляется, не признавъ Соломона. Царю он говорит, что царевича ему не удалось найти: «токмо въ нѣкоей вѣси млада дѣтище пасеть кони и скотину и сказа намъ такія мудрыя словеса». Он передает их Давиду. «И радостенъ бысть царь Давидъ вельми: “воистинну сынъ мой

есть царевичъ Соломонъ! почто вы его не взяли?"» И он снова снаряжаетъ техъ же пословъ, чтобы они привели къ нему, во что бы то ни стало, пастуха Соломона.

«И какъ прѣхавши въ ту весъ, ко царевичу Соломону, а ему пасущу кони и скотину. И сотворишу царевичу Соломону въ лозіяхъ сплетенъ градъ, башни сдѣланы и поставлены пушки во вратѣхъ деревяны, и по стѣнамъ такожде пушки деревяныя и бердыши деревяныя и копія все деревяное; и самъ сидитъ. во градѣ, аки царь. И бысть у него судебный престолъ, и сяде на него и взя жезлъ въ руку свою. Послы жъ подѣхаша тайно подѣ градъ, восхотѣша мудрости его Соломоновой видѣти».

Они присутствуютъ на его второмъ суде, о которомъ рассказывается следующее: «И бысть божіимъ повелѣніемъ, учинися въ тоже время во стадѣ его: восхотѣ конь поняти себѣ кобылицу и поялся съ нею и приживе жребя; и еще кобылицѣ посящей во чревѣ жребя, и прискочи иный жеребецъ и отня у того жеребца кобылицу и нача съ нею жити. И прискочи той жеребецъ во градъ къ царевичу Соломону, который прежде съ кобылицею поялся, и паде предѣ царевичемъ Соломономъ на колѣни своя, вельми ржуша. Царевичъ Соломонъ, аки человѣка его вопрошая, и жеребецъ ему со слезами отвѣща. Возставъ царевичъ Соломонъ и нача коней кликать по имени и жеребца сильнаго, и кобылицу. И прискакаша кони вси во градъ и стояша вси со страхомъ предѣ нимъ. Царевичъ же Соломонъ сяде на престолъ своемъ и нача судити ихъ, вопрошая ихъ аки человѣки праведно и разумно. И прежде жеребецъ противу его проржаху единъ по единому, и кобылица паде на погу свою, умильно ржуще, и потомъ вси кони громко закричаша и падоша вси предѣ нимъ на колѣни своя. И царевичъ Соломонъ возста, взя узду и нача жеребца сильнаго вознудати; онъ же, аки немощенъ, главу свою повѣсилъ и яко человѣкъ повинуюся

судіи своему. И привяза ешо къ столбу, во градѣ на то учинешному, и сяде на престолѣ своем, взя жезлъ свой, аки судія истинный. И посломъ же зрящимъ тайно и ужащающимся, а немогущимъ терпѣти царевича Соломона, и рече царевичъ Соломонъ конемъ: «Послушайте, кони, суда божія. Блуднику и прелюбодѣю судить Богъ: аще кто у жива мужа жену отъиметь, и тотъ достоинъ суду, а по суду казни градскія». И повелѣ, двумъ жеребцамъ съ одну сторону стати и еще двоимъ жеребцамъ съ другую сторону, и повелѣ бити немилостивно конямъ задними ногами. И начаша кони бити жеребца немилостивно задними ногами и прибиша его, что насилу дышуща, и потомъ простиша его. Жеребецъ ж едва возста отъ земли и падоша ему да колѣни своя вси кони и побѣгоша в поле».

Следующій суд — третій, которому послы были свидетелями, сходен по содержанию с предыдущим: «Тогда прииде корова ревуща зѣло ко царевичу Соломону, рыча: во стадѣ быкъ зѣло великъ и силенъ и совокупися съ нею и зачала отъ него теленка, и пришедъ той же быкъ восхотѣ съ нею еще пребыти; она же отбиваяся отъ него и не восхотѣ с нимъ во второй; и тотъ быкъ, ударя корову во бокъ, и вышибъ теля изъ коровы недоношенова времени». И его положено так же наказать, как жеребца на прошлом суде.

Послы не надивятся мудрым решениям, Ачкило даже «прискочи къ царевичу Соломону во градъ и поклонися ему до земли; и рече ему царевичъ: “Брате посолъ! не гораздо дѣлаешь, не посольски творишь: не вѣжливо во градъ входишь, аки к деревенскому мужику въ пустую избу. А у меня здѣсь градъ, а во граде; сидит судія воевода, а за то невѣжество неосмысленны люди въ борзѣ погибають. Аще бы ты посолъ отъ царя своего пришелъ ко граду, и ты бы гонца предъ себя прислалъ: подобаетъ послу, не доѣзжа за три поприща, гонца в градъ прислать, чтобъ царь града того

на стрѣтеніе к послу чиномъ воинскихъ людей изготавиль. Азъ есмь младъ во градѣ единый, токмо божіе повелѣніе створю и царскій чинъ исполняю». И посоль бояринъ Ачкило поклонися ему до земли: «Прости мя, господине! Виновенъ есть предъ тобою». И он подает ему грамоту от царя Давида: царь писал ему, как своему возлюбленному сыну, которого он потерял грехов своих великих ради; так открыл ему глас Божий; если он действительно сын его — пусть проявит свою мудрость. Давид посылает ему загадку: «что есть въ моемъ государствѣ среди моего града Іерусалима, стоитъ древо златолиственное; на томъ древѣ было яблоко, златомъ украшенно; а верхъ у того древа аки солнце сіяетъ; а по сучьямъ цвѣты и каменіе самоцвѣтное; кругомъ древа выросла пшеница бѣлая, а кругъ того града Іерусалима выросла рожь въ полѣ сильна? И ты о той моей повѣсти съ посломъ моимъ дай отвѣтъ». И рече царевичъ Соломонъ царевымъ посламъ: «Послушайте, послы, и скажите отвѣтъ мой царю Давиду. Во градѣ Іерусалимѣ стоитъ древо златолиственное: то есть, отъ града Іерусалима; а верхъ у него сіяетъ паче солнца, — то есть, самъ царь праведнымъ судомъ сіяетъ; а что у того древа подъ сучьемъ каменіе самоцвѣтное, то есть его бояра вѣрные; а что у коренія пшеница бѣлая, то есть градскіе жители; а что есть кругомъ града зернами посѣяна рожь сильна, — то есть православное христіанство. И скажите царю Давиду сію рѣчь отъ меня: что сынъ твой Соломонъ въ третіе лѣто будетъ предъ тобою и явится тебѣ въ тайнѣ; а сегодня азъ не ѣду къ нему».

Соломон действительно возвращается к отцу лишь позже, после приключений, которые открывают новый поворот в легенде, и потому должны быть рассмотрены особо. На один эпизод будет, впрочем, указано в конце этой главы. Позднее легенда рассказывает еще о двух судах Соломона, решенных им, когда он был уже дома; один из них (четвертый) —



известный из Библии суд о двух матерях и ребенке<sup>100</sup>; другой (пятый) — о женщине, корабельщиках и ветре. Мы разберем подробно содержание судов, которые приписываются Соломону; но прежде отдадим себе отчет в общем ходе той части легенды, с которой читатель только что познакомился. Она рассказывает о детстве Соломона, и почти то же, что мы слышали о детстве Викрамадитьи. Тот и другой покинуты своими родителями вскоре после рождения; один по подозрению отца, другой матери. Оба обречены на смерть и оба спасены тем, что Ачкило и министры в монгольской «Викрамачаритре» отказываются исполнить порученную им казнь. Очутившись в низменной доле, оба проявляют свою мудрость: Соломон-пастух собирает вокруг себя мальчиков, среди которых играет роль царя, творит суды и расправу, на которой незаметно присутствуют посланцы отца. Но то же самое рассказывается в «Арджи-Борджи» и в индостанской хронике «*Mir Cher-i-Ali Afsos*» о мальчике-царе, на которого, как я заметил, перенесена там и здесь роль Викрамадитьи. Как последний признан отцом и возвращается к нему, после того как объяснил загадочное пророчество, которое мотивировало его изгнание, — так и пастуху-Соломону отец предлагает загадку, от разрешения которой зависит раскрытие — сын он его или нет. Разница представляется в том, что Викрамадитью велит забросить и убить его отец, запуганный темным предсказанием, тогда как Соломона преследует мать, нарисованная вообще очень темными красками. Последнее обстоятельство объясняется тем исключительным местом, которое легенды о Соломоне заняли в древнерусской и в западных литературах: они сразу попадают там в ту литературную струю, лучшим выражением которой были притчи о злых женах. Это направление отразилось, как мы увидим дальше, на всем цикле Соломона и Морольфа, а у нас создало тип Вирсавии и еще более тип похотли-

вой жены Соломона. Этим же поздним литературным приурочением на новой почве объясняется большое развитие в наших и западных легендах о Соломоне элемента загадки, препирательства мудростью, хотя и здесь основные мотивы следует искать в восточных первообразах. Укажу покамест на то загадочное предсказание, которое так просто разрешил Викрамадитья монгольского пересказа.

Обратимся теперь к судам Соломона. Русская легенда рассказывает о пяти судах; я присоединяю к ним другие, известные мне, из других источников русских и западных, равно как из мусульманских легенд о Соломоне.

### 1. Суд о золоте, скоте и хлебе.

Рассказ легенды, очевидно, очень поздний; забыт первоначальный смысл суда, который получил форму какого-то прения — загадками. К счастью, сохранилась более древняя редакция суда в Хронографе<sup>\*101</sup> и нескольких списках толковой Палеи<sup>102</sup>, между прочим в списке 1494 года<sup>\*\*</sup>. Я не буду останавливаться на характеристике литературного сборника, само название которого обличает его византийское происхождение. Содержание его могло проникать к нам очень рано, в самом начале нашей письменности, вместе с южнославянскими переводами, принесшими нам такое богатство отреченной поэзии и болгарские басни, которыми так долго было суждено пробавляться поэтическому творчеству русского народа. Восток, Византия, отреченная литература болгарских

---

\* Напечатана у А. Попова, Хронографы. Нач.: «Бысть никто муж, имея у себя три сына».

\*\* По этому списку напечатаны «Соудов Соломона» у Пыпина, в «Памятниках старинной русской литературы». Кроме того, я пользовался рукописью погодинской Палеи XVI века. Наш суд стоит везде первым. О других рукописях «Судов» см.: Пыпин. «Очерк литературной истории».

богомилов — мы можем теперь же установить общие пути, по которым приходили к нам, вместе со многими другими, и сказания о Соломоне. Вот рассказ Палеи о первом суде Соломона: «Въ дни еврейскаго царя Соломона бысть моужь имѣл 3 сыны. Внегдаже оумирая моужь онѣ и призва къ себѣ сыны своя и рече имъ: имамъ скровище въ земли въ томъ мѣсте — имя рекъ — три споуды (в Хронографе: три ковчега, лука), стоящей дрюгъ на дрюзѣ горѣ; а по смерти моей вамъ сіе: возьми старѣйшей врѣхнее, а середней середне, а исподнее меньшій. По оумертвїи же отца ихъ открь скровище оно предъ людѣми, и бысть врѣхнее полно злата, а середне полно костей, а исподнее полно прѣсти. Бысть-же бо меж ими сваръ и брань, и онѣ ркоуци: ты-ли еси единъ оу отца сынъ, еже злато возмеш, а мы сице не сынове? И идоша на прю къ царю Соломону и сказаше емоу яже о себѣ. Царь-же Соломонъ разоудивъ ихъ: иже зъ златомъ — то старѣйшему, а иж что съ скотомъ или челядью, то середнему по разоуму кости; а иже что винограды и нивами и животомъ — то меньшему\*. И рече имъ: отецъ вашъ былъ моуж моудръ и раздѣли вы и за живота».

Никто не усомнится признать в этом суде мудрое решение, которое в санскритской «Викрамачаритре» произносит Саливахана. Оно передается не о Викрамадितье, но поместилось в его легенде; обстоятельства и подробности одни и те же. В суде Саливаханы Бенфей склонен усмотреть прототип тех многочисленных рассказов о ларцах с загадочным, иногда не известным содержанием, которое необходимо истолковать, а иногда и угадать, как например в легенде о Варлааме и Иосафате, христианской переделке буддистского оригинала: здесь дело идет о четырех ковчеж-

---

\* В Хронографе яснее: «а что кости-то скот и челядь всс среднему; а что земля — то земля и осла и винограды — меньшему»

цах, из которых два позолоченных, с золотыми замками, и два деревянных, вымазанных дегтем и связанных веревками; первые наполнены гнилыми костями, вторые — драгоценными камнями и мастьями — и это надо угадать. Это не мешает отнести к одному и тому же кругу как этот рассказ, так и суд Саливаханы; кто знаком с физиологией сказок и странствующих повестей, знает, что дифференциация сказочных мотивов обыкновенно не останавливается на таких мелочных разностях и заходит далее. Так, например, в русской легенде о детстве Соломона, вызвавшей этот разбор, забыты самые ковчежцы, несомненно присутствовавшие в более древнем пересказе, а дело ограничено мудрствованием Соломона по поводу предложенных ему вопросов. Самые вопросы мотивированы как-то неловко, заметна неискусная спайка, где первоначальная редакция представляла очень картинный эпизод.

Легенда или суд о ларцах был популярен на Востоке, откуда проник и в западные литературы. Пересказы представляются разнообразными, узнаваемые порой лишь по общим семейным чертам. Такова редакция тамильского сказочного сборника «*Cathamanchari*», редакция, вероятно, довольно древняя, потому что ее первая половина встречается уже в «Шукасаптати». Рассказывается об одном царе Пандее (Pândya), к которому жена приставала с вопросом: почему он так щедр к своему министру, который помогает ему только словом, и, наоборот, так мало получает работник, трудящийся день и ночь. Царь готов объяснить ей это на примере: берет две коробочки, куда кладет несколько волос и пепла, закрывает их и одну отдает министру, другую — солдату: пусть отнесут их такому-то и такому. Министр исполняет свое поручение; когда царь, к которому адресована была посылка, раскрыл коробочку, он пришел в недоумение. «Это что значит?» — спросил он гневно. Министр

тотчас же нашелся, хотя тут же впервые познакомился с содержанием посылки: «Ваше величество,— сказал он,— мой повелитель недавно приносил жертву; тогда ему явился дух, который дал ему несколько пепла и волос из своей косы; царь посылает вам частицу: это подарок спасительный; берегите его». Услышав это объяснение, царь отдал министру и его повелителю послал драгоценности. Такое же точно поручение дано потом и солдату: но когда содержание коробочки обнаружилось внезапно и он услышал грозный вопрос, он смутился и не нашел ответа. Его побили и прогнали со стыдом. «Кто из обоих заслуживает большего жалованья?» — спрашивает под конец царь.

В рассказе 52-й ночи «Шукасаптати» говорится только об одном ларце с пеплом и о находчивости посланного. Оно напоминает Бенфею изворотливого *fra Cipollo* в новелле Боккаччо<sup>103</sup> («Декамерон», VI, 10): он обещает благочестивым людям показать перо архангела Гавриила, которое хранил в коробке; пересмешники выкрали перо и на его место насыпали углей. *Fra Cipollo* открывает подлог, когда его уже нельзя было поправить и народ собрался смотреть на святыню; но монах тотчас спохватился и объявил во всеуслышание, что это частица от тех углей, на которых жарили святого Лаврентия.

Это, впрочем, лишь разрозненная черта из суда над таинственными ларцами, распространение которого в европейской повести и фавль проследил Симрок<sup>104</sup>. Нам он всего более известен из того эпизода «Венецианского купца», для которого Шекспир воспользовался любимым мотивом легенды. Помните, от чего поставлена в зависимость рука Порции? Претенденты на нее должны угадать, в каком из трех ларцов заключен ее портрет — тому она и достанется; в другом они найдут голый череп, в третьем — шутовскую рожу. Внешний вид ящичков заставляет претендентов оши-

баться, и они, кроме Бассанио, заключают о их содержании не так, как бы следовало. Первый ящик

Из золота; написано на нем:

«Кто выберет меня, тот все добудет,  
Чего желает множество людей».

Второй — из серебра: на этом надпись:

«Кто выберет меня — приобретет

Все то, чего заслуживает он».

Последний — весь свинцовый, и на нем

Тяжелая, как самый ящик, надпись:

«Кто выберет меня — все должен дать

И всем рискнуть, что только он имеет»\*

В последнем и находится роковой портрет. Непосредственным источником шекспировского эпизода считается рассказ английских *Gesta Romanorum*. Император Ансельм пытается дочь короля Апулии — достойна ли она быть женою его сына; он велит поставить перед нею три ларца. Один золотой, украшен драгоценными камнями — и наполнен истлевшими костями; надпись: «Кто меня выберет, получит по заслугам». Другой серебряный и также украшен; он наполнен землею и носит надпись: «Кто меня изберет, тому достанется, чего требует природа». Третий — свинцовый, содержал золото и драгоценные камни, и на нем читалось следующее: «Кто меня изберет, обретет, что назначено самим Богом». Царевна его и выбирает.

В латинских *Gesta Romanorum* выбор иначе мотивирован, и рассказ другой. Скупой кузнец накопил денег, которые держит в выдолбленном стволе. Однажды разлилось

---

\* Перевод П. Вейнберга<sup>105</sup>; «Шекспир в переводе русск. писателей», том III.

море, на берегу которого он жил, и унесло ствол. Перенял его один добрый человек, живший далеко оттуда и содержавший гостиницу; принимаясь колоть дерево, он находит деньги, которые откладывает в сторону — авось отыщется владелец. Кузнец в самом деле является и рассказывает о своем несчастии. Тогда у хозяина гостиницы является мысль — испытать, в том ли Божья воля, чтоб он возвратил деньги их владельцу. Он велит сделать три пирога: в один запекает землю, в другой — кости мертвых, в третий найденные деньги. Кузнецу он говорит, что это пироги с мясом; пусть возьмет себе, какой хочет. Кузнец выбирает что потяжелей — а он был с землей; коли этого ему не хватит, он возьмет и другой — и он указывает на тот, что с костями. Хозяин гостиницы видит в этом перст Божий, вскрывает все три пирога и к великому ужасу кузнеца раздает его деньги нищим. Совершенно такой же рассказ встречается в еврейских сказках; эпизод о деньгах, таинственным образом возвращающихся к их владельцу, принадлежит к лучшим новеллам «*Anvár-i-Suhailî*»<sup>106</sup>; но выбора между ящиками или сосудами неизвестного содержания — нет.

Близок к редакции латинских *Gesta* рассказ в «*Cento novelle antiche*»<sup>\*107</sup>. Во время войны французского короля с графом Фландрским двое нищих спорят у королевского дворца: один говорит, что победит король, другой — что тот, кому Бог велит. Король приказывает своему сенешалю изготовить два белых хлеба: в один запечены десять золотых, другой — пустой; первый отдан нищему, который сулил победу его величеству, другой — другому. Тот, кому достался пустой хлеб, в тот же вечер поужинал им со своей женой и так разлакомился, что на следующее утро послал жену к товарищу купить у него его каравай, в случае если он еще не съел его. А тот, как

---

\* Сто античных новелл (ит.).

нарочно, приберег его для продажи и уступает за четыре парижских гроша — а вместе с ним и десять золотых, о существовании которых он не знал. Оно и вышло, что надо всем и во всем Божья воля. Пфейффер сообщает два немецких пересказа этой повести; здесь даже сохранен первоначальный смысл суда, в ближайшем соответствии с латинскими *Gesta*, и если в одном каравае запечено золото, то в другом — кости мертвых. Симрок сближает с этой редакцией известный эпизод с хлебами в латинском «Руодлибе»<sup>108</sup>.

Мне еще остается сказать несколько слов о новелле Боккаччо («Декамерон». X, 1), которую долго считали, хотя без большого основания, источником приведенной сцены из «Венецианского купца». Испанский король Альфонс дарит и награждает не по заслугам; так, рыцаря Руджьери, совершившего для него славные подвиги, он отпускает от себя, подарив ему всего одного мула. Сделал он это не потому, что не признавал достоинств Руджьери, а такова уж доля рыцаря, что ему не получать более ценного подарка. Король берется доказать на оный приговор судьбы: он ведет Руджьери в залу, где стоят два запертых ящика; в одном из них находится царский венец, скипетр и держава, множество драгоценностей, колец, поясов и т. п.; другой наполнен землей. Пусть выберет между ними, и он увидит, кого ему следует обвинять в неблагодарности: короля или свою собственную судьбу. Руджьери в самом деле выбирает ящик с землей. Тот же рассказ встречается, с обстоятельствами боккаччевской новеллы, в «*Speculum Historiale*» (и в «*Confessio Amantis*» Гауэра<sup>109</sup>, который называет своим источником какую-то хронику).

2 и 3 суды: О двух жеребцах и кобылице; о двух быках и корове.

Восточных пересказов этих судов я не знаю; очень может быть, что создались они уже на почве талмудических



поверий о властвовании Соломона над зверями\* — поверий, принятых в мусульманские легенды и, с другой стороны, вошедших в состав тех христианских апокрифов, византийских и латинских, которые под именем Соломона познакомили запад и славянский мир со старым сказанием о Викрамадितье. — В русской сказке о царе Соломоне, очевидно книжного происхождения, приемщик кузнеца, пастух Соломон, также играет с ребятами в царя и повелевает лягушками. «Что мы стережем? — говорит он ребятам. — Давайте, кто у нас будет царь?» Они согласились. «Как же это сделать? — Вот там в реке лягушки квадут; у кого перестанут квакать, тот будет царем!» — Ребята по одному подходят, говорят: «Молчать, проклятая тварь, я вам пришел царь!» А лягушки все квадут. Вот до него (до кузнецова сына) дело дошло. Он пришел, говорит: «Молчать, проклятая тварь, я вам пришел царь». Они и замолчали; это им так пришлось замолчать — то и они (мальчики) в другой раз так же сделали; опять до него дошло; как он сказал, они опять замолчали. И в третий раз тоже\*\*. Он и стал царь и прозвался Соломон.

4 суд: 1. О двух матерях и мертвом ребенке.

Известный библейский суд, рассказанный в Третьей книге Царств (1:16 — 28). Наша повесть изменила его только в том смысле, что о заспанном младенце нет речи, и дело рассказывается так: «Бысть у иѣкоего евреина наро-

---

\* Еврейская сказка у Tendlau, «Der Alte und die Schlange», передает содержание известной эзоповой басни о крестьянине и змее, причем судьей является мальчик Соломон. Заметим к Benfey, «Pantschatantra», что форма еврейской басни приближается к восточным пересказам этого мотива, собранным у Бенфея.

\*\* Вариант: во второй раз мальчики закричали лягушкам: «Квакайте»; те послушали только кузнецова сына.

дися дѣтище въ дому, и прилучися сосѣдовой женѣ въ томъ дому быти; чадъ у нея не бысть. И быша рождению младенцову, уснувшѣ матере и всѣмъ въ домѣ, и прибѣжа пощю сосѣдова жена и украде дѣтище и принесѣ въ домъ свой» и т. д.\* И этот суд помещен в Палее, следующей здесь ближе библейскому тексту\*\*.

В «Викрамачаритре» этого суда нам не встретилось; но он, несомненно, индийского происхождения и мог передаваться о Викрамадитье, как и о другом лице. В Винае, втором отделе священных писаний буддистов<sup>110</sup>, помещены два относящихся сюда рассказа. В одном месте говорится о человеке, оставившем на берегу обувь, которая была украдена у него, пока он купался. Чтобы узнать, кто вор и который настоящий владелец, мудрая Висака велит в присутствии обоих разрезать один башмак и каждому отдать по половине. Настоящий владелец обнаружил себя тотчас, закричав: «Зачем разрезали вы мой башмак?» — Но вот и настоящий суд Соломона: у одного человека не было от жены детей, он и взял себе еще одну жену. Последняя родит ему сына, которого уступает первой — из боязни навлечь на себя ее ненависть. Между тем умирает муж и обе жены начинают спорить о ребенке, потому что только на мать переходило право владеть всем домом. Висака хочет убедиться, которая из двух женщин — мать, и велит обеим тянуть к себе ребенка изо всей силы. Она рассчитала, что настоящая мать будет тянуть осторожнее, чтобы дитя не

\* Тихонравов, «Летописи», т. IV: Повести о цари Соломоне.

\*\* Тихонравов, «Памятники». Он стоит здесь в числе прочих судов, между испытанием женской мысли (наш № 9-й) и притчей о Дарие (наш № 10-й). В погодинской Палее он отделен от прочих судов и помещен там же, где и в каноническом тексте Библии.

пострадало\*. Следующая жатака, из собрания легенд о перерождениях Будды, представляет как бы посредствующую редакцию между двумя рассказами Винаи. Рассказывается, что одна женщина, купаясь в воде, оставила на берегу ребенка. Якини (*Yakinni*, женский демон)<sup>111</sup>, приняв образ женщины, просит мать дозволить ей понянчить ребенка, в расчете пожрать его. Мать соглашается, а якини, понянчив немного дитя, убегает с ним, преследуемая матерью. Обе приходят к жилищу пандита (Будды); якини выдает себя за мать ребенка, и пандит решает их спор: начертил на полу линию и, положив на нее дитя, велит якини взять его за руки, матери за ноги, и каждой тянуть. Кто перетянет, той и ребенок. Мать потянула сначала, но потом оставила и принялась плакать. Решение известное.

Бенфей приводит еще в сравнение эпизод из «Дзанглуна», где за дочь царя Лишивача сватаются шесть князей, и отцу, который не знает, кому ее отдать, кто-то советует разрубить ее на части и каждому жениху дать по одной. Бенфей не сомневается, что суд буддистской Винаи и библейский суд тождественны по своему происхождению, что произошли они в одной какой-нибудь из двух стран, где рассказываются, и только перенесены в другую. Но какая это была страна — решить трудно или, скорее, невозможно по причине большой древности рассказа. «Я не решаюсь ответить на это положительно, — говорит Бенфей, — но детски-наивный колорит индийской редакции, аналогия предшествующего суда и указанная черта из «Дзанглуна» — все это говорит в пользу Индии, где много рассказывалось о мудрых решениях. Во всяком случае — это один из тех

---

\* Тот же спор двух женщин в «Дзанглуне», и следующий за тем спор двух человек о куске бумажной ткани, который разрешен, как и предыдущий.

вымыслов, которые могли быстро распространяться путем устной передачи. Если место происхождения — Индия, естественно предположить, что суд давно существовал и в устах народа, прежде чем был закреплён письменно в книге Царей и Винае».

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

Следующие суды заимствованы уже не из той повести о Соломоне, первую половину которой мы разобрали, а из других легендарных источников, которые я всякий раз указываю.

6-й суд. О похищенной драгоценности (деньги, чресы с золотом).

Это первый суд Викрамадитьи об утаенном драгоценном камне, как он рассказывается в «Арджи-Борджи»; один из тех судов, который чаще всего повторяется с именем Соломона, оставаясь одним и тем же по содержанию, но видоизменяясь подробностями, смотря по тому, например, какая употреблялась уловка для отыскания вора и т. п. Знакомство с различными редакциями этого суда раскроет нам природу того процесса, которым дифференцировалось одно и то же сказание, и вместе с тем некоторые более тонкие связи между легендами Востока и Запада.

Мы помним, какое остроумное средство привело в «Арджи-Борджи» к раскрытию вора. В рассказе русского Хронографа о соломоновом суде дело обходится проще. «И паки прииде къ нему два мужа тяжущеся о нѣкоей вещи, и не обрѣте чѣмъ обрѣсти виннаго, и повелѣ ихъ ввести въ палату свою, и посади ихъ за запоною, и повелѣ имъ изути ноги своя и высунути къ себѣ на другую сторону запоны, и рече мечнику своему: отсѣци сему вишнему погу. Онъ-же дрогнувъ и погу свою вдернувъ къ себѣ, правый-же усѣде крѣпко. И абие обрѣтеся той вишний мужъ, занеже убояся отсѣченія ноги своея».

Что тут дело идет о похищенной вещи — это, впрочем, одно мое предположение. На другую редакцию этого суда указал Буслаев, возводя к одному источнику псковское предание и один эпизод из «Дон-Кихота»\*. «Псковское предание касается горы Судомы, в Порховском уезде. Над этой горою будто бы висела с неба цепь. В случае спора или бездоказательного обвинения, истец и ответчик приходили к Судоме, и каждый в доказательство своей невинности должен был рукою взяться за цепь: цепь же давалась в руку только тому, кто в тяжбе был действительно прав. Однажды сосед у соседа украл деньги и, будучи заподозрен в покраже, спрятал воровские деньги в палку, внутри выдолбленную. Оба пошли на Судому искать правды, вор со своей воровской дубинкой, наполненной деньгами. Сперва цепь достал обокраденный, обвиняя в покраже своего соседа. Потом вор, отдав свою дубинку поддержать обвиняющему, смело взялся за цепь, примолвив: «Твоих денег у меня нет; они у тебя». С тех самых пор эта цепь, свидетельствующая правду, но не всегда открывающая

---

\* Ф. Буслаев. «Замечательное сходство псковского предания о горе Судоме с одним эпизодом Сервантесова «Дон-Кихота»» (Исторические очерки, том 1)

преступника, неизвестно как и куда делась». Такую же тяжбу приходится разбирать Санчо-Пансе, когда он произведен был в правители острова. В судилище явились два старика, один с тростниковой палкой; и тот, что без палки, стал обвинять другого, что он взял у него взаймы десять скудий чистоганом и теперь от всего отрекается: и знать не знаю, ведать не ведаю, а коли и брал когда, так заплатил.— «Ну, теперь, что скажешь на это ты, старичок с тростью?» — произнес Санчо. Старик отвечал ему: «Я признаюсь, милостивец, что он точно давал мне взаймы деньги; а преклони свой жезл, и я по его желанию присягну в том, что я заплатил ему долг». Правитель преклонил жезл, и старик, что с тростью, дал поддержать ее другому старику на то время, покамест будет присягать, чтобы она не мешала ему; потом возложил руку на крест жезла, утверждая, что ему действительно этот старик давал взаймы десять скудий, но что он, присягающий, возвратил их из рук в руки. Видя это, великий правитель спросил кредитора, что он скажет на клятву своего противника, и присовокупил, что, без всякого сомнения, должник, как человек честный и христианин, сказал правду, а что кредитор, верно, забыл, как и когда получил долг, и потому впредь не смеет его требовать. Должник взял свою палку и, преклонив голову, вышел из суда. Видя, как этот пошел, будто ни в чем не бывало, а заметив также и терпение истца, Санчо опустил голову на грудь и, приложив указательный палец правой руки к бровям и носу, оставался несколько минут в задумчивости; потом вдруг поднял голову и приказал тотчас же позвать к себе старика с тростью, который только что вышел. Старика воротили, и Санчо, увидев его, сказал: «Дай-ка мне, старичок, твою палку». — «С нашим удовольствием», — отвечал тот и подал трость. А Санчо, отдавая ее другому старику, примолвил: «Теперь ступай с Богом, долг тебе уплачен». — «Да как же это, милостивец?» — перебил тот. — Разве эта тростишка стоит десять

скудий чистым золотом?» — «Стоит» — отвечивал правитель, — если же нет, то я величайший глупец в мире. Ну-ка, посмотрим теперь, хватит ли у меня толку управиться и с целым королевством?» — и приказал тотчас же перед всеми присутствующими переломить палку и посмотреть, что в ней. Исполнили приказание и в сердцевине трости нашли десять скудий золотом. Все пришли в изумление и называли своего правителя самым мудрым судьей».

Буслаев находит общий источник псковского и испанского преданий в вымышленных повестях, «которые в средние века присовокуплялись во множестве к ветхозаветным сказаниям, как на Западе, так и у нас». Он понимает апокрифы; в данном случае «знаменитые суды Соломона». Правда, в отреченных книгах христианской Европы мы не встретили этого суда именно в этой редакции; он находится в библейских легендах мусульман, где приписан Давиду; отсюда мы можем предположить, что находился он и в ветхозаветных апокрифах христиан, так как и они, и мусульманские легенды черпали из одних источников. Вот как рассказывают мусульмане о суде Давида. Однажды архангел Гавриил принес Давиду длинную железную трубу и колокол и сказал ему: «Господь благоволит к тебе за твое смирение и в знамение того посылает тебе эту трубу и колокол; посредством их ты всегда будешь судить в Израиле по правде и никогда не согрешишь несправедливым судом. Протяни трубу в твоем судилище, а колокол повесь посреди ее. По одну сторону трубы ставь истца, а по другую ответчика, и всегда изрекай суд в пользу того, кто, прикоснувшись к трубе, извлечет из колокола звон». Давид был очень рад такому дару, с помощью которого справедливый всегда одерживал победу, так что никто уже из народа не приходил с неправым делом, зная вперед, что будет обличен. Однако раз приходят на суд два человека. Один жаловался, что другой взял у него жемчужину и до сих пор не

возвращает. Но ответчик утверждал, что он уже ее отдал. Давид повелел по обычаю каждому прикоснуться к трубе, но колокол молчал, так что нельзя было дознаться, кто из двух прав и кто виноват. Когда по нескольку раз истец и ответчик прикасались к трубе, Давид наконец заметил, что ответчик отдавал свою трость истцу всякий раз, как прикасался к трубе. После того Давид еще раз велел истцу прикоснуться, а трость сам взял в руки — и колокол тотчас же зазвонил. Давид велел исследовать трость: она была пустая, а внутри заключалась жемчужина, о которой происходила тяжба\*.

Санчо говорит, что слышал он подобное этому делу от своего сельского попа. Если же уже считаться с этим указанием, то авторитет, на который указывает Санчо, прямо отсылает нас к кругу христианских апокрифов. Буслаев полагает, наоборот, что «повесть эта дошла к испанскому священнику согласно с местными и историческими условиями испанской цивилизации — из уст мусульманского населения страны». Чтобы говорить так аподиктически, надо было иметь в виду одну мусульманскую легенду и позабыть собственное сближение с псковским сказанием, которое очевидно не могло иметь мусульманского источника. Я несколько не думаю умалить этим влияние, какое арабы и евреи оказали на литературы южно-европейских новелл, куда они

---

\* В Талмуде эта легенда встретила нам не в форме суда и без имени Соломона, и дело разрешается тем, что истец, которому ответчик отдал поддержать трость пока клялся в своей невинности, приходит в гнев от его кощунства и несколько раз ударяет палкой о землю, отчего она разваливается, и выходят наружу спрятанные в ней деньги. Относительно палки, или трости, скрывающей драгоценность (деньги, золото, жемчужину), см. рассказ латинских *Gesta*, приведенный в объяснение первого суда, и палки, налитые золотом, в легенде о Гамлете<sup>112</sup>.



внесли сказочные мотивы Востока. Это факт слишком хорошо доказанный. «*Disciplina Clericalis*»<sup>\*113</sup>, сборник, принадлежащий испанскому еврею Петру Альфонсу, полон такого восточного материала. Там рассказан между прочим и суд по поводу покражи или, скорее, обмана, несколько иначе сформулированный, чем в сообщенных редакциях Соломонова суда, и без его имени<sup>\*\*</sup>. Судятся у одного философа богач и бедняк; первый потерял кошель, где были деньги и золотая змейка, как показал он вначале; когда бедняк нашел кошель и отдал ему, он начинает утверждать, что в нем была не одна, а две змейки, что, стало быть, одна утаена и нашедший уже успел вознаградить себя сам. Философ провидит обман и кошель, присуждает отдать бедняку; купцу он не может принадлежать, так как он говорит о двух змейках. Шмидт и Данлоп указывают на литературу европейских пересказов этого суда; но он был известен и у монголов, где такое же решение приписывалось Октай-хану. Всего интереснее, что и в этой форме суд об утаении привязался к имени Соломона; видно, что литературная традиция была раз и навсегда определена, и мотивы только видоизменялись от смешения смежными кругами сказаний. Старая английская баллада рассказывает, что царю Соломону жалуется купец на бедняка, будто он воротил ему потерянный кошель всего со 100 фунтами, тогда как в нем было 120; что когда он шел на суд, треск от лопнувших на нем кожаных брюк испугал лошадь, отчего упала сидевшая на ней дама и лишилась глаза; что бросившись с отчаяния в море, бедняк упал на рыбака и убил его. Соломон поручает суд Маркольфу

---

\* «Наставление духовным лицам» (или «Учительная книга клирика») (лат.).

\*\* Интересно, Впрочем, что непосредственно за этим судом следует указание на суд Соломона о двух женщинах.

(*Mark more foole\**), который решает как следует: кошель присудить бедному человеку, так как это не может быть кошель купца, где фунтов было 120, а не сто; рыцарю, мужу изувеченной дамы, предоставить поменяться женами с виновным, чего рыцарь не желает и даже дает 100 фунтов отступного; брату рыбака предлагают броситься с берега в море, причем место убитого должен занять бедняк; но и на это истец не согласен и откупается 20 марками.

Как видно, эта (третья) редакция разбираемого нами соломонова суда вставлена эпизодом в канву известной судной повести, которую Бенфей думает возвести к восточным, специально буддистским основам, находя его русскую форму в нашем Шемякином суде<sup>114</sup>. Такое же смешение легендарных циклов представляет следующая редакция суда (четвертая), к которой мы теперь переходим. Я разумею пересказ Палеи и замечательно сходные с ним повести «Тути-намэ» и «Сорока визирей».

Вот рассказ Палеи: «Въ тожъ время паки идоша моужи еврѣистии на поути свой имоуще на себѣ чресы съ златомъ. Ставшижъ соуботствовати въ поустыни, створиша съвѣтъ и рѣша: съхранимъ злато вкупѣ, — аще наидоуть на ны разбойници, да оубѣжимъ, а то боудеть съхранена. Ископавшижъ ровъ и положиша тріе чресы своя вкупѣ. И бысть въ полоунощии, яко оуснуста два друга, а единъ имѣя мысль злоу, въставъ прехорони чресы на иное мѣсто (И яко ѿсоуботствоваше, идоша на мѣсто взят черосы своа), идѣже положиша и раскопавши не ѿбрѣтоша ничтоже. Завопиша вси единою; онъ-же сы лоукаво бѣ завопи вельми болѣ собою. И бысть прѣ межъ ими, и возвратишася (вси домовѣ) и рѣша къ собѣ: пойдѣмъ къ царю Соломону, скажемъ пагубоу нашу. И егдаже приидоша къ Соломоу и сказаше

---

\* *Марк остолоп* (англ.).

емоу яже ѿ себѣ и рѣша: «Не вѣмы, царю, звѣрь ли взялъ или птица, или ангелъ, (или человѣкъ), повѣжь намъ!» — Царь же рече (имѣ мудростью своею зрящю емоу на нихъ): «ѿбращаюу вы заутра, понеже поутници есте. Въспршю васъ, повѣжете ми се: бысть ѿтрокъ ѿбручивъ дѣвицю красною, и вдасть ей прѣстень вѣрный безъ вѣданія ѿтца и матерня; ѿтрокъ же ѿнѣ иде въ землю иноу и ѿженися тамъ. Отецъ же тоя дѣвицю дастъ ю за моужь. И яко въсхотѣ женихъ съвокоупитися съ нею, она же рече емоу: пожди, господине мой, и понеже въ стыдѣніи своемъ не повѣдала есми отцю своему: азъ-бо есми ѿбрученица ѿншего; и оубоися бога, поиди съ мною къ ѿброученикоу моемоу на въспросъ, по повелѣніюжъ его да боуду тебѣ жена. Слышавъ же сия ѿтрокъ, в въскроутися имѣніемъ многымъ и съ дѣвицею иде къ ѿтрокоу, емоуже бѣ ѿброучена прежде. И егдаже приидоша и вопроси его, аще есть емоу ѿброученица. ѿнѣ же рече ему: Паки еси поялъ? — ѿнѣ-же рече: ѿтецъ ю далъ за мя. ѿтрокъ же рече: сию дѣвицю ѿбручихъ азъ прежде безъ оувидѣніа ѿтца, нынѣ-же боуди тобѣ сия жена. — ѿтрокъ-же рече къ ней: возвратимся въспять и створимъ бракъ, и положю тя на постели своей. Идоущимаже поутемъ своимъ въспять, и стрѣте ихъ насильникъ единъ съ ѿтроки своими, и яша ѿтрока съ дѣвицею и съ имѣніемъ. Хотѣ-же насиліе сътворити разбойникъ ѿнѣ, дѣвица же возпи къ разбойнику, яко не бысть ей съвокупленія с ѿтрокомъ, но ходила есмь на въспросъ к ѿброученикоу. Разбойникъ-же не растли дѣвства ея и рече моужевѣ ея: пойми женоу свою а з добыткомъ. И иде въ поути свой.

Рече же царь имѣ: Сию сказахъ притчю; повѣжете ми вы, три моужи изгоубившии чресы своя — кто есты лоучши, ѿтрокъ-ли, или дѣвица, или разбойникъ? — ѿтвѣща единъ и рече: добра дѣвица иже не оутаи ѿбрученія своего. И друугий рече; добръ ѿтрокъ, иже трѣпѣ до повелѣнія.

Третей же рече: разбойникъ добръ, лоутче ѿбою, иже возвратилъ дѣвицю, а самого поустилъ — а добытка было не дати. — Тогда ѿтвѣща царь Соломонъ: друже, ѿхвочь еси на чюжей добытокъ, ты еси взялъ чресы своя. ѿнъ-же рече царю: господине, въ истинноу такъ есть, не потаю тебѣ.

Привожу для сравнения соответствующий рассказ из ту-реѣкого «Тути-наме»; собственно говоря, два рассказа, составляющие содержание 14-й ночи восточного сборника. Первый рассказ, служащий рамкой, отвечает «*Сukasaptati*»; вставной — «*Vetalapanavinsati*». — Вставочный рассказ развит отдельно в «Филоколо» Боккаччо и в Декамероне; у Чосера в «Кентерберийских рассказах» («Рассказ крестьянина»). Один рассказ вставлен в другой, потому что, как и в приведенном суде Соломона, открытие вора связано с тем обстоятельством, что истцу и ответчикам рассказывается повесть и, в испытание их честности, в конце им предлагается вопрос: кто из действующих лиц поступил честнее. Там и здесь ответ вора выдает его; да и вставная повесть в обоих случаях одна и та же, как можно судить по следующему изложению. Однажды, рассказывается в «Тути-наме», крестьянин пахая поле, нашел драгоценный камень; друзья убеждают его отнести его в подарок султану Рума. На дороге к нему присосеживаются три путника, которые похищают у него сокровище, пока он отдыхал. Он тотчас же заметил похищение, но опасаясь, чтобы спутники его не убили, если он проговорится, не показывает вида и спокойно странствует с ними далее, пока не прибыл в столицу царства Рум. Здесь он подает жалобу султану, которого смущает трудность дела; но мудрость дочери помогает ему: она рассказывает обвиненным «Приключения брачной ночи». «У одного дамасского купца была дочь красавица, по имени Дилефруз (*Dilefruz*). Однажды, гуляя в саду, она пожелала достать приглянувшуюся ей розу. Она дает приказание своим служанкам, но напрасны их старания;

до цветка слишком высоко, и они понапрасну искололи себе руки. Тем сильнее прихоть девушки: «Кто достанет мне цветок, — сказала она вслух, — того желание я исполню, каково бы оно ни было». Слышал эти слова садовник и срывает для нее розу; его желание такое, что когда Дилефруз будет невестой, в брачную ночь, она пришла бы к нему на свидание в сад, на это самое место! Дилефруз обещает; вскоре она просватана и сыграна свадьба; перед наступлением брачной ночи девушка объявляет жениху о своем опрометчивом обещании. Жених настаивает на том, что его необходимо исполнить; выйдя темною ночью, она сбивается с дороги; волк и потом разбойник встречаются ей, но первый не трогает ее и второй оставляет в покое, когда она сообщила им о цели своего странствования; точно также отпускает ее и садовник: он только хотел испытать ее и никогда не питал к ней грешных намерений. Так, цела и невредима, возвращается она к своему супругу».

«Кто показал в этом деле более благородства и великодушия?» — спрашивает у обвиненных султанская дочь, когда кончен рассказ. Все отвечают разное, но в одном направлении: один находит неразумным волка, другой бранит глупость разбойника, третий неумелость садовника; но все трое одинаково глумились над равнодушием и тупостью жениха. Из этих ответов царица заключает к нравственной несостоятельности заподозренных; она советует отцу прибегнуть к мерам строгости, чтобы таким образом вынудить признание. Похищенный камень действительно у них найден.

Тот же рассказ помещен в «*Bahar-Danush*»<sup>115</sup> и в «Сорока визирих», только что в последнем сборнике его первая половина (о похищенном ящике с алмазами и младшем сыне султана) несколько иначе обставлена.

Из восточных сборников эта новелла проникла и к евреям, где подобные суды охотно примыкали к именам Да-

вида и Соломона. Следующий рассказ не только воспроизводит редакцию «Тути-наме» и «Сорока визирей», но и обставился несколькими другими сказочными подробностями, восточное происхождение которых несомненно. При царе Соломоне один человек, умирая, оставил троим сыновьям, помимо остального имущества, ящичек с золотом и деньгами. Они должны были хранить его поочередно, но так, чтобы ящик и ключ к нему никогда не находились в одних и тех же руках. Открыть его предоставлялось им лишь в случае крайней бедности и то лишь по общему согласию. Старшие братья живут хорошо, но младший скоро прожил свою часть наследства, подделал ключ к отцовскому ларцу и, когда он перешел к нему на хранение, вынул из него все драгоценности и на их место положил простых камней. Впоследствии, когда по его просьбе братья сообща вскрывают ларец, он их же обвиняет в похищении. Все вместе идут судиться к Соломону. Вблизи Иерусалима с ними повстречался человек, спросивший их, не видали ли они его лошади. «Не белая ли лошадь?» — спросил старший брат. «Да», — отвечал потерявший. — «Она не крива ли?» — спросил другой. — «Не было ли на ней двух бутылей, одной с вином, другой с олеем?» — спросил третий. Прохожий отвечает утвердительно. Тогда братья сказали ему, что она побежала вон в тот лес, хотя сами ее в глаза не видали. Не найдя ее в указанном месте, человек заключил, что люди, так хорошо описавшие ему его лошадь, ее, наверно, украли, и, вернувшись назад, идет вместе с ними в Иерусалим, где жалуется на них Соломону. Но те от всего отнекиваются: лошади они не видали, но старший брат заметил несколько белых волосков на узде, бывшей в руках у того человека, и заключил, что лошадь его была белая; второй заметил, что по дороге только по одной стороне была объедена трава, а по другой нет, почему он заключил, что лошадь была кривая;

наконец, третий видел по пути следы двоякой жидкости, из которых одна проникла в землю, а другая оставалась поверх ее: то было вино, а вторая олей\*. Видя перед собой таких мудрых людей, Соломон подумал, что жалобу, которую они принесли друг на друга, решить будет не так-то легко, почему и прибегает к известному нам апологу. В Египте жили два старых приятеля, у одного был сын, у другого дочь, которых они сызмолода помолвили друг за друга. Между тем оба отца умерли, а юноша прожил все свое состояние; когда наступил срок, назначенный для брака, и девушка велела сказать суженому, что она готова за него выйти, тот отвечал, что не желает подвергать ее такому же несчастью, в какое ввернул сам себя, и просил считать себя свободной. Девушке между тем полюбился другой юноша, и она готова стать его женой, но считает необходимым спросить до трех раз своего прежнего жениха, желает ли он исполнить завет их отцов. Юноша всякий раз отвечает отказом. Свадьба назначена на следующий день; но в самую ночь брака разбойничья шайка нападает на поезд и силой уводит молодых, с целью их ограбить. Девушка так приглянулась старому атаману, что он хочет удержать ее для себя; тогда она начинает умолять его:

---

\* Такие же мудрые ответы дают царевици в «христианско-персидском» романе «*Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendippo*», восточное происхождение которого доказано Бенфеем. Сл. эпизод из рассказа о Гамлете у Саксона Грамматика. В сказке у Radloff («*Proben: Die drei Sohne*») мудрые ответы братьев также примкнули к суду о похищенном сокровище, что заставляет предположить, что у киргизской сказки и еврейской легенды, перенесшей все эти события на Соломона, был один и тот же восточный оригинал, или по крайней мере их обоюдные оригиналы не слишком разнились друг от друга.

пусть позволит ей удалиться и окажет сострадание. «Послушай, не заслуживаю ли я сострадания?» — говорит она ему и рассказывает свою историю. Разбойник смягчился и отпустил ее, возвратив все отнятое и не приняв даже выкупа. «Кто из трех лиц заслуживает наиболее похвалы: юноша, девушка или разбойник?» — спрашивает Соломон. Старший брат говорит, что юноша, второй — что девушка; только третий находит, что всего удивительнее подвиг разбойника: он не только освободил девушку, но и поступил неразумно, отказавшись от выкупа и награбленного богатства. Таким отзывом вор выдал сам себя.

7-й и 8-й суд я передал по тексту русской Палеи, где они следуют друг за другом. Я соединил их, во-первых, по сходству содержания, так как в том и другом идет спор о наследстве и обстоятельства представляются сходными; во-вторых, потому, что оба суда соединены в еврейской сказке — обстоятельство знаменательное, позволяющее предположить, что и они рассказывались когда-то о Соломоне, и приурочение исчезло лишь позже. Восточных пересказов я не знаю, хотя не прочь напомнить здесь второй суд в «Арджи-Борджи», где мальчик-царь должен решить спор между настоящим сыном и тем, кто выдает себя за него.

а) «Въ дниже царя Соломона бысть моужь богатъ въ Вавилонѣ и не имѣяше дѣтей. Оужившюже емоу полови-ну дней своихъ, постави себѣ раба въ сына мѣсто, и въскроути его съ добыткомъ, и посла ѿтъ Вавилона въ коуплю; онъ же пришедъ въ Іерусалимъ и ѡжриися тамъ, и бысть тоу въ боярехъ въсѣдающихъ на ѡбѣде оу царя Соломона. Въ тоже время родися оу господина оу его сынъ; и бысть ѡтрокъ 13 лѣтъ, и преставися ѡтець его. И рече емоу мати его: сыпоу слышахъ ѡ рабѣ ѡтца твоего, яко ѡжирился есть въ Іерусалимѣ. Иди въ жилище его. И прииде ѡтрокъ въ Іерусалимъ и въспроси нѣкоего ѡ имени моужа раба



своего — и быше парочить вельми. Повѣдаше ему яко оу Соломона на ѡбѣде. И вниде ѡтрокъ ѡнъ въ полатоу цареву и въспроси некоего ѡтъ предстоидшихъ: кто есть ѡнъси бояринъ, иже пребысть на ѡбѣде оу царя Соломона? ѡниже рѣша: той есть, иже пришедъ ѡтъ Вавилона. — ѡтрокъ же пристоупивъ и оудари его по лицу и рече: рабъ еси мой, не бояринъ сидя, но поиди работати ми и вдай-же ми добытокъ, иже ти далъ ѡтець мой. — Разгнѣвалжеся царь и бысть емоу жалъ моужа того; ѡтвѣщавъ-же царю Соломону и рече: аще не боудеть, царю, сей рабъ ѡтца моего и мой, да (за) оударенее ми роукоу — ѡтсѣци. — ѡтвѣщавъ-же оудареный: азъ есми властелинъ, а сей паробокъ ѡтца моего и мой, имамъ-же послоухи въ Вавилонѣ. — И рече: Не имамъ вѣры яти послухомъ; послю посолъ свой въ Вавилонъ: и тамо возметъ кость пдечноую ѡтъ гроба ѡтца вашего, и та ми повѣсть — кое боудеть сынъ, кое-ли рабъ. А вы пребоудите здѣ. — И посла царь посолъ свой вѣрный въ Вавилонъ и повелѣ принести кость плечную ѡтца ихъ. Егдаже прииде изъ Вавилона, по премудрости-же царь повелѣ измыти кость его того, да посади боярина своего предъ собою, и вси бояре и книжници съ нимъ бѣяхоу; и повелѣ оумѣющему крмвѣ поустити бояриноу; и сѣтвори емоу тако. И повелѣ царь вложить кость въ теплоу кровь ѡ раздрешѣніе рѣчи повѣда бояромъ своимъ, и рече: Аще боудеть сынъ его и прильнетъ кровь х кости ѡтчи; аще ли не прильнетъ, то рабъ. — И выняша кость отъ крови. И бѣ кость бѣла якоже и прѣвие. И повелѣ царь поустите кровь ѡтрочищю во инъ съсоудъ, измывши кость вложить въ кровь ѡтрочати; и насыче кость крови. И рече царь бояромъ своимъ: Видите ѡчима своимъ, яко повѣдаетъ кость сия: сей есть сынъ, а ѡнъ — рабъ. И тако разсоуди ихъ царь».

Сравните следующую сказку. Один человек отправился торговать за море, взяв с собою молодого раба, которому,

умирая на чужой стороне, поручил все свои деньги, с тем чтобы он передал их его жене. Раб позарился на богатство и, вместо того чтобы вернуться домой, поселился на месте, выдавая себя за сына умершего купца. Между тем жена купца, оставшись беременной, родила сына, и он уже успел вырасти, а мужа все нет. Тогда мать рассказывает сыну, что отец его пошел торговать, захватив с собою большую часть своего достояния, и, вероятно, на пути умер, а раб завладел его деньгами. Пусть попытается, не нападет ли на след того либо другого. Сын отправляется на поиски: после разных усилий и напрасных спросов, он узнает в одном городе за морем, что там много лет тому назад умер чужой купец и остался сын его, принадлежащий теперь к именитым людям города. Это и есть тот самый раб, которого надо было отыскать. Но как обличить его? Доказательств нет, и настоящему сыну не только могут не поверить, но, пожалуй, его самого признают обманщиком. По совету одного мудрого старца, истец приносит жалобу царю, который поручает решить спорное дело тому же старцу. Призваны истец и ответчик, и обоим пущена кровь в разные сосуды; затем велели принести две кости, одну от тела умершего купца, другую от чужого покойника. Когда последнюю опустили в тот и другой сосуд, кровь к ней не пристала; то же было с костью купца, когда ее положили в сосуд с кровью раба; зато кровь сына она тотчас впитала в себя и стала красной и свежей. Таким образом, настоящий сын был найден.

Так поступил чудный старец. Другим образом поступил в подобном случае другой судья, продолжает сказка, передавая в своей второй половине следующий затем суд Палеи. Рассказывается также о человеке, который умер на чужбине, оставив дома жену и сына. По долгом времени подрос его сын и явился за наследством к одному честному человеку, которому отец его отдал на хранение свое имущество. Вместе с ним явились еще девять человек и всякий

выдавал себя за сына. Чтобы решить, кто из них настоящий, так как других доказательств не было, судья советует им отправиться ко гробу отца; пусть каждый из них постучится и скажет: «Отец, ты видишь нужду твоего сына, потому выйди из твоего покоя и дай знамение, что я сын твой». — Все отправились, как им было указано; не отправился только настоящий сын, потому что не хотел тревожить покоя своего отца. Решение судьи такое же, как и в следующем суде Соломона.

б) «Въ дниже царя Соломона бысть иѣкто моужь имѣя 6 сыновъ, а седмoe дщерь. Внегда же оумрети емоу и рече: дайте дщери моей тысяцю злата, а все имѣніе мое дайте старѣйшему моему сыну, а инѣмъ не давайте. Егдаже оумре, бысть-же прѣя и сварѣ пяти братіѣ съ шестымъ, и рѣша: «Дѣли имѣніе съ нами на полы»; онъ же рече: «имаю послухи, иже ми отецъ далъ имѣніе единому, а васъ отриноуль». — Идоша къ царю Соломону на прю; премудростію же царь хотя испытати ихъ и разоумъ отца ихъ, почто единому вдаль имѣніе, а инѣхъ отриноуль; и рече: не разоумѣю соудити васъ, дондеже идите къ гробу отца своего, изимите роукоу правую и принесите предъ мя, да разоумѣю, зря на шю, соудити васъ. — И идоша они къ гробу отца своего, и пристави царь отрочи своя къ нимъ; и хотящи пять братіѣ раскопати мрътвыхъ, братъ же ихъ старѣйшей имяся за гробъ, вопия и моляся: не дѣйте, братіе, гроба отца нашего, раздѣлю имѣніе на части. — И возвратишася отрочи его къ Соломону и сказаше емоу, яко не вда старѣйшій братъ раскопати гроба отца. И рече имъ царь: Занежъ хотѣсте отняти роуку отцю пять братія, разоумѣю бо, яко не сынове его есте вы, но добывала васъ мати съ блoudными моужи. И рече царь Соломонъ старѣйшему брату: имѣніе отца своего дръжи оу себе по данію отцю, яко тебѣ вдаль есть — ты бо еси сынъ правой. Хотѣ царь Соломонъ хитростію своею свръшити до конца: призва ма-

терь ихъ къ себѣ и запрѣти ей рекъ: сего-ли ѿца сыноне? И рече жена: право не сего».

Западные литературы представляют несколько пересказов этого спора о наследстве в его второй форме, сохраненной Палеей, только что испытание братьев обставлено довольно однообразно одной новой подробностью — стрельбы из лука. Это однообразие позволяет заключить, что уже непосредственный источник всех западных редакций отличался от того, которому следовала Палея, рано осложнившись новым эпизодом, — где бы, впрочем, не произошло это осложнение, в восточном ли прототипе или на почве западного пересказа. Французский фавль XIII века говорит о судебном деле двух братьев по поводу наследства. Соломон велит принести тело их отца и, привязав его к столбу, приказывает обоим стрелять в него: кто метче попадет, тот выиграл дело. Старший стреляет; у младшего не подымается рука: ему-то Соломон и присуждает наследство. — Этот суд пересказывался много раз: он не только попал в *Gesta Romanorum* и тому подобные сборники, но как приклад или аполог, в собрание проповедей XIV века, известное под знаменательным названием «*Domini secure*»\*. Нужды нет, что вместо Соломона является какой-то мудрец, к которому три брата приходят судиться; дальнейшее развитие аполога такое же: на место тела отца приносят его портрет и каждому из трех сыновей велено метить в сердце. Старший попал близко к цели, средний еще ближе; младший бросает лук и стрелы, объявляя, что он не станет стрелять в того, кому он стольким обязан. За ним одним и признается владение виноградником, о котором велся спор.

9-й суд. Испытание мужской и женской мысли.

«По семь-же царь Соломонъ хотя испытати, что есть мысль мужска и жеиьска, и призва пѣкогого ѿтъ вельможъ

\* «*Спи спокойно*» (лат.).

своихъ, мужа именемъ Декира. И рече емоу наединѣ: милый мой Декире, аще хоцещи всякой чести сподобитесь оу мене и сѣтвори волю мою, и еще възл(юбл)ю тя паче. И рече Декирь: елико велиши царю дръжава твоя, то сѣворю. — И рече ему царь: возьми мечъ мой и оуѣкни главоу жепѣ своей; ѡпъ же ѡбѣща емоу и медляше. Имѣяже Декирь дѣтища два, и паки рече емоу царь: аще сѣтвориши волю мою, дамъ за тя женоу ѡтъ рода своего, дочь свою лоутчшую и сѣворю въ дръжавѣ царства моего. Также оувѣща его царь по неколико дни. Декирь же хотя се сѣтворити и медляше, и паки рече: сѣворю волю твою, царю. Царь-же дасть емоу мечъ свой и рече: егда оуснетъ жена твоя, тогда оуѣкни ей главоу, да не обласкаетъ тебе языкомъ своимъ. Пришедъ-же Декирь, ѡбрѣте женоу свою и съ нею два дѣтища; ѡпъже видѣ дѣти своя спяща, помысливъ себѣ и рече: какъ оударю въ подружіе свое мечемъ? Смысли на мнозѣ и рече: аще женоу сию оуѣкнуу чести ради цареvy и разквелю дѣти своя, и кто оуставитъ плачь мдаденцю семоу? или что ѡтвѣщаю Господоу Богу моему? — И ничтоже зла сѣтворилъ ей. И рече Декирь: Господине царю, сегоже не могахъ сѣтворити, и нынѣ, господине, мечъ твой предъ тобою на главѣ моей. — Царь-же не понесе емоу ни въ чемъ же, и посла.его посольствомъ на страну далечю. — И призва жену его къ себѣ и рече: ты еси жена красна по възрѣнію моему; ѡнаже рече: Что есть, господине, повелѣніе твое — сѣворю. — Царь-же рече: иже сѣтвориши волю мою, то боудеши царица всему моему царствоу. И похвали ю много и рече ей: Егда прійдетъ мужъ твой, и оупоивши его виномъ, егдаже ти оуснетъ на постели, тогда оуѣкни главоу его, и дамъ ти мечъ ѡстръ; ѡнаже ѡтвѣщавши: рада есмь, царю, сіе сѣтворити твое повелѣніе. Царь-же, разоумѣвъ мудростію прежде мужа ея, яко не хоцетъ оубити жены своя, дасть емоу мечъ ѡстръ;

послѣдиже, разоумѣвъ женоу, яко хочеть оубити моужа своего, дасть ей мечь прутянь, видѣніемъ-же зряшеся, яко остръ есть. Рече ей: симъ мечемъ заколи моужа своего спяща; онаже взявши мечь царевъ храняше его оу себя. Егда же прииде моужъ ея отъ труда и еже отъ вина оусноувъ на постели своей, жена же съ дръзновеніемъ мысль свою въспріемши, взявши-же мечь, иже далъ ей царь, наложи моужю своему на горло, мняще, и яко остръ есть, заколетъ его; и влача сѣмо и онамо хотяше отрѣзати главоу, и не оуспѣ ничтоже; очютижеся моужъ ея, вставъ въ скорѣ, мнящи яко врази нѣкоторые, и, видѣвъ яко жена его дръжитъ мечь обнаженъ, и рече ей Декире\*: почто ороужіе сіе на мя? оубити мя хочеши? — отвѣщавши-же жена моужю своему: языкъ челоуѣческъ обольсти мя, яко оубити тя веля; онъже хотѣ людей съзвати и разумѣ, яко царя Соломона наоученіе и испытаніе. И возьмъ оу ней мечь и разоумѣ, яко проутянь, видѣніемъ-же мняше яко остръ, и подивися премудрости царя Соломона. Ничтоже зла не сътвори женѣ своей. Слышавъ-же сия царь Соломонъ и подивися и сказаще вельможамъ своимъ о томъ, и бысть дивитися всѣмъ слабости женской. Царь-же Соломонъ рече: обрѣтохъ въ тысящи моужа мудра, въ тмѣ числомъ не обрѣтоша женѣ мудрой ни единой».

Последнее изречение открывает нам точку зрения, особенно любезную средневековым грамотеям, которые поспешили воспользоваться соломоновской легендой для своих нравоучительных выходов. На Западе разговоры Соломона и Маркольфа послужили им удобной рамкой для решения женского вопроса в указанном смысле; у нас типы матери и жены Соломона ответили тому же направлению, а суд, который мы рассказали, попадает целиком в притчу о женской

---

\* Имя мужа читается различно: Декир и Дарвир.

злобе; существует еще несколько Соломоновских легенд на ту же тему, которые мы здесь присоединяем, хотя по содержанию они и не сходны с судом Палеи. В одном французском фавлье рассказывается, что Соломону (*qui fu roi de Surie*)\* пришла фантазия перевести в своем царстве всех стариков. Это исполнено; один только юноша сохранил тайно жизнь своему отцу, которого советами пользуется, когда судить и рядить в присутствии царя, тогда как его сверстники молчат. Это возбуждает внимание Соломона, и он хочет испытать, точно ли мудрость юноши от него самого. Он и приказывает ему явиться в назначенный день и привести с собою своего друга, раба, своего пажу и смертельного врага; не то грозит своей немилостью:

Vendredi ainenez â la cour vostre ami.  
Vo serf, vo damoisel, vo mortel anemi;  
Se ainssinc ne le fetes, ne seres mon ami\*\*.

По совету отца сын берет с собою своего осла (раб, слуга), собаку (друг), сына (паж, потешник) и жену, которая оказывается смертельным врагом. Муссафия различает две разновидности в богатой литературе этой легенды, зашедшей в разные сборники, большею частью без имени Соломона. В иных рассказах сохранено то же начало: убийство стариков и спасение отца сыном, в других этого начала нет, и дело мотивируется так, что кто-нибудь провинился и может избежать наказания лишь под условием — исполнить мудрые задачи: привести с собой своего лучшего друга и недруга, слугу; прийти

---

\* Который был царем Сирийским (франц.).

\*\* «В пятницу приводите ко двору вашего друга, вашего слугу, вашего пажу и смертельного врага. Если так не сделаете, другом мне не будете» (франц.).

ни пешком, ни верхом и т. п.\*. Муж приводит обыкновенно своего недруга-жену: он только что рассказал ей под страхом тайны, что совершил убийство, которое на самом деле не совершал; затем он оскорбляет ее при людях, после чего она в гневе объявляет всем небывалую тайну и таким образом оказывается недругом мужа. Собаку он также побил, но когда потом покликал, она по-прежнему подбежала к нему, ласкаясь, — это его друг. Заключите отсюда опять же к женской злобе и к тому еще, что жене не следует верить тайны. Так решает царь, которого за мудрость звали вторым Соломоном в еврейской сказке, где трое братьев служили ему, и он отпускает их от себя: пусть говорит, кто хочет награды деньгами, а кто — тремя правилами мудрости. Один из братьев предпочитает последнее, и в числе советов ему дается и этот: не верить тайны жене. Жена, поссорившись с мужем, в самом деле, выдает его, будто он убил своих братьев и служителей царя. Но недоразумение выходит наружу. Укажу, наконец, на эпизод русской сказки, на которую мы уже раз ссылались: она возвращает нас ко второму циклу Муссафии, и опять же к имени Соломона. Царь сердит на кузнеца, у которого скрывается мальчик Соломон. Он и призывает его к себе. Говорит ему царь: «Приди ты ко мне ни сыт, ни голоден, ни обут, ни одет; не придешь — голову долой!» Соломон дает кузнецу совет наесться киселя — будешь ни сыт, ни голоден — и одеться в бредень. Царь опять говорит ему: приди ты ко мне завтра ни конный, ни пеший; стань ни на дворе, ни на улице. Соломон и здесь помогает советом: кузнец должен сесть

---

\* В испанской народной книге «*De la reyna Sebilla*» («Королева севильская») рассказывается, что римский император (*De Ropta?*) освободил из заключения Мерлина под условием привести ко двору своего врага, друга, потешника и слугу. Он приводит жену, друга, сына и осла.



верхом на козла и въехать в калитку так, чтобы передние ноги были на дворе, а задние — на улице. В третий раз царь наказывает, чтобы кузнец привел с собою друга и недруга; Соломон велит ему взять с собою нагайку, своего черного кобеля, кусок хлеба и жену. Если скажет он: покажи мне друга, то возьми нагайкой собаку вытяни, — она побежит, ты кликни: «Черный, сюда!» Он и прибежит. Ты ему дай кусок хлеба, он будет ластиться. Потом царь спросит: «Покажи недруга!» Ты возьми нагайку, ударь по жене; она тебя ругательски обругает и всю правду расскажет.

От суда по поводу женской злобы и непостоянства легко было заключить к ведению женского сердца вообще; и этот более общий мотив также получил форму суда. В сербской сказке у Караджича<sup>116</sup>, очевидно истекшей из книжного источника, как и приведенная русская, один человек вздумал жениться и не знает, кого ему выбрать: девушку, вдову или жену, разведенную с мужем. Какой-то старик советует ему идти к «премудрому». Придя на Соломонов двор, он увидел ребенка, разъезжавшего верхом на палочке, — это и был Соломон. На вопросы, которые ему предлагаются, он отвечает загадочно: «Коли возьмешь девушку — ты знаешь, коли вдову — она знает, а если жену, разведенную с мужем, — то берегись моего коня». С этими словами он слегка ударил его по ноге. Объяснение загадочных слов такое: если он женится на девушке, будет главой в семействе, если на вдове — жена будет управлять им; а возьмет разведенную жену, то должен опасаться, чтобы и с ним она не сделала того же, что с первым мужем. Загадочное решение этого суда напомнило Пыпину сходный мотив в новелле Боккаччо («Декамерон», IX, п. 9): Мелисс (Melisso) и Иосиф (Giosefo) приходят к Соломону; Иосиф — за тем, чтобы спросить его, как ему быть со своей сварливой женой, от которой житья нет, а Мелисс хотел бы узнать, что ему сделать, чтобы его кто-нибудь полюбил. Соломон

отвечает темно и односложно: первому — «Ступай к Гусиному мосту (*Ponte all'oca*)», второму — «Полюби». Оказывается в самом деле, что услужливость и щедрость Мелисса определялись желанием показать себя, а не расположением к кому бы то ни было; ему надо полюбить, чтобы быть любимым. Что до Иосифа, то он еще по дороге назад узнает смысл загадочного решения: остановившись у моста, который и есть *Ponte all'oca*, он видит, как по нему проходит целый караван выючных лошадей и мулов; один мул заартачился — ни взад, ни вперед, и перешел лишь тогда, когда погонщик всыпал ему порядочное количество ударов. Вернувшись домой, Иосиф применяет это средство к своей жене, и она становится шелковой\*. Так оправдался совет Соломона.

10-й суд: Прения в мудрости и состязание загадками.

Рядом с мотивом о женской злобе, мотив состязания загадками занимает видное место в судах Соломона. Если развитие первого, как мы думаем, принадлежит Европе и определилось нравоучительными тенденциями средневекового общества, то второй встречался уже в восточных оригиналах, хотя выразился полнее лишь в европейских пересказах. Уже в предыдущем суде иные редакции представляют элемент загадки значительно развитым; мы встретимся с ним снова в следующих эпизодах легендарной биографии Соломона; здесь я думаю соединить лишь те сказания о прениях в мудрости, которыми мы не могли воспользоваться для этой биографии, наперед извиняясь, что соединили их под категории судов, которой они отвечают не совсем точно.

Такое прение помещено, между прочим, в Палее. «Въ тоже время Дарей царь перскій присла къ Соломону царю

---

\* Новелла Боккаччо дала сюжет одной пьесе Ганса Сакса «*Fassnachtspiel Mit vier Personeii zu agiern. Von Joseph mid Meliaso, auch Konig Salomon*».

загаткою, написавъ: стоитъ щить, а на щить заецъ, и прилетѣвъ соколъ взялъ заецъ, п тоу седѣ сова. И рече: сия отгонеси, дамъ ти три кади сребра. Соломонъ же прочте писаніе и съзва бѣсы, иже емоу служахоу, и рече имъ: аще кто ѡтгонеть сию загадку, дамъ емоу третиною сребра, иже ми ѡбѣща царь Дарей. И рече бѣсъ ѡбъ одномъ ѡцѣ: щить — земля, а на щить заецъ — правда, а иже взя соколъ заецъ, то взялъ ангель правдоу на небо, и тоу седѣ сова, сиречь кривда, правда же бысть взята на небо, а на земли ѡсталася кривда». И посла царь Соломонъ грамоту къ Дарю, царю Прьскомоу, а въ ней загадка истолкована, и рече: пришли сребро, иже ми еси ѡбѣщаль. Не помнозѣ же времени привезоша отъ Дария царя три кади сребра къ царю Соломону. И рече царь бѣсомъ: дѣлите сребро. И насыпаша царю двѣ кади. И повелѣ царь обратити кадъ врѣхоу дномъ, и повелѣ насыпати бѣсу верхъ. И рече бѣсъ царю: Чемоу криво дѣлаешь, а правды не держишь? И рече царь: кривой бѣсе, самъ собе ѡсудилъ еси: правда взята бысть на небо, а здѣ ѡсталася кривда».

Загадка Дария<sup>117</sup> стоит в тексте Палеи после рассказа о гордости царя Дария, или Дариана, Адариана, повелевавшего боярам своим звать его богом. Палея влагает этот рассказ в уста Соломона; он встречается и отдельно, иногда с именем Соломона, иногда без имени. Это не что иное, как староеврейская легенда об императоре Адриане<sup>118</sup>, которая рассказывается также об Александре Македонском. Покорив большую часть света, он возмечтал о себе и повелел звать себя богом. Когда разумнейшие из его служителей сказали ему, что он не всемогущ и еще не все ему подвластно, что еще не покорен Иерусалим — он завоевал и этот город и от жителей потребовал такого же поклонения. Тогда один из иерусалимских мудрецов сказал ему: «Как можешь ты восставать против своего господина в его же доме? Выйди сначала из его дома, и я

назову тебя богом. А дом его — небо и земля — и ты в нем обретаешься. Как же называть тебя богом, пока ты находишься в доме твоего собственного господина?» Второй мудрец отвечал коротко: «Ты не бог! Бог сотворил небо и землю, и тебя — а ты ничто!» Наконец заговорил и третий: «Я тотчас воздам тебе поклонение, обожди только, пока я сделаю одно необходимое для меня дело». Оказывается, что у него на море корабль, близкий к крушению, ему надо помочь. Александр предлагает тотчас же послать к нему один из своих кораблей; но мудрец отвечает, что пока он прибудет, его судно успеет потонуть, — пусть лучше пошлет ему хоть немного ветра, чтобы скорее перенести его через опасное место. «Где же мне взять ветер?» — спрашивает Александр, и мудрец отказывает ему в поклонении, потому что о Боге сказано, что ветры Его послы и слуги — молнии огненные. Тогда царь обращается к своей жене и просит ее, чтобы она, по крайней мере, признала его богом. «Охотно, — отвечает она, — но прежде возврати залог, тебе врученный, который легко могут потребовать у тебя против твоей воли — твою душу». — «Что же я стану делать без нее?» — спрашивает царь. — «Как же ты хочешь зваться богом, когда не властен даже над своей душой?»

В мусульманских легендах о Соломоне он женится на Джараде, дочери царя Нубары, велевшего звать себя богом. Этой женитьбой мотивируется падение Соломона и его дальнейшие несчастья. Не может ли это обстоятельство объяснить введения царя Адариана в русскую легенду о Соломоне?

Полукнижная, полународная побывальщина, записанная у Рыбникова<sup>119</sup> («Отчего на Руси завелась измена»), перенесла эту легенду Палеи на Иоанна Грозного (Соломон) и какого-то чудного старца (кривой бес): то же требование разрешить загадки (хотя другие) и обман с кадью золота. Дальнейшее искажение литературного мотива принадлежит уже народной среде, и совершалось оно здесь по двум направлениям.

Вспомним, с одной стороны, наши сказки о Правде и Кривде, развивавшие исключительно нравственные задачи своей темы\*, с другой — ряд других сказок о неравном дележе, где, наоборот, идея Правды и Кривды заслонена совершенно. Так, например, в сказках у Афанасьева лиса и медведь сговорились возделывать и засеять поле и жатву разделить. Лиса наперед выбрала себе верхушки, а медведь корни; засеяли жито, и когда оно поспело, то оказался оделенным медведь. На другой раз он хочет быть осторожнее и выговаривает верхушки себе; но посеяна репа, и выгода опять на стороне лисы. Рассказ этот проник в одну *branche*\*\* средневекового «Романа о Лисе» («*Roman du Renard*»)<sup>120</sup>, сохранившуюся, впрочем, лишь в итальянской редакции, недавно открытой Тедзой\*\*\*. Как здесь роль оделенной играет коза, так в тирольской сказке весь спор перенесен из мира животных на лица христианской мифологии, и спорящими о жатве являются дьявол и святой Иоанн. Ближе всего к рассказу Палеи — 26-я повесть в

---

\* См. Афанасьев, «Народные русские сказки», и у него же указания на сходные сказки: сербскую, валахскую и норвежскую. Сл. Grimm, «*Kinder und Hausmärchen*». Как в одной русской редакции Правда и Кривда являются собственными именами (в норвежском *Treu* и *Untreu*), так в 19-м рассказе 1-й книги «Панчатантры», относящемся к легендам об утаении одним товарищем доли другого, оба они носят знаменательные названия *Dharmabuddhi* и *Parabuddhi*. Соответствующая повесть у Сомадевы заменяет последнее имя синонимом: *Dushtabuddhi*; в сходном рассказе «*Cukasaptati*» *Subnddhi* и *Kubuddhi*.

\*\* *Ветвь* (франц.).

\*\*\* О том, что этот эпизод существовал и во французском «*Roman du Renard*», можно заключить из того обстоятельства, что он проник и во французскую хронику.

«*Conde Lucanor*»<sup>121</sup>, потому что в ней мотив неравного дележа снова соединен с идеями Правды и Кривды; *moralisatio* в конце и вся развязка, очевидно, внушены учительными целями собирателя. Рассказывается, что Правда и Кривда посадили вместе дерево, чтобы вместе владеть им, когда оно вырастет. Кривда и убедила Правду взять на свою долю корни как самую важную и верную часть; сама она готова удовольствоваться ветвями, хотя они всего более подвержены опасности со стороны людей и животных, жара и холода. Правда наивно поверила ложным словам и приютилась в земле под корнями, Кривда же поселилась в ветвях, и, когда дерево выросло и люди стали собираться под его тень, она гостеприимно их встречала, ласкала их, нашептывала хитрые советы, учила разным уловкам. Все полюбили ее, и всем жилось хорошо, и кто более от нее научился, тот пользовался большим почетом. А Правда лежала себе в земле и никто о ней не ведал, но так как ей нечего было есть, она грызла постоянно корни; пока дереву нечем было более держаться, и оно рухнуло от порыва ветра. Оттого погибла Кривда и ее клеветы, а Правда вышла наружу. — Каким образом и когда привязался этот суд к имени Соломона, сказать теперь трудно. Повесть в «*Conde Lucanor*», может быть, восходит к восточному оригиналу, как многое в этом сборнике; с другой стороны, и Палея могла найти рассказ уже готовым в источнике, которым непосредственно пользовалась. Есть подробности, позволяющие в общих чертах определить теперь же характер этого источника. Дележ между Правдой и Кривдой, между добрым и злым началом, поделившими между собою небо и землю, напоминает дуалистическое учение ново-манихейских сект, представителями которых в средние века были катары<sup>122</sup> и богомилы. Еще не поставлен вопрос, какую богатую сказочную струю принесли они с Востока на Запад; апокрифы дуалистического характера и многие легенды, народный склад

которых удалял всякое предположение о возможности подобного источника, должны быть отнесены на счет их посредствующего влияния. Относительно апокрифов о Соломоне — это раскроется ближе в течение нашего труда.

Здесь заметим, что прения Соломона о мудрости находятся и в библейских сказаниях мусульман. Члены великого суда, в котором председательствовал царь Давид, недовольны вмешательством в их дела царевича Соломона, хотя и принуждены сознаться, что его решение всегда самое мудрое. Давид позволяет им испытать его всенародно, причем они надеются смутить его загадочными вопросами. Но они ошиблись в расчете. Соломон не только отвечает на все, но и сам переходит к вопросам; пусть объяснят ему: что такое все и что такое ничто? (Бог и созданный им мир), что всего слаще и горше, что всего краше и всего некрасивее? и т. п. Так как все молчат, Соломон сам принимается толковать смысл загадочных вопросов. Слаще всего, например, обладание добродетельною женою, умными детьми и приличным состоянием; и, наоборот, нет ничего горше порочной жены, негодных детей и бедности. — Такого рода загадки легко встретить в любом сказочном сборнике, как, наоборот, из сказки могли проникнуть в библейскую легенду и там привязаться к имени Соломона — загадки чисто народного стиля. Так читается в одной старой рукописи, принадлежащей г. Забелину<sup>123</sup>, о двух мужах, пришедших «ко царю Давыду тягаться»: «И рече единъ мужъ предъ царемъ Давыдомъ ко другому мужу: “заняль еси ты у мене шесть яиць вареныхъ, и тому уже минуло шесть лѣтъ, и азъ-бы въ то время развелъ много курять”. И отвѣща вторы мужу къ первому: “виновать, господине, въ шести яицахъ вареныхъ тебѣ”. И рече царь Давыдъ къ мужу тому, которой занялъ: “плати ему и курять по расчету за всѣ лѣта”. И розочте царь Давыдъ много велми. Слышавъ же царя Давыда судъ сынъ царь Соломонъ, и научи мужа

того премудрости своей и рече ему: взори ниву близь пути, гдѣ ѣздить, сѣяти горохъ вареной изъ котла своего. И учини мужъ тако по наученію царя Соломона: и прииде и вскопа на мѣстѣ близь пути ниву, гдѣ ѣздитъ царь Давидъ, и вскопавши, начать сѣяти предъ царемъ горохъ вареной на ископанной нивѣ из котла. И виде то царь Давидъ, мужа того при пути сѣюща горохъ вареной изъ котла, и призва мужа того къ себѣ и нача ему глаголати: “почто сѣеши горохъ вареной при пути, понеже той не можетъ возрасти?” — Тогда отвѣща мужъ той царю Давиду и рече: “почто ты мене, царю Давиде, осудилъ несправедно и за что продаеши мя въ яицахъ вареныхъ? Се ты, царю, узналъ еси, что вареной горохъ не можетъ возрасти, тако же де и отъ яицъ вареныхъ како можетъ приплодъ быти, о немъ же ты меня осудилъ еси напрасно?”» — На вопрос царя Давида, кто научил его этой мудрости, обвиненный отвечает, что Соломон.— Препирательство мудреными загадками пристроилось здесь, как видно, к форме суда\*.

11-й и 12-й суды заимствованы нами из мусульманских сказаний о Соломоне. Первый из них рассказан в Талмуде в легенде об Александре Македонском, и его решает в его присутствии африканский царь. Соломону было всего 13 лет, когда к отцу его пришли два человека судиться. Истец купил у ответчика землю, в которой, копая погреб, нашел клад; он требовал, чтоб ответчик взял себе этот клад, так как он покупал у него только землю; а тот отнекивался, говоря, что не имеет на это права. Давид решил, чтобы каждый взял себе половину найденного; но Соломон вздумал иначе: он велит

---

\* Литературу этого рода загадочных вопросов и ответов см. в моей статье «Новые отношения Муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодороке» в Ж.М.Н.П за 1870 г.



женить сына истца на дочери ответчика и клад отдать им. — В другой раз явился крестьянин с жалобой на пастуха, на то, что его стадо потравило его ниву, уже налившуюся колосом. Давид присуждает крестьянину часть стада; но Соломон с таким решением не согласен: пастух должен уступить крестьянину пользование своим стадом, шерстью, молоком и приплодом, до тех пор, пока нива снова не очутится в том положении, в каком была, когда совершилась потрава; а затем стадо должно быть возвращено его владельцу.

Я остановился довольно долго на содержании соломоновских судов, какие мне известны, отыскивая, где можно, их источники, собирая аналогии. В соломоновских судах мы открыли все суды Викрамадитьи; иные, которые нельзя было привязать к этому источнику, нашлись в других восточных пересказах; третьи, наконец, могут быть отнесены на счет позднейшего, может быть, уже европейского развития этого цикла и представляются нам самостоятельным обогащением популярного мотива. — Вместе с тем мы удалились от биографической нити, к которой возвращаемся, под руководством той же русской повести: Соломон, мы слышали, не хочет тотчас же вернуться к отцу: «Сегодня аз не еду к нему», — говорит он Ачкилу. Он действительно снаряжается в «Индию богатую» к царю, который в этой редакции носит имя Пора<sup>124</sup>. Здесь он «творит любовь» с царицей, которая дает ему золотой перстень мужа. (Этим оскорблением мотивируется в другой редакции той же повести\*, почему царь Пор увозит позднее жену самого Соломона.) Женившись, Соломон «по-

---

\* У Тихонравова («Летописи русской литературы и древности: Повести о царе Соломоне», I. «Повесть царя Давида и сына его, царя Соломона премудрого») и Пыпина (Памятники старинной русской литературы: «Повесть царя Давида и сына его Соломона и о их премудрости»).

сла посланіе ко царству ко царю Пору и отписалъ тако: “Въ прошлое лѣто былъ есми я въ твоємъ царствѣ и со царицею твоею пребылъ noch и снялъ съ правыя руки перстень златой”. И послал Соломон тот перстень златой ко царю Пору в дарех. И царь Пор стал печален» и т. д. Это должно было представляться актом мщенья; так представлял себе дело позднейший рассказчик; более древняя редакция ничего о том не знает. Но к этому эпизоду легендарной биографии Соломона мы перейдем в следующих главах.— Погостив у Пора, Соломон снаряжается домой: царица дала ему серебра и золота, и дорогих парчей, и «три камня царскія самоцвѣтныя: въ нощи аки свѣщи горять, въ дни аки отъ солнца сіяеть». Он приезжает к Иерусалиму на корабле и становится под городом; Давиду он выдает себя за «дѣтище индійскія веси богатыя, а имя мое Разумникъ парицаюся, прибрель въ твою царскую державу товары свои продати, а здѣшнія товары закупити». И царь Давид повелел ему в своей державе торговати и велел ему царь быти в полату к царю». Царица Вирсавия посылает к нему на корабль своих сенных боярынъ выбирать, «товаров драгих смотрети, и царевич Соломон показа боярыням сенным три камня самоцветные, и дивишася». Услышав об этом, царица велит «гостя онаго предъ себя поставити», думает, как бы достать те камни. Соломон говорит ей: «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 корабль для свѣту». И рече ему царица Вирсавія: «Гость заморянинъ! продай мнѣ единъ камень». И рече царевичъ Соломонъ: «Аще кто со мною переспитъ ношь сію, тому и камень отдамъ». И положи предъ царицею единъ камень, и той камень освѣти всю полату царицину, и немощно на него челоуѣку зрѣти. И царица рече Соломону: «Гость заморянинъ! ляжь ты со мною

въ ночь сію». Соломонъ успѣваетъ признаться вовремя: «Во истину ты мати моя, родившая мя; и напредь глаголахъ тебѣ: “у всякія жены волосы долги, да умъ коротокъ”». Следует затем взаимное признание Давида и Соломона.

Так в передаче повести, которой мы следовали до сих пор. Интересно, как воспользовалась мотивом возврата другая редакция русской легенды, напечатанная Пыпиным и Тихонравовым. Мы познакомимся с хорошим образчиком дифференцирования одного и того же сказочного содержания. Вначале обе повести сходны: тот же рассказ о рождении Соломона и нелюбовь к нему матери; она также пытается извести его, и в обоих случаях он спасен от смерти одной и той же уловкой. Но затем вторая, позднейшая, редакция расходится с первой: Соломон прямо попадает к гостям-корабельщикам, у которых служит кашеваром, и с ними приезжает в Иерусалим. Эпизод у крестьянина, равно как и суды мальчика-царя, опущены, но часть содержания перенесена на эпизод с корабельщиками, который получил большее развитие. Загадки, которыми в предыдущей редакции пытается Давид пастуха-Соломона, предлагаются теперь гостям-заморянам. Если хотят они торговать в его царстве безданно и беспошлинно, пусть отгадают цену золотой колымаги и истолкуют знакомую нам загадку об аллегорическом дереве. То и другое исполняет за своих хозяев Соломон, говорящий о себе, что он «из заморья детище». И еще, в третий раз, он удивляет царя своей мудростью: «И пошел (Соломон) ко царю на двор, и царь Давыд за столом сидит и рече: “Гости заморяна! Есть ли у вас такая потеха и такое узорочье? пред царем кот светит: стоячи, держит свечу и с вином скляницу держит пред царем?” И Соломон рече: “Государь царь Давид! дай сроку: буде не отгадаю загадки, вели мне голову снять острым мечем по могучія плеча”. И царь даль сроку в таков день пріити. И прииде Соломон ко царю Давиду и принес

вещь. Царь Давид рече гостям: “Гости заморяна! есть ли у вас такая потеха и такое узорочье?” И Соломон пустил из рукава мышь: но столу пробежала, кот свечу погасил и потеху цареву учинил, скляницу кот с вином разбил». Смысл загадки, исчезнувший в изложении русской повести, становится ясен при сравнении с соответствующим эпизодом немецкой поэмы о Соломоне и Морольфе. Соломон требует от последнего — доказать ему на примере истину, которую он как-то высказал: что природа сильнее привычки (*Die Natur ge vor Gewonheil*). Морольф соглашается. Была у царя кошка, и приучена она была держать свечу над вечернем столом. Морольф знал это и припасает трех мышей. Выпустил одну — кошка обнаружила беспокойство; выпустил другую — она чуть не сорвалась с места, а за третьей погналась, позабыв свою выучку. — Эта басня на тему, что природа сильнее привычки, очевидно, восточного происхождения; жаль, что Бенфей упустил из виду именно эту разновидность, говоря о круге родственных сказаний. В индийской легенде мышь, спасаясь от преследования двух кошек, падает полумертвая у ног одного риши. Не находя достойным просить верховное существо о сохранении жизни столь ничтожной твари, он молит Брахму обратить ее в человека. Мышь становится девушкой; когда она выросла, и воспитатель хочет выдать ее замуж, она изъявляет желание, чтобы в супруги ей выбрали какого-нибудь бога, который превышал бы всех своей красотой, могуществом и силой. Риши предлагает ей поочередно месяц, солнце, облако, гору; она всех отвергает и выбирает себе — мышь. Тогда риши сознается, что он плохо сделал, поступив против определения судьбы, и снова возвращает девушку в ее прежний образ. Рассказ этот довольно рано проник на запад: он встречается уже у Страттиса<sup>125</sup> (400 лет до Р. Х.), перешел в греческую басню о кошке, влюбленной в человека, которую Афродита превращает в девушку и снова

делает кошкой, когда, несмотря на свою метаморфозу, она продолжает, при виде мыши, выказывать вожделения расы. Отсюда рассказ проник в басенные сборники, которых так много появилось в средние века.

Дальнейший ход повести в ее второй редакции не отличается от изложения первой: та же сцена с Вирсавией, узнавание сына отцом и т. п. Этим кончается русское сказание о детстве и юности Соломона. Из народной книги, оно перешло в русскую сказку, которую мы не раз цитировали. О нелюбви матери, о ее намерении извести сына здесь рассказывается то же, что и в книге; тот же эпизод с собакой. Соломон попадает затем на кузницу, водится с мальчиками, избран ими царем и судит их. Отец посылает его разыскивать унтер-офицера, который заменил боярина Ачкилу. Загадочные ответы мальчика и его мудрые решения обнаруживают влияние народного стиля; впрочем, сохранен известный из книжной повести вопрос о том, что стоит царская карета. Другие разновидности сказки представляет собрание Рыбникова, где нелюбовь матери к Соломону объясняется своеобразным мотивом.

Во граде Иерусалиме стоял сад купца темного\*.

Пришел в тот сад купец темный

Со своею женою законною,

Говорила жена ему возлюбленна:

«Ты ей же, муж мой возлюбленный!

В нашем саду во прекрасном

Теперь новости объявились:

Выростали на древе у нас яблоки».

Подавала с кармана ему яблоко.

---

\* Слепого.

Как съел купец тую яблоку,  
Сам говорил таково слово:

— Ты где, жена, взяла эти яблоки? —  
Говорила жена ему возлюбленна,  
Что есть еще этих яблоков,  
только висят оне высоко есть.

— Захватись-ко за дуб ты руками, де,  
А я встану в дуб тот высокий,  
Достану тебе эти яблоки.  
У самой в дубу была люлька там,  
В этой люлечке был полюбовничок.  
Ложилась она к ему в люлечку.

Во тую пору во то время  
Царь Давыд случился на (балконе) быть  
Со своей прекрасной царицею;  
Увидали слепого — за дуб держится,  
Говорил царь Давыд со царицею:

«Если бы на сей час слепому Бог прозрение даль,  
«Что бы он могь сделать со своей женой?»

Говорит царица прекрасная:  
— На то бы были у моей сестры отверточки.—  
А сын во чреве заговорил:  
«Баба по бабьи и суд судить!

Мать говорить, что «Я чего нибудь выпью  
И теби во чреве употреблю».—  
А сын сказал, что «Я выломлю боку,—  
Ребро проломлю и тут вон выду!»

«То сотворил Бог слепому глаза, то увидел он жену свою с полюбовником в люльке и закричал: “Ах ты, жена, эдакая дура! как ты могла над моей главой сотворить блуд?” То сказала ему жена: “Допусти меня только до зени, то я вся твоя; хоть ты меня бей, хоть ломи, только выслушай, что я тебе скажу: я ночесь спала и видела во сне сон: если б и мне над твоею главою сотворить блуд, то бы тебе Бог дал бы глаза”. То взял свой муж свою жену за правую руку, поцеловал и пошли домой.— Сказал на то царь: “Что сей муж ничего со своей женой не сделал? так не что ему и с глазами делать!” Два раза ступил — и больше не видит».

Рассказ, объясняющий гнев матери на сына, — восточного происхождения, он довольно рано проник в Европу, потому что встречается в старых латинских пересказах в прозе и в стихах; у Боккаччо и Чосера<sup>126</sup>.

Ни в западных, ни в восточных легендах всего этого эпизода о детстве Соломона мы не встретили; если нам удалось привести его в связь с легендарным жизнеописанием Викрамадитьи, то тем больше ощущается невозможность указать на его непосредственный источник, в библейском характере которого не позволяет сомневаться имя Соломона, Давида и т. п. Для последующих эпизодов соломоновской легенды мы в состоянии будем указать на такой источник, который, в свою очередь, поведет нас к прототипу «Викрамачаритры». Таким образом, для легенды о детстве и для последующих эпизодов из сказочной жизни Соломона далеким источником представляются сказания о Викрамадитье; если во втором случае посредство редакции библейского характера несомненно, то ее следует предположить и для первого, хотя она и не найдена.— Некоторые общие соображения, которые будут поняты теперь же, подтвердят это еще более. В русской повести о детстве Соломона помещен рассказ о его судах; иные из них, например, первый

о трех сосудах внушены не каноническим текстом Библии, а каким-то отреченным библейским преданием, которым, мы видели, пользовалась и Палея. С другой стороны — повесть о детстве, в обеих редакциях, переходит без перерыва в рассказ об увозе жены Соломона враждебным ему царем, который назван Пором. Палея о таком увозе ничего не знает, и Пора называет Китоврасом; но в библейской легенде, которой она пользовалась, есть указания на подобные отношения насильника к женам изгнанного царя. Трудно сказать, были ли они развиты в какой-нибудь, теперь утраченной, редакции Палеи, но в одной русской повести, где рассказывается об увозе Соломоновой жены, противником Соломона является не Пор, а Китоврас.

Указанные отношения русских повестей о детстве Соломона к легендам Палеи позволяют сделать заключение, что у тех и других был сходный источник. Это приводит нас на первый раз к рассмотрению библейских сказаний о Соломоне.

### III

ТАЛМУДИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ О СОЛОМОНЕ И ИХ  
ПРОИСХОЖДЕНИЕ. БОРЬБА С ДЕМОНОМ И ПОБЕДА.  
ОТНОШЕНИЯ К «ВИКРАМАЧАРИТРЕ»: АСМОДЕЙ-МАРА.  
ПОСРЕДСТВО ПАРСИЗМА: АСМОДЕЙ — AESHMA-DAEVA.

Талмудические сказания о Соломоне привязываются к задуманной им постройке иерусалимского храма, при которой должны были употребляться только камни неделанные, нетесанные, то есть такие, до которых не коснулось железо. Так понято было на основании Исхода (Исх., 20:25), Второзакония (Втор., 27:5 — 6) и Книги Иисуса Навина (Нав., 8:31); общее указание в Третьей книге Царств (5:17 и особенно 6:7): «Когда строился храм, на строение употребляемы были



обтесанные камни; ни молота, ни тесла, ни всякого другого железного орудия не было слышно в храме при строении его». Но каким образом приготовить без помощи металла камни для сооружения? Раввины отвечают на спрос Соломона, — что для этого необходимо достать червяка шамир, которого еще Моисей употреблял для обделки драгоценных камней, украшающих нагрудник первосвященника. Как его добыть — они не знают; пусть призовет двух демонов мужского и женского пола и спросит их. Соломон так и делает. Спрошенные, они говорят, что не знают, знает, может быть, Асмодей<sup>127</sup> (*Asmodai, Asmedai, Aschmedai, Aeschmadai*), царь демонов: найти его можно на такой-то горе, где он вырыл себе колодезь и, наполнив его водою, прикрыл камнем и запечатал своею печатью. Каждый день он возносится на небо и учится там в высокой школе неба, а затем спускается на землю и здесь учится в высокой школе земли. Потом он приходит и, осмотрев печать колодезя, открывает его и пьет и удаляется, запечатав снова. Соломон посылает Бенаю (*Benaja*) поймать его; он дает ему с собою цепь и кольцо, с вырезанным на них именем Божиим (*Schem hammphorasch*), груз шерсти и несколько мехов с вином.

Дойдя до колодезя, Беная копает пониже его другую яму, в которую спускает воду, а отверстие затыкает шерстью; выше колодезя он делает другое углубление, чрез которое выливает в колодезь вино, а отверстие снова запирает таким же образом. Совершив все сказанное, он влез на дерево и ожидает прихода демона. Асмодей явился и осмотрел печать; она была в целости; но когда в колодезе оказалось вино, он сказал: «В Писании\* сказано: “Вино — глумливо, сикера — буйна; и всякий, увлекающийся ими, неразумен”. И еще в писании сказано\*\*: “Блуд, вино и напитки завладе-

\* (Притч., 20, 1).

\*\* (Ос., 4, 11).

ли сердцем их"». И он не хотел пить; но, томимый жаждою, решился отведавать и напился.

Когда Беная увидел его заснувшим, он спустился с дерева и наложил на него цепь, которую и замкнул. Проснувшись, Асмодей вошел в бешенство и хотел было сбросить цепь, но Беная сказал ему: «Имя Господне на тебе». Оно действительно вырезано было на цепи. И он повел его связанным к Соломону. По дороге Асмодей потерялся о финиковую пальму и сломал ее; точно так же своротил он дом. Когда проходили они мимо хижины одной вдовы, она вышла попросить его, чтоб он пощадил ее домик; посторонившись по ее просьбе, он повредил себе ребро и сказал: «Говорится в Писании\*: "Язык же мягок сокрушает кости"». Далее встретили они слепого, который забрел в терновник; Асмодей взял его за руку и вывел на дорогу. Потом попался им пьяница, шатавшийся по окраине дороги у глубокого рва; и его он вывел на средину дороги. Когда они шли по городу, то услышали, что какой-то человек говорил другому: «Сделай мне, друг, сапоги на семь лет». Асмодей засмеялся. Встретили они свадебный поезд с цимбалами и литаврами, и заплакал Асмодей. Увидали они гадателя, который сидел на большом камне и предсказывал народу будущее, и царь бесов засмеялся. Когда Беная спросил Асмодее о причинах его странного поведения, он сказал: «Только царю твоему, мудрому и могущественному Соломону, объясню я непонятное для тебя». Он действительно объясняет это, но позднее. «Слепой был благочестивый и честный человек, и на небесах слышал я голос: того ожидает великая награда, кто окажет ему какую-нибудь услугу. Пьяница — злодей и человек бесчестный; но для того, чтоб по смерти он предан был вполне наказанию, не нужно наказывать его на земле, и сказано было с неба: великая награда ожидает

---

\* (Притч., 25:15).

каждого, кто окажет ему добро». — А зачем засмеялся ты, когда кто-то спрашивал сапог на семь лет? — продолжает пытать Соломон. «Глупец! — сказал Асмодей. — Сапог спрашивал на семь лет, а не знал, проживет ли он и семь дней!» — А зачем плакал ты, увидав свадебный поезд? — «Великий царь Израиля! Теперь, в эту минуту, как мы беседуем с тобой, жадный червь точит последние остатки тела того жениха. Он умер через пять дней после свадьбы — я это предвидел и плакал». — Отчего ж засмеялся ты, увидевши гадателя? — «Глупец, предсказывая будущее, не знал, что под камнем, на котором он сидел, лежало царское сокровище».

Асмодей, впрочем, не тотчас же представлен Соломону: он должен ждать три дня. В первый день он спрашивает служителей, почему царь не позовет его. На их ответ, что он слишком выпил, Асмодей взял кирпич и положил его поверх другого. Когда доложили об этом Соломону, он истолковал это так, что Асмодей советует ему опохмелиться. На следующий день царь опять не принял Асмодеев: говорят, объелся. Асмодей снимает кирпич, что был сверху, и кладет его наземь; это значит, царю бы Соломону давали поменьше есть. На третий раз, когда его привели перед царя, он взял трость, отмерил ею четырехаршинное пространство и затем бросил ее под ноги Соломона. «Когда ты умрешь, — сказал он ему, — у тебя останутся всего четыре аршина земли (то есть могила); а теперь, недовольный тем, что покорил весь свет, ты вздумал овладеть и мною». — Я ничего не хочу от тебя, отвечал Соломон; мне надо строить храм, а для того необходимо достать шамир. «Он не в моей власти, — говорит Асмодей, — а владеет им морской царь и никому не дает его, только удоу, который обязался клятвою хранить его как зеницу ока»\*. — На что же он ему надобен? — «Он

---

\* Или глухарю. Текст «Семидесяти толковников» передает словом «удод» название одной птицы в Библии, которое

берет его с собою в горы, где сам живет, пустынные и необитаемые, и безо всякой растительности; там он прикасается шамиром к утесам, отчего они дробятся; тогда он бросает туда древесные семена — вырастают деревья, является зелень и вместе с тем возможность оседлости. Оттого и зовется эта птица камнетесом, Нагартурой (*Nagartura*)».

Соломон решается достать этот шамир. Талмудические представления о нем сбивчивы: позднейшие толкователи представляют его себе червяком, в трактате *Sota*<sup>128</sup> он просто назван существом величиной с ячменное зерно, созданным, вместе с некоторыми другими, вечером шестого дня творения. Перед ним не устоит никакая твердая вещь, и сохранять его следует в комке шерсти, в свинцовом ящике, наполненном ячменными отрубями. И на этот раз Соломон отправляет на поиски Беная. На верху высокой горы Беная находит гнездо удода, и в нем птенцов, которых накрывает колаком из толстого стекла, а сам прячется, ожидая прилета птицы. Та вскоре является и напрасно ищет проникнуть к детям; тогда она хочет испытать разрешающую силу шамира; но Беная издает пронзительный крик, отчего сокровище выпадает из клюва встревоженной птицы. Так достался шамир царю Соломону. Горюя о том, что не соблюл своей клятвы морскому царю, удода убивает себя.

А легенда продолжает рассказывать далее об отношениях Соломона к Асмодею, который оставался у него пока при пособии шамира строился храм — что длилось семь лет. Мудрый царь хотел чему-нибудь научиться у демона, но не было

---

*Targumim*<sup>129</sup> толкуют названием птицы в приведенной талмудической легенде. В библейско-мусульманском рассказе о Соломоне также является *hudhud*-удод, хотя роль хранителя шамира предоставлена почему-то ворону. В другом месте Талмуда говорится, что шамир был доставлен Соломону орлом.

ни времени, ни случая. Когда же был создан храм Господень, Соломон начал беседовать с Асмодеем и тут он выпросил его, почему он так странно вел себя на пути в Иерусалим. Однажды, когда они были одни, царь обратился к нему с такими словами: «В Писании сказано: сила его как сила единорога. Под силой разумеются служебные духи, под единорогом — дьяволы. В чем же вы сильнее нас?» — «Сними с меня цепь и дай твой перстень, и я покажу тебе мое могущество и возведу над всеми людьми». Только что Соломон это сделал, как Асмодей вырос исполином, одно крыло (или нога) упирается в небо, другое в землю. Он проглотил Соломона и извергнул за 400 парасангов<sup>130</sup> от себя: там Соломон осужден нищенствовать три года, никем не признанный, в наказание за гордость и роскошь и нарушение трех обетов, ибо сказано: «Только чтобы он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней, ибо Господь сказал вам: “Не возвращайтесь более путем сим”; и чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его, и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно»\*. Между тем Асмодей в образе Соломона сел на престол, и все его принимают за царя; а Соломон побирается по домам и куда ни придет, говорит о себе, что он был царем в Израиле. То же самое повторяет он и перед синедрионом<sup>131</sup>. Что бы это значило? Говорят раввины: безумный никогда не остается при одних и тех же речах. И они спрашивают Бенаю: призывает ли его царь к себе. Нет, отвечает Беная. И жен Соломона они велят спросить, приходит ли к ним царь, и коли приходит, то пусть обратят внимание на его ноги; а известно, что у дьявола ноги, что у петуха. Те отвечают, что царь посещает их, но всегда является обутой; что он сожительствоует с ними в неурочное время и даже готов был посягнуть на мать свою, Вирсавию. Тогда раввины разыскали ни-

\* (Втор., 17:16-17).

щенствовавшего Соломона, отдали ему его перстень и цепь, тайно похищенные у Асмодея, и привели в палату, где демон сидел на троне. Как увидел его Асмодей, так и улетел; а Соломона долго потом не покидал страх. Оттого и написано: «Вот одр его — Соломона: шестьдесят сильных вокруг него, из сильных Израилевых. Все они держат по мечу, опытны в бою; у каждого меч при бедре его ради страха ночного»\*.

Есть другая редакция того же талмудического рассказа, где вставлен особый эпизод о том, каким образом Соломон снова добился утраченного перстня. Асмодей забросил его самого далеко в землю язычников; там Соломон нищенствует у дверей, называя себя царем Иерусалима, и все насмеваются над ним. По прошествии трех лет Господь смиловался над ним ради отца его Давида и для того, чтобы от Наамы, дочери царя аммонитов, мог родиться Мессия. Он направил его в столицу аммонитского царства, где старший царский повар, встретив его на улице, заставил его насильно нести провизию. Соломон предлагает ему служить у него на кухне, лишь бы он кормил его. Несколько дней спустя он говорит повару, что сам изготовит царю кушанье по своему вкусу; а готовить он был большой мастер. Царю так понравились эти кушанья, что он сделал Соломона своим главным поваром, а прежнего отставил. Между тем увидела Соломона царица, дочь аммонитского царя, по имени Наама, и влюбилась в него. Матери она говорит, что хочет выйти замуж за повара: как та ни разубеждала ее, она стояла на своем. Царица принуждена была обо всем рассказать мужу, который пришел в страшный гнев и сначала хотел было известить любовников, но потом решил тем, что поручил одному служителю отвести их в пустыню: пусть умрут там с голода. Покинутые таким образом, Наама и Соломон идут себе и пришли в город у моря;

\* (Песн, 3:7-8).

отправившись добывать себе пищи, Соломон купил у рыбаков рыбу, которую принес жене. Начала она ее чистить, а кольцо-то Соломона в ней: Асмодей забросил его в море, где его проглотила рыба. Соломон тотчас признал свой перстень, надел на палец, и прежняя сила к нему вернулась. Затем он отправляется в Иерусалим и изгоняет Асмодея.

Оставив в стороне этот романтический эпизод, очевидно введенный позднее, и чисто внешнее мотивирование всего рассказа — необходимостью достать шамир для построения храма, постараемся резюмировать главное содержание рассказанной легенды.

а) Борьба Соломона с демоном, с князем демонов, которым он овладевает. В «Викрамачаритре» этому отвечает борьба Викрамадитьи с Марой-шимнусом; даже способ укращения один и тот же: сосуды с водкой и колодец с вином. Прения в мудрости Соломона с Асмодеем напоминают такие же отношения Викрамадитьи к Саливахане.

б) Победа Асмодея, который принимает образ Соломона и вступает в его права. То же рассказывается о Самудрапале (=Мара) и Викрамадитье.

с) Соломон изгоняет демона, занявшего насилем царский престол. Этому отвечает эпизод о том, как Викрамадитья побеждает ветау (=Мара), овладевшего тронem (либо целую стаю демонов, убивающих всякого, кого ни изберут царем), и сам провозглашен повелителем. Я уже прежде указал, что в нынешних редакциях «Викрамачаритры» этот эпизод приведен не у места.

Я очень хорошо знаю, что если таким образом отвлекать все подробности и местные черты, оставляя один лишь остов рассказа, легко можно доказать его сходство с любым другим остовом. Но я и не давал бы цены такому частному сближению, если бы легендарные биографии Викрамадитьи и Соломона не отвечали друг другу на всем своем протяжении. Это

объявится лишь в конце книги; пока замечу, что я не думал привязывать какие бы то ни было повести о Соломоне к тем именно пересказам, в которых «Викрамачаритра» случайно дошла до нас. Пересказы, послужившие соломоновским легендам, могли быть полнее, и, как не все содержание рассказов о Викрамадитье перешло в библейскую легенду, так, наоборот, последняя могла сохранить черты, которых нет в сохранившихся редакциях «Викрамачаритры», хотя существование их в индийских оригиналах несомненно. Так, например, загадочный смех и плач Асмодея встречаются в 5-й новелле «Шукасаптати»; интересно, хотя быть может случайно, что и эта новелла примкнула к имени Викрамадитьи, от которого столь много черт перешло в легендарный образ Соломона. Рассказывается, что в городе Уджаини жил царь Викрамадитья и очень любил жену свою Камалилу; однажды, когда они завтракали вместе, она отказалась есть жареные рыбы, потому что они были мужского пола. Только что она это сказала, как рыбы подняли такой смех, что всем жителям города было слышно. Царь требует объяснения от первого брахмана, Пурухиты, который просит отсрочки на 5 дней и возвращается домой озабоченный. Его дочь, Балапандита, выводит его из затруднения. На пятый день она соглашается открыть царю, до чего сам он не в силах был додуматься. «Зачем твой первый министр Пушпахаса заключен невинно?» — спрашивает она его. — В прежнее время, — отвечал Викрамадитья, — когда этот Пушпахаса смеялся (*has* = смеяться) в моем совете, множество цветов (*pushpa*=цветок) выпадало из его уст; весть о том разнеслась, и многие цари прислали мудрых мужей посмотреть на диво. Но на этот раз Пушпахаса не смеялся — оттого он и посажен в темницу. Балапандита советует царю освободить Пушпахасу, который и откроет ему, почему он сам не смеялся, а смеялись рыбы. Выпущенный из тюрьмы, он поясняет, что не смеялся он с горя, потому что



в то самое время до него дошли вести, что жена его попустила обольстить себя мужчине. Услышав это, Викрамадитья ударил жену цветком и сказал ей шутливо: «Слышишь ли?» А она представилась, будто от удара упала в обморок. Тут Пушпахаса рассмеялся, и цветы посыпались у него изо рта. Царь гневно требует у него отчета, почему он смеялся в его горе. На это Пушпахаса отвечает: «Вчера, ночью, царица не упала в обморок, хотя любовник не один раз ее ударил, играя; а сегодня с ней случилось такое от удара цветком. Оттого и засмеялся я». Царицу раздели и действительно нашли знаки ударов. Теперь и прежний смех рыб объясняется притворным целомудрием царицы. Этот рассказ перешел из «Шукасаптати» в персидский и турецкий «Тути-наме»; он встретится нам и в Европе, в форме, всего ближе подходящей к индийской, а именно — в кругу сказаний, развившихся в непосредственной связи с соломоновским циклом.

Я не сомневаюсь, что более подробное знакомство с повествовательной литературой Индии помогло бы нам привязать к ней и другие особенности талмудического рассказа, в которых он расходится с легендой о Викрамадитье. Иные из этих особенностей придется, впрочем, объяснить иначе — влиянием той среды, через которую индийские сказания могли проникать к евреям. Я разумею легенды Ирана и учения парсизма<sup>132</sup>.

Мы открываем новую степень в истории перехода нашего сказочного цикла на Запад. Наша задача усложняется; нить рассказов, которые мы передавали один за другим, предполагая *a priori* их взаимную связь, привела нас именно к тому историческому узлу, от разрешения которого будет зависеть, чтоб эта связь раскрылась нам вполне. Недостаточно предположить возможность взаимодействия или влияния, чтоб объяснить сходство, бросившееся в глаза; необходимо доказать эту возможность, раскрыть, по каким путям

протягивались влияния и где они скреплялись, чтобы снова разойтись в разные стороны, разнося с собой те же сказания, но уже дифференцированные, обогащенные обоюдным обменом. Мы стоим теперь у такого перекрестка.

Оставляя в стороне гипотезу об очень древнем (от X до VIII в. до Р. Х.) общении иранцев и семитов, отразившемся на космогонических представлениях тех и других, я останавливаюсь лишь на том, более позднем общении, которое действительно может быть доказано и отозвалось в сторону иудеев целым рядом осязательных фактов. Так называемое семидесятилетнее пленение<sup>133</sup> (от 606 до 536 г. до Р. Х.) привело их в соприкосновение с Персией. По Книге Эсфири (3:8)\* они жили во всех ее сатрапиях; Иосиф Флавий<sup>134</sup> говорит, что уже Навуходоносор переселил их в Мидию и Персию, их много там было еще в его время: потому что когда Кир<sup>135</sup> дал пленным иудеям позволение вернуться на родину, только два колена воспользовались этим предложением, другие предпочли остаться. Они-то и составили зерно многочисленных иудейских колоний, рассеянных по берегам Тигра и в городах западной части Персии.

Время иудейского пленения было вместе с тем временем процветания зендского культа<sup>136</sup>. Долгое сожительство не могло не отразиться известною долей влияний, которые иудеи восприняли от дуалистических учений парсизма. Они сказываются уже в тех религиозных книгах, которые написаны вскоре после плена; в эпоху Сасанидов<sup>137</sup> и обновления зороастровской религии, пришедшей в упадок при парфянской

---

\* «И сказал Аман царю Артаксерксу: есть один народ, разбросанный и рассеянный между народами по всем областям царства твоего; и законы их отличны от законов всех народов, и законов царя они не выполняют; и царю не следует так оставлять их».

династии, они сказались еще сильнее. Оттого Талмуд, собрание которого относится именно к этой последней поре, полон парсийских идей и имен.

Основная идея иранской религии — дуализм, противоположность светлого, доброго начала — темному и злому; Ахурамазды, умножающего духа, — Ангромайньусу<sup>\*138</sup>, духу отрицания и разрушения. Они борются друг с другом от века, каждый в сообществе служебных ему духов. В этой борьбе весь смысл жизни, вся суть истории в представлении иранца.

В такой крайности идея космического дуализма не могла быть принята евреями, потому что со строгими верованиями единобожия не совмещалось понятие о злом начале, как о чем-то самостоятельном, равносильном Творцу, спорящем с ним на равных правах. Это не помешало парсизму проникнуть в подробности, где можно было не встречаться с безусловными требованиями монотеистического принципа, который тем не менее видоизменяется, теряя большую долю своей исключительности. Такова точка зрения позднейшего религиозного сознания евреев, выразившаяся в Талмуде: рядом с принципом единобожия, которое страстно проповедуют пророки, вырабатывается под влиянием чуждой культуры понятие об индивидуализированном духе зла, о котором ничего не знают священные книги, писанные до пленения; являются весьма определенные представления о демонологии и ангелологии, в параллель развитию, которое та и другая получили в религии Зенда. Новейшее исследование открыло в этом отношении не только параллели, но и прямое заимствование: те же образы, те же численные отношения, наконец, те же названия. Так, *Mittron* Талмуда воспроизводит иранского Митру (*Mithra*), так, в Асмодее Книги Товит и соломоновской легенды давно приучились узнавать Айш-

<sup>\*</sup> Так у автора.

му зендских поверий — принимать ли вместе с Виндишманом *Akshmo-dakva* непосредственной формой еврейского *Eschmadai* или, скорее, *Akshmadaô*. *Akshma* иранской мифологии представляется одним из главных демонов темного царства Ангромайньуса; вместе с *Azhi-dahâka* и *Akômanô*<sup>139</sup> он из первых его сподручников в борьбе с Ахурамаздой. И сам он окружен толпой подвластных демонов: демоном гордости и лжи, мести и дурного глаза. Он — дух похоти и гнева, противоположность чистоты и благочестивой преданности, разрушитель тел, насилующий своим копьем все добрые существа; от него идут все тайные знания и врачества, за исключением Хаомы (*Haoma*), которому следуют одни чистые<sup>140</sup>. Оттого Хаома в постоянной борьбе с Айшмой.

Все эти черты собрались в образе еврейского Асмодея. Он князь демонов; он демон гнева: когда его ведут к Соломону, он в ярости сворачивает дерево и разрушает дом; самого Соломона он забрасывает за 400 парасангов, распаленный гневом. Он обладает глубиной тайного знания, которому научается в высоких школах земли и тверди небесной; он указывает, как достать чудный шамир, и, обещая открыть царю еще большее, побуждает его снять с него узы. Он, наконец, демон похоти: он не только поставлен над нецеломудренными браками и насилует жен Соломона, но и убивает семь женихов библейской Сары. «За то, что она была отдаваема семи мужьям, но Асмодей, злой дух, умерщвлял их прежде, нежели они были с нею, как с женою. Они говорили ей: разве тебе не совестно, что ты задушила мужей твоих? Уже семерых ты имела, но не назвалась именем ни одного из них»\*; «Ее любит демон, который никому не вредит, кроме приближающихся к ней»\*\*. Позднейшим смягчением первоначального образа

\* (Тов. 3, 8).

\*\* (Тов. 6, 15).

представляется нам, когда об Асмодее говорят, что он любит сообщество чистых дев, которых предохраняет от насилия и несчастных браков; где это не удастся ему, он проливает слезы на брачном пиру, на котором обыкновенно присутствует. «Если не на лоне неба, то на лоне девы Асмодей проводит свою жизнь», — сообщает о нем один талмудический трактат — и мы не только возвращаемся с ним к демону похоти, но и сквозь оболочку парсийского представления к образу индийского Мары, с которым мы вначале сравнили Асмодея. Мара, иначе Кама, или Папиян<sup>141</sup>, противник Викрамадитьи, — это буддистский дьявол, олицетворение злого начала. Он бог любви, греха и смерти; властитель третьего, нижнего мира, мира страстных желаний, в шестом (высшем) небе которого он царит<sup>142</sup>. Ему подвластна вся область чувственности. Он и подначальные ему духи (у буддистских монголов *Schimnus*) представляются врагами Будды и его доктрины, требовавшей безусловного умерщвления плоти; сам Будда принужден вступить в борьбу с Марой-Рариуап, и все старание демонов обращено на то, чтоб отвлечь людей от буддистского учения и удержать под владычеством греха и материи; оттого они часто эманюруют, принимая образ мужчины или женщины, являясь лжепророками, тиранами, соблазнителями и т. п. В буддистских легендах часто встречается рассказ о демоне-ракшасе, который любит женщину и умерщвляет всех ее претендентов. Таков рассказ в 9-й главе санскритской «Викрамачаритры» (о ракшасе и Нарамохини); сюда же относятся несколько новелл Сомадевы. Сравнивая эти последние с эпизодом об Асмодее и Саре в Книге Товита, Гильдемейстер находит в последнем, может быть, древнейший образчик перехода индийского сказочного материала на Запад. Для этого не надо вместе с ним искать в Индии объяснения самого имени Асмодея; гипотеза перехода остается во всей силе, если даже в имени Асмодея признать отражение той культурной

среды, через которую индийская повесть могла быть передана евреям.

Шмидт извлекает из одного монгольского памятника интересные подробности о князе шимнусов — Маре, который зовется здесь *Maschi-Bajassukschi Erketu*. Один день его жизни равняется 1600 годам человека, а годов его жизни 18 000. Росту в нем 725 сажень. У его супруги Padmaaritu выходят из темени пять губительных стрел: стрелы гордости, потемнения, конечного помрачения, бесчувственности и совершенной испорченности духа. Когда одна из них поразит кого-нибудь, тогда означенные пять зол возрастают страшным образом. Мы узнаем далее о четырех спутниках царицы демонов: один возбуждает ссору и войну, другой — страсть к убийству, третий — сладострастие и плотскую похоть, четвертый — все дурные мысли.

Перейдем теперь ко второй половине талмудической легенды, чтобы и в ней проследить следы парсизма.

Фантазия позднейших евреев любит окружать личность Соломона ореолом самых волшебных красок. Он могучий, мудрый властитель; ему служат птицы и звери; его власть простирается не только на земные существа, но и на мир духов. Когда он в хорошем расположении духа, он созывает диких зверей и птиц небесных, шедимов<sup>143</sup> (духов) и ночные привидения и велит им плясать перед собой в ознаменование своей власти над ними. Духи помогают ему в построении храма; ему удастся захватить самого Асмодея, который даст ему шамир и сам руководит постройкой. Отношения Соломона к Асмодею известны; вначале он подчиняет его себе и пользуется его услугами, но потом, улучив минуту слабости и сомнения, демон пересиливает его, и Соломон должен искупить свой грех долгими годами испытаний. Таким образом, смысл этих отношений сводится к идее борьбы с демоном. Известно, что борьба светлого начала с темной демонической

силой составляет руководящую идею иранской мифологии; что она прошла и в героическую сагу Ирана, первые страницы которой воспроизводят почти сплошь представления мифической поры. Если мы хотим проследить впечатления парсизма на соломоновскую легенду, нам необходимо познакомиться с иранской дуалистической сагой, насколько она восстановима из «Зенд-Авесты» и писаний парсов, из эпоса Фирдоуси и других авторов, которые наравне с ним могли пользоваться старой «Книгой царей»<sup>144</sup>.

Нам придется, впрочем, ограничиться лишь первой династией Пешдадиев (*Paradhâtas*). Уже о первом царе династии, Хушенге<sup>145</sup> (*Hoshang; Haoshyanha* «Зенд-Авесты») рассказывается, что он победил духов тьмы; две трети их побил и покорил своей верховной власти семь областей земли, демонов, противников света, и злых людей. Интереснее для нас следующий за ним образ Тахмураса (*Takhtô urupo, takhtô-urupis* Авесты; парс. *Takhtmûraf*). Он также представляется властителем людей и жестоким врагом темной силы; отсюда одно из его названий: укротитель дэвов. С его именем соединяются разные цивилизующие подвиги: так, он снова объявил свету семь родов письма, скрытые Ариманом<sup>146</sup>. Дэвы возводят ему здания. Самого Аримана он обуздал и в течение тридцати лет объезжает на нем каждый день всю землю. Власть над демоном зависит со стороны Тахмураса от одного условия — неустрашимости. Это знает Ариман и обещанием богатых подарков соблазняет жену Тахмураса — спросить мужа, неужели он нигде не испытывает страха на своем кругосветном пути? Тот отвечает, что только в одном месте Альбурджа (*Alburz*) его пробирает страх. Ариману этого довольно, и в указанном месте он убивает своего седока, или, по другому преданию, проглатывает. Джем<sup>147</sup> (перс. *Jam, Jim*; древн. *Yima*, позднее Джемшид: *Jamshed*) напрасно ищет тело брата, с которым соединены какие-то важные условия, богатство

знания или договор людей с демонами, как говорится в другом месте. Серош<sup>148</sup> (зенд. *craoshd*, hzw. *crosh*, *parsi cros*) указывает ему, что тело Тахмураса заключено в чреве Аримана, откуда Джем достает его хитростью, и затем бежит без оглядки. Так спасается он от преследования злого духа, только что от прикосновения к нему одна рука покрывается у него коростой — но и против этого Серош указывает ему средство.

Неудивительно, что позднейшая легенда рассказывала о Тахмурасе еще более диковинные приключения. Ему приписывались разные постройки; «Кахерман-наме» («*Caher-man-Nameh*») приводит его в связь с Симургом, баснословной птицей, играющей столь видную роль в позднейшем восточном эпосе, в сказаниях о Соломоне и Зале, отце Рустам<sup>149</sup>. Симург приносит его к хребту Каф, как в первоначальной саге Тахмурас ездит на Аримане. Впрочем, и позднейшая редакция представляет древние черты, которыми мы не можем не воспользоваться в целях сближения. Симург персидского эпоса — это мифическая птица, *Cinamru* парсийской космогонии, зендск. *saena*. *Cinamru* сидит на дереве *Jad-besh* (без горестей), снабженном семенами всякого рода, — так рассказывает о нем «*Mainyo-i-khard*»<sup>150</sup>; всякий раз, как он поднимается, вырастает на том дереве 1000 ветвей; когда сядет снова, ломает 1000 ветвей, которые рассыпают свое семя. *Chamrosh*, другая мифическая птица, сидит постоянно вблизи его; она подпирает падающее семя и относит его туда, где Тиштар (*Tishtar*=*Sirius*) собирает воду, и вместе с семенем пускает ее в виде дождя на землю. Подобное говорится в «Бундахишн» о птице *Camrôš*<sup>151</sup> (зенд. *Camru*), и в другом месте о ней же, что она живет на вершине горы *Naza berezaiti* (*Harburc*), приносит с собою плодородие и, взлетая на высочайшую из всех гор, сеет оттуда жито во все страны Ирана.

За Тахмурасом следует брат его Джем, Ёима Авесты. Он стоит в центре древне-иранского предания, один из любимых



его героев; его недаром сравнивали с Соломоном. В его блаженное царствование не было ни болезни, ни смерти, ни зависти, ни других пороков, ни голода, ни жажды. Население земли так умножилось, что пришлось утроить обитаемое пространство, чтобы не было тесно жить; и все люди имели образ пятнадцатилетних юношей, отцы равно как дети. Демоны также повинуются Джемму: он пользуется их тайными знаниями и силой, заставляя их сооружать себе дворцы и другие здания; позднейшее предание говорит, что он загнал их в ад и там заключил под замок, так что при нем они не смели показываться. И ему, как и его предшественникам, приписываются различные изобретения на пользу культуры, но позднейшая сага помнит его, главным образом, как начальника государственного общежития. Он учреждает сословия. Триста лет проходят в этой устроительной деятельности; затем он почил от трудов; устроил себе престол, и люди собрались к нему на поклонение! С ними он празднует веселый праздник. Но такое долгое счастье вскружило голову Джемму — так говорит одно из пространенных преданий о его кончине, встречающееся уже в Авесте; он забылся и в своей надменности стал говорить непристойные вещи: будто он один причина всему этому счастью и подданные должны воздавать ему божеские почести. За эту ложь — правда и вместе с тем его царственная сила удаляется от него в образе птицы\*; ее перенимают различные чистые существа, между прочим, Митра — представитель идеи правды, священности договоров, покровитель всех не лживо делающих. А Джемшид от этого обессилел и не только стал неспособен

---

\* Сл. на предыдущих страницах притчу о Правде и Кривде в палейном сказании о Соломоне. Это чисто иранская легенда: требование правды, соблюдение договоров — один из самых существенных параграфов иранского религиозного кодекса.

удержать за собою достоинство, но и оказать сопротивление насильнику.

Таким насильником является Дахак, Зоха<sup>152</sup> Фирдоуси; это Ажи-дахака зендских текстов, то есть змей Дахака или, может быть, просто вредоносный змей. Он действительно таким и представляется: чудовище о трех головах и трех пастьях с шестью глазами, которое Ариман послал в свет, чтобы его обезлюдить, на смерть всему чистому и на гибель Джему. В рассказе Фирдоуси Зоха<sup>153</sup>-Дахака является уже в несколько историческом свете, но так, что его мифический образ от этого нисколько не теряет в своей ясности. Он сын благочестивого арабского князя Мердаса (*Mardas*), поддавшийся злему духу<sup>153</sup> (Иблис-Ариман), с которым он заключает союз. Демон убеждает его извести отца, чтобы скорее захватить его сокровища и с ними власть: в саду, на дороге, где по вечерам любил гулять Мердас, выкопать колодезь и прикрыть соломой; старик попадает в западню и убивается, а сын наследует ему, не возбудив против себя никакого подозрения. Между тем Иблис продолжает искушать Зохака: он является к нему в образе повара и соблазняет вкусить мясной пищи; до тех пор люди питались одними плодами. Сначала он предлагает ему яйца, затем куропаток, фазанов, ягнят и т. д.; в награду за эти услуги он просит позволения поцеловать Зохака в плечи; но от этого поцелуя вырастают с обеих сторон по змее\*. Мнимый повар исчезает без вести, а Зоха<sup>153</sup> напрасно ищет отделаться от страшного недуга; как ни отрубали змей, они отрастали снова. Опять является Иблис-Ариман под личиной врача, чтобы посоветовать больному кормить змей человеческим мозгом; может быть, они и издохнут от этого средства. С тех пор каждый день убивались два

---

\* Змеи, выросшие на плечах, очевидно, заменили образ змея, который в начальном предании приписывался самому Дахаке.

человека, чтобы доставить Зохаку желаемое лекарство. Так и по сказанию Фирдоуси достигалась та же цель, какую Авеста приписывала исчадью Аримана, змею Дахаке.

Все это случилось в ту пору, как царственная сила оставила Джемшида по грехам его. Число недовольных его правлением возрастало в Иране, куда доносилась молва о могуществе и храбрости Зохака. Недовольные бежали к нему; вскоре он увидел себя во главе сильного войска, которому Джемшид не мог противостоять: он бежал, оставив власть в руках противника. Предание сохранило слухи о дальнейших судьбах Джемшида: как он блуждал из одной страны в другую, укрываясь от преследований Зохака, который не только обещал награду тому, кто приведет его пленным, но и грозил смертью за его укрывательство; как *Pericihre*, дочь Куренга, царя Забула, влюбилась в него и выходит за него замуж: от них ведут свой род забульские цари. Когда Зохак узнал о пребывании Джемшида, последний снова пытается укрыться и начинает странствовать, пока наконец не попадает в руки врага, который велит распилить его пополам.

Тысячелетнее царствование Зохака представляется прямой противоположностью благословенному владычеству Джемшида. Это было царство неправды и произвола; с тех пор как правда взята была на небо, на земле осталась кривда. Авеста не иначе противопоставляет ложное, кривое слово, которое позволил себе Йима, с правдой, которая отлетела от него в образе птицы. Люди страдают от тирании Зохака, и население уменьшается, каждый день стоит жизни двум молодым людям\*, которые приносятся в жертву царскому недугу. Зо-

---

\* Двум благородным иранцам из царского рода, *Ertail* и *Kertail*, удастся некоторое время спасти жизнь по крайней мере одного из обреченных: каждый день они подают Зохаку мозг одного лишь убитого, к которому примешивают мозг ягнят.

как хорошо знает, что он не законный царь, что на нем нет той благодати и величия, которыми в дни своей славы блеснул Джемшид. Авеста символически рассказывает о его напрасных усилиях завладеть этим величием. Желая, по крайней мере, породниться с царственным родом, он берет насильно к себе в гарем двух сестер Джемшида, где они и остаются, пока не освободит их оттуда Феридун<sup>154</sup>. Потому что дни Зохака уже сочтены, ему снится страшный сон, не предвещающий ничего доброго. Вскоре с вершин мифического Альбурджа спускается герой, потомок Джемшида, которому суждено покончить с царством зла: это Тразтаона зендских текстов, Феридун позднейших преданий. Он вступает в борьбу с Зохаком, побеждает его и связанного ведет к горе Демавенд<sup>155</sup>. Моисей Хоренский прибавляет<sup>156</sup> ту подробность, что на пути туда Феридун однажды задремал и Дахаке удалось втолкнуть его на взгорье, но Феридун проснулся вовремя, чтобы избежать опасности и приковать демона в пещере Демавенда.

Таково содержание легенд, представляющихся на первых страницах иранской «Книги царей». Я не думаю, чтобы пришлось особенно настаивать на их сходстве с той или другой чертой талмудической легенды о Соломоне: достаточно указать на эпизод Тахмураса с Ариманом (Соломон и Асмодей), на предание о Симурге (эпизод об удое и шамире в Талмуде), на участие демонов в постройке дворцов и храмов, наконец, на отношения Джемшида к Зохаку, где нельзя не признать аналогии с рассказом о конечных судьбах легендарного Соломона. Но с какой стороны произошло заимствование? Потому что едва ли кого данное сходство приведет лишь к признанию аналогических форм развития. Вопрос представляется сложным: имена Йимы (индийское *Yama*), Тразтаоны

---

Этому обману отвечает известная хитрость, помощью которой спасен Соломон и калмыцкий царевич Goh Tschikitu.

(*Thrita*, инд. *Trita*), образ враждебного змея — принадлежат, бесспорно, арийской древности; но можем ли мы утверждать то же о рассказах, в которых они являются? Шпигель несколько раз возвращается в своей «*Iranische Alterthumskunde*» к гипотезе очень ранних семитических влияний на иранскую культуру и сагу; к какому-нибудь положительному решению он нигде не приходит, оставляя вопрос открытым. Так, разбирая легенду о Тахмурасе, он спрашивает себя, следует ли ее отнести к индо-германскому или семитическому источнику, и успокаивается на том, что здесь произошло смешение обоих элементов. Так и в саге о Джемшиде он склонен открыть семитическую идею о грехопадении, которой мотивируются последующие напасти Джемшида и водворение зла на земле; но он не дорожит этой гипотезой и не прочь отказаться от нее. Нам лично в Джемшидовой легенде представляется существенной не идея грехопадения, которая могла привзойти позже, а идея борьбы светлого царства с темным, добра со злом; чисто иранская идея, органически определяющая не только строй религиозной мысли, но и все отношения древнего эпоса: как Ормузд<sup>157</sup> борется с Ариманом, так борются Тахмурас и Джемшид, и еще о Хушенге говорится, как о победителе демонов. Я не защищаю древность всей этой эпической генеалогии; рассказы Фирдоуси и ему подобных источников о первоначальной истории Ирана носят признаки постепенного наслоения, и потому неодинаково ценны; тем не менее смысл первичного предания должен был быть тот же самый. Легко восстановить себе в общих чертах историю этого предания. Еще теперь в генеалогическом рассказе Фирдоуси — весь интерес, окружающий династию Пешдадиев, сосредоточивается вокруг приключений Йимы-Джемшида, как около своего центра. Его царствование самое блестящее, его легенда всего более разработана. Он первый царь-устроитель; в древнейшем предании, он должен был представляться

не только первым царем, но и первым смертным вообще, подобно родственному ему индийскому Яме<sup>158</sup>. С него начинался иранский эпос, он был первым борцом света против тьмы; призрачность мифических образов, предлагающихся ему в позднейшей генеалогии, говорит в пользу этого мнения. Эти образы выступили позднее, под влиянием генеалогических тенденций, развившихся вместе с удлинением исторической перспективы, с накоплением исторического опыта. Целые роды и поколения прошли на сказочной памяти иранца, все в той же космической борьбе, в которой он полагал задачу своей жизни. Боролся не один Джемшид — у него были предшественники и последователи; его задача разделяется многими. И вот «Книга царей» дает ему родословную: несколько забытых мифических имен, на которые «Зенд-Авеста» сохранила одни намеки, выводятся на сцену, чтобы привести их в родственную связь с Джемшидом. Искусственность связи обличается ее неустойчивостью и частыми противоречиями; иные имена в генеалогическом ряду носят явный отпечаток абстракции они придуманы для пустого места, у них ничего нет общего с живым преданием. На эти-то имена перенесена большая часть легенд, ходивших, быть может, о Джемшиде; его предшественники такие же цивилизаторы, как и он, им уделена часть его подвигов: борьба Тахмураса с Ариманом, вероятно, рассказывалась когда-то о Джемшиде; с постройкой храмов и дворцов при помощи демонов мы встретились не раз в рассказах о первых властителях Ирана. Так создавалась родословная «Книги царей». Когда таким образом первичное предание могло обрабатываться и перетасовываться ввиду генеалогических целей, его народно-религиозная основа была уже забыта и с нею утратилось сознание о цельности самого предания. Это старческий период эпоса; как всегда, он сказался раздробленностью, попытками искусственной реставрации, и вместе с тем открывал широкий доступ чуждой

легенде, потому именно, что в этой области чутье народности притупилось. Влияния приходили с разных сторон и были взаимные. Наплыв семитических идей на иранскую сагу вознаграждался сильным влиянием парсизма на религиозные представления позднейших евреев. Эсхатология парсов обнаруживает замечательное сходство с еврейскою и, с другой стороны, с соответствующими учениями буддистов. Буддизм довольно рано проник в Персию: буддистские проповедники являются здесь уже в III—II вв. до Р. Х.; впоследствии их миссии становятся чаще; не только Кабул был полон буддистов, но и Таберистан<sup>159</sup>, если верить рассказам китайских путешественников. Торговые пути между Индией и Персией облегчали проповедь новой религии, те же самые караваны могли приносить, вместе со сведениями о медицине и астрономии индусов, богатую литературу священных легенд и рассказов, бывших одним из главных орудий буддистской пропаганды. Религиозное общение сопровождалось общением литературным и смешением преданий. «Панчатантра» была переведена на персидский язык; на персидскую редакцию «Викрамачаритры» мы не раз ссылались, хотя и не можем сказать, относится ли она к столь же ранней поре. И эти перенесения из Индии, которые, быть может, мы никогда не узнаем во всем их объеме, вознаграждались обратным влиянием парсизма на развитие позднейшего буддистского догмата: по крайней мере, олицетворение злого начала в последнем случае совершилось, по всей вероятности, под влиянием дуалистических учений Ирана.

Мы можем остановиться на этих общих указаниях. Разбирая талмудическую легенду о Соломоне и Асмодее, мы нашли в ней черты индийских сказаний о Викрамадитье и неоспоримые следы иранского эпоса. Надо было объяснить это сходство, и мы думаем, что нашли объяснение в продолжительном влиянии иранской культуры на еврейскую, с другой стороны — в религиозном синкретизме эпохи Сасани-

дов, в широком общении еврейских, парсийских, буддистских, даже христианских идей, из которого вышли те смешанные учения, те характерные ереси, которых более известным представителем является манихейство<sup>160</sup>. Евреи принесли со своей стороны повесть об историческом Соломоне, о его славе и силе, о его прениях в мудрости, о построении им храма, о его гордости и падении. К этим историческим данным легко примыкал сказочный материал, первоначально развившийся на чуждой почве. Сказка о Соломоне и Асмодее была готова!

Мы постараемся проследить пути ее дальнейшего распространения на Запад.

#### IV

#### РАСПРОСТРАНЕНИЕ ЛЕГЕНДЫ О СОЛОМОНЕ И АСМОДЕЕ. ЛЕГЕНДЫ МУСУЛЬМАН И ИХ ИСТОЧНИК. ИСТОЧНИКИ ЕВРОПЕЙСКИХ СКАЗАНИЙ.

#### ЛИТЕРАТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЕРЕСЕЙ

В предыдущих главах мы познакомились с образчиками судов Соломона, как рассказывает о них мусульманское предание. Но это только обрывки целой легенды, перешедшей к мусульманам прямо из талмудического источника. Известно, как много заимствовало магометанство из религиозных сказаний евреев; легенда о Соломоне принадлежит к таким заимствованиям. Она скоро сделалась популярной и заняла видное место в литературах близкого нам Востока. Образ Соломона и то, что рассказывалось о нем, представляли удобную почву для поэтических амплификаций, где фантазия автора «Сулейман-наме»<sup>161</sup> находила себе пищу; но за позднейшими прикрасами мы всегда откроем основу талмудической легенды и, может быть, более древний кряж, на котором мы, в свою очередь, думали основать библейское предание. Так, например, когда в «Сулейман-наме» рассказывается о суде



Соломона над совой, обвинителем ее является ворон, живший с ней в постоянной вражде, и говорится о нападении воронов на сов\*. Это напоминает не только известный эпизод «Махабхараты»<sup>162</sup>, но и рамку третьей книги «Панчатантры». Укажу еще на рассказ, приводимый Вейлем: Соломон обратился к Богу с молитвой — да будет ему позволено однажды напитать все живущие на земле существа. «Ты требуешь невозможного, — отвечал Господь, — Впрочем, попытайся сначала накормить одних обитателей моря». Соломон собрал несметные запасы пищи; но море пришло к нему в гости с полчищами своих тварей, одна чудовищнее другой — и Соломон принужден был покаяться в греховной тщете своего замысла. Может быть, мы не ошибемся, если в общих очертаниях этой легенды найдем отголоски сказания о Викрамадитье: я имею в виду 3-й рассказ одной редакции «*Sinhâsana-dvâttrinçati*», воспроизведенный в XI ночи Нахшеби, где море приходит на пир к сыну Викрамадитьи и приносит в дар четыре драгоценности, которые царь раздает брахманам. Турецкий «Тути-наме» повторяет ту же повесть. Интересно было бы узнать, существовала ли эта подробность в посредствующем пересказе Талмуда?

---

\* Рассказы о сношениях Соломона с миром зверей часто встречаются в восточных повествовательных сборниках. Так, в «Сорока визириях» — 7-я ночь, рассказ царицы (Соломон и похвальба воробья); 34-я ночь, рассказ царицы (жалоба блох Соломону и ответ безбородого). Рассказ о Соломоне и еже, вставленный в новеллу о мудром попугае («*Tuti-nameh*»), не представляет что-либо отдельное, а лишь часть самой новеллы, и оба привязываются к легенде о Бартрихари в введении к «*Sinhasana-dvatrinçati*». И здесь мы снова приходим к циклу Викрамадитьи-Соломона. Вставочный рассказ встречается также в «*Anvari-suhail*», персидской переделке «Калилы и Димны», и вероятно, в «Тути-наме» Нахшеби.

Черты, в которых мусульманское предание представляет Соломона, воспроизводят знакомый нам талмудический образ, только с более яркими красками. Он такой же могучий, блестящий монарх, как и в легендах Талмуда; его престол там и здесь описывается с самым фантастическим великолепием, напоминая нам известное изображение трона Викрамадитьи\*. Он исполнен вещей мудрости и глубокого знания: ему повинуются ангелы ветров и четырех царств природы; он понимает глаголы неодушевленной твари; звери, птицы и гады ему подвластны и служат ему; он ведет дружбу с царицей муравьев и царем змеев. В особенности близко и мило ему царство птиц; мусульманская легенда постоянно приводит их в соприкосновение с ним, он творит над ними суд и расправу: так, он разбирает жалобу птиц на цикаду, ссору лягушки и змеи, совы и ворона, соловья и ястребов. Это напоминает суды над животными в русских повестях о Соломоне. Его постоянными спутниками в мусульманском поверье являются петух и удог (*hudhud*); первый понравился ему своим девизом: «Помните Творца, легкомысленные люди», второй был полезен в путешествиях, потому что его зоркий глаз открывал глубоко под землею существование источников. Это, очевидно, талмудический удог, только поступившийся своей ролью, которую в мусульманском рассказе принял на себя ворон. Зато он выступает здесь вдвойне:

---

\* Трон возвышается на шести мраморных ступенях, на которых расположены изображения львов и орлов. Когда Соломон вступает на первую ступень, львы и орлы протягивают лапы, чтобы служить ему опорой. Когда фараон Нехао завладел престолом и, желая воссесть на нем, занес ногу, лев ударил его лапой так сильно, что он остался навеки хромым; а Навуходоносора за подобную попытку он укусил. Это напоминает отношения Арджи-Борджи к трону Викрамадитьи.

потому что если угод перенесен из Талмуда, то баснословный Симуург, являющийся несменным советником Соломона, заимствован из иранского эпоса, откуда он зашел и в Талмуд. А на тождество Симурга и удода указано было выше.

Владычество Соломона над царством животных и растений простирается и на мир демонов, которых он держит в повиновении силой своего волшебного перстня. Он заставляет их возводить здания, между прочим, храм в Иерусалиме, который задумал построить по плану меккского храма, виденного им во время своего путешествия в Аравию. Работая над ним, джинны производят такой стук и шум, что жителям города нельзя было говорить друг с другом. Тогда Соломон повелел демонам приостановиться и спросил их: не знают ли они какого средства обделывать твердые металлы, не производя подобного шума? «Про то знает только могучий Сахр (*Sachr, Sihrtschin*), — отвечал один из демонов, — но ему до сих пор удавалось ускользать из твоей власти». — «Неужели в самом деле нельзя овладеть им?» — спросил Соломон. «Сахр сильнее и быстрее всех нас вместе; я знаю только, что раз в месяц он приходит пить из одного колодца в стране Хиджр (*Hidjr*); может быть, тебе и удастся там, мудрый царь, подчинить его твоему скипетру». Соломон тотчас же приказал демонам вычерпать воду из колодца и налить его вином; часть демонов должна была остаться в засаде; когда Сахр пришел и, напившись, захмелел, духи наложили на него цепи и известили Соломона, который поспешил запечатлеть на его вые знак своего перстня. Очнувшись, Сахр испустил такой стон, что задрожала земля. Но Соломон успокоил его обещанием свободы, пусть только укажет ему средство, как тесать без шума твердые металлы. «Сам я такого средства не знаю, — отвечал дух, — но ворон может научить тебя: возьми только яйца из его гнезда и накрой их хрустальным сосудом; ты увидишь, что станет делать самка». Соломон последовал совету:

ворон прилетел, покружился над сосудом и затем исчез, чтобы вернуться с камнем самуром, от прикосновения которого распались хрустальные стенки\*. Ворон говорит, что этот камень он достал на одной горе на далеком западе; туда Соломон снаряжает своих джиннов, которые достают ему еще несколько таких камней. Постройка храма могла теперь продолжаться без препятствий; Сахра Соломон освобождает по обещанию.

Но демон вскоре нашел случай отомстить ему. Следующие затем бедствия Соломона мусульманская легенда мотивирует тем обстоятельством, что царь женился на Джараде, дочери царя Нубара, властителя одного из прекраснейших островов в Индийском море, страшного тирана, принуждавшего своих подданных поклоняться ему, как богу. Это идолопоклонство Джарада поселило с собой во дворце Соломона, который узнал о том слишком поздно, и хотя покался, но Господь осудил его на сорокадневное испытание. Однажды вечером, отправляясь в нечистое место, Соломон отдал на хранение одной из своих супруг перстень, с которым была соединена его власть над духами. Сахр улучил эту минуту и, тотчас же приняв образ Соломона, явился к супруге царя и потребовал от нее перстень\*\*. Когда вскоре затем явился настоящий Соломон с тем же требованием, он не был признан, его осмеяли и выгнали из дворца, как обманщика. Тридцать

---

\* Червяк шамир обратился в камень самур. Соломоновская легенда у Al-Thabari знает еще третье средство, раздробляющее камни: камнеломную траву, *saxifraga*, *saxifragum* Плиния.

\*\* По одному апокрифическому сказанию, известному под заглавием «Перстень Соломона», кольцо было обронено царем, когда он купался в Иордане. Его проглотила рыба; рыбак принес ее царю, который нашел в ее желудке потерянную драгоценность. Тогда к нему снова вернулась его сила и мудрость, оставившая его с потерей перстня.

девять дней блуждал он в нищенском образе, кормясь пода-  
 янием, пока на сороковой не пристал к одному рыбаку, кото-  
 рый обещал ему за его службу каждый день по две рыбы. Но  
 в этот же день кончалось владычество Сахра, которого снача-  
 ла все приняли за Соломона, пока его демоническая натура  
 не сказалась неводержностью жизни и рядом противоре-  
 чивых постановлений. Старейшины Израиля то и дело при-  
 ходили к Асафу, министру настоящего Соломона, с жалобами  
 на мнимого царя; жены также жаловались на него, что он не  
 соблюдает установленных правил очищения. Все это было  
 подозрительно; Асаф вместе с несколькими книжниками  
 решился проникнуть в царские покои, несмотря на приврат-  
 ников и сторожей. Как только Сахр увидел книгу закона,  
 поведенного Моисею, как тотчас же принял образ джинна и в  
 один полет очутился на берегу моря, где обронил волшебное  
 кольцо. Кольцо это проглотила рыба, доставшаяся Соломону  
 в поденную плату; в ней он находит утраченный перстень и,  
 ощутив прежнюю силу, велит ветрам перенести себя в Иеру-  
 салим. За Сахром он посылает в погоню и, заключив его в  
 медный сосуд, который запечатал перстнем, бросает его в Ти-  
 вериадское озеро, где он останется до воскресения мертвых.  
 По другому сказанию, Соломон приковал демона к горе Де-  
 мавенд, к которой еще Феридун приковал Зохака. И в этой  
 черте связь с иранским эпосом несомненна.

Такова мусульманская легенда о Соломоне и Сахре,  
 воспроизводящая знакомое нам талмудическое сказание  
 довольно обширного соломоновского цикла\*. У славян ей

---

\* В одной персидской (персидско-армянской) сказке рас-  
 сказывается о Гуле, слуге Соломона<sup>163</sup>, и волшебнике; легенда,  
 вероятно перенесенная на новые лица с Соломона и Сахра.  
 Интересно, что здесь, как и в европейских повестях, приле-  
 жен мотив о неверности жены (Зенобии), прельстившейся

отвечает повесть о Соломоне и Китоврасе, на романской и германской почве — рассказы о Соломоне и Морольфе. Следует ли и здесь источник басни искать в Талмуде — вот вопрос, на котором мы думаем теперь остановиться.

Ближайшим источником тех и других повестей представляются ветхозаветные апокрифы, овладевшие фантазией первых веков христианства и потом долгое время дававшие пищу поэтическому измышлению средних веков. К таковым принадлежит, между прочим, греческий «*Testamentum Solomonis*»\*. Если происхождение его относится, как полагают, к первым векам христианства, то знакомство христианского мира с общими очертаниями и даже с некоторыми подробностями талмудической повести следует предположить довольно раннее. Форма заветования — только литературный прием, и рассказ группируется вокруг построения храма и сношений Соломона с демонами; отсутствие в нем цельности и заметное преобладание демонологического элемента объясняются, по моему мнению, тем обстоятельством, что апокриф в настоящем своем виде относится к разряду тех волшебных, магических книг, на которые рано обратила внимание христианская церковь. Вот в кратких чертах его содержание: Соломон занят построением храма, но оно не удастся, потому что каждый день, по заходе солнца, является демон Орниас (*Omias*), который отнимает у царского служителя, смотревшего за постройкой, половину его пищи и жалованья и, высасывая большой палец на правой

---

волшебником. Гуль следует за нею тайком в ее ночных прогулках и застает ее на свидании. Он также подсыпает сонный порошок в сосуды с вином и т.д. Подобная легенда существует и в европейских литературах, где она также является эпизодом.

\* «Завещание Соломона» (лат.).

руке, делает его бессильным. По молитве Соломона, Господь посылает ему с архангелом Михаилом чудодейственный перстень, который должен подчинить ему всех демонов: с их помощью он перестроит Иерусалим и создаст храм Господень. Когда демон Орниас явился в урочное время, служитель бросил на него Соломонов перстень со словами: «Именем Господа Бога говорю тебе: иди, тебя зовет Соломон». Демон повинуется, дрожа и испуская крики и обещая служителю все золото, какое есть на земле, лишь бы с него сняли перстень. На расспросы Соломона он отвечает, что его жилище в созвездии Водолея и что его дело — смущать людей страстными видениями и удушать их во сне. Он, стало быть, такой же демон похоти, как и талмудический Асмодей. Соломон принуждает его ломать камни для храма, как в Талмуде Асмодей доставляет царю средство, разрешающее камни. На последний эпизод «*Testamentum*» представляет какие-то неясные указания: так, когда в числе прочих демонов предстал пред Соломона Вельзевул<sup>164</sup>, и царь заставляет его тесать мрамор, он научает Соломона: «Если ты совершишь курение из мирры, ладана, морского лука, нарда и сафрана, и во время землетрясения зажжешь 7 свечей — тогда ты построишь храм». В другом месте другой демон говорит ему: «Дай мне служителя, я поведу его на высокую гору и покажу ему там зеленый берилл; им ты украсишь храм Божий. Соломон дает своему служителю перстень, велит ему наложить его на демона, который укажет ему камень, и привести к себе. Это как будто забытая легенда о добытии шамира, только распределенная по разным лицам. Другие подробности заветования показывают, что на Ориаса были перенесены черты талмудического Асмодея, так, его загадочный смех. Однажды к Соломону приходит старик и жалуется на сына, что он дурно с ним обращается, даже бьет его. Как ни отговаривается сын, старик требует его смерти. Орниас смеется. Спрошенный Соломо-

ном, он говорит, что через три дня юноша умрет неожиданной смертью, а старик, не ведая того, настаивает на его казни. Снова призвав перед себя отца и сына, царь велит им явиться через три дня — тогда он рассудит их. По прошествии положенного срока отец приходит один; «Я осиротел, — говорит он, — и сижу безнадежно у могилы моего сына». — Другая черта из того же эпизода о загадочном смехе (о прорицателе, толкующем людям будущее и не ведающем, что под ним клад) вставлена в другом месте, где какой-то демон открывает Соломону, что у входа в храм зарыто в земле много золота.

Асмодей также является в «*Testamentum*», хотя не в первенствующей роли. Приведенный к Соломону, он обнаруживает страшную ярость и вещает царю его близкое падение. Он мешает совершению брака, поселяет раздор между супругами, разделяет сердца, портит красоту молодых женщин и покровительствует прелюбодеянию. Вслед за ним, по вызову царя, выступает целый ряд демонов: Вельзевул и сын его, живущий в Чермном море (талмудический князь моря?), демоны самых разнообразных видов и отправлений — безголовые и о двух головах, в образе женщины, льва, собаки, трехглавого дракона и дракона крылатого, полукося и полурыбы, с головами осла, быка и птицы. Всех их Соломон принуждает работать на храм. Наконец храм построен и царь успокоился: его царство процветает, цари земные приходят к нему на поклонение, царица юга, волшебница, удивляется его мудрости, а властитель Аравии, Адарэс, пишет ему письмо с просьбою — освободить его страну от злого Эфиппа (*Ephippas*), демона знойного ветра. Соломон посылает за ним своего служителя с наказом — подчинить его своей власти. В конце «Завещания» Соломон рассказывает о себе, что он брал себе жен-иноплеменниц, из которых одна, иеву-сеянка, отвратила его от служения единому истинному Богу к служению богам иным. Этим мотивируется его падение:



Божие величие отдалилось от него; его дух помрачился, он стал поклонником кумиров и демонов. На этом заветование останавливается; но легко предположить, что ему была знакома развязка талмудической повести.

На дальнейшую литературу соломоновских апокрифов у нас сохранились одни лишь указания. На римском соборе 496 года папа Геласий относил в разряд запрещенных книг, вместе с «Физиологом» и *phylacteria*<sup>165</sup> какую-то *Contradictio* (или *Interdictio*) *Solomonis*\* — вероятно, наш апокриф, перевести ли *contradictio* — прением (в мудрости) или в смысле состязания, борьбы. Содержание этой статьи нам неизвестно. В X—XI вв. мы снова встречаемся с указанием на такой же отреченный текст: Ноткер<sup>166</sup> говорит о нем, как об успевшем перейти в народную литературу; антагонистом Соломона является Маркольф, остающийся с этим именем и в позднейших западных повестях о Соломоне. Каково было содержание ноткеровой статьи — мы также не знаем; судя по тому, что цитируя ее рядом с апокрифами, Ноткер поминает перед тем о *Judaeorum literae*\*\*, можно бы заключить, что она приближалась, по своему составу, к рассказанной у нас талмудической легенде.

Что до славянского апокрифа, то судя по индексу XIV века, запрещавшему «О Соломоне царе и о Китоврасе басни и кощуны», можно утверждать, что они известны были у нас и ранее. В рукописном алфавите XVIII века Китоврас истолкован словами: «кентавр или онокентавр»; в рукописном подлиннике гр. Уварова: «Онокентавръ здѣсь Китоврасъ, иже отъ главы яко человекъ, а отъ ногъ аки осель»; на медных вратах, устроенных в 1336 году архиепископом Василием для новгородского Софийского собора, взятых потом Иоанном

\* «Прения (Беседы) Соломоновы» (лат.).

\*\* Иудейском письме (лат.).

Грозным в Александровскую слободу, Китоврас изображен в виде кентавра, который держит в руках маленькую фигуру брата своего Соломона. Итак, Китоврас не что иное, как неумелая переделка греческого кентавра. Это заставляет нас заключить, что подлинник славянской статьи был греческий; на некоторые затруднения, возникающие по поводу этой гипотезы, мы укажем далее: они объясняются, по нашему мнению, тем обстоятельством, что древних «басней» о Соломоне и Китоврасе\* мы не знаем и судить должны об их содержании по статье, принятой в позднейшую редакцию Палеи, составившуюся при особых условиях. Эта статья отвечает почти дословно талмудической легенде.

Но откуда взялись сами названия Кентавра-Китовраса и Маркольфа? Подставлены ли они пересказчиками произвольно, или следует предположить для них какую-нибудь более древнюю традицию, необъяснимую из талмудических источников? Позднейшие повести о Соломоне ведут к заключению, что рядом с преданием, представителем которого является Талмуд, существовало в Европе другое, может быть, довольно раннее, в котором по крайней мере один эпизод легенды рассказывался иначе: демон, противник Соломона, не изгонял его самого, а мстил ему тем, что увозил его жену. Судя по указанию одной французской *chanson de geste*, подобная редакция могла существовать на Западе ранее XIII века, быть может, двумя веками ранее; в одной русской повести Китоврас точно так же умыкает Соломонову жену, и можно догадываться, что и в первоначальном составе позднейших немецких

---

\* «О Соломоне цари (суди) и о Китоврасе (о бражнике и о Акире) басни и кощуны — все лгано, не бывал Китоврас на земле, но еллинские философы ввели». Пыпин, «Для объяснения статьи о ложных книгах», в «Летописях занятий археографической комиссии», 1861.

повестей о Соломоне и Морольфе похитителем являлся Морольф. Эта разновидность рассказа не встречалась нам в Талмуде; ее следует, по нашему мнению, искать на Востоке, откуда она проникла в Европу с другими отреченными поверьями; здесь она встретила талмудическим разноречием легенды, куда могла внести новые мотивы и имена действующих лиц, которые мы попытаемся объяснить в этой связи.

### 1. Кентавр, Китоврас.

Кун указал<sup>167</sup> на тождество кентавров с гандхарвами индийских поверий: тождество имен, образов, атрибутов. В настоящее время нас не интересует сходство мифических представлений: мы преследуем переход сказочного цикла, совершившийся литературным путем, и в довольно позднюю пору; оттого для нас важны лишь гандхарвы позднейшего эпоса и новеллы. Здесь они являются демоническими существами, воинственными и сильными, исполненными глубокой мудрости (*Vidyadhara*)<sup>168</sup> и тайного знания. Они — сведущие в зельях врачи; любят музыку, танцы и пение; они сходятся с людьми и, вселяясь в них, вещают их устами божественную мудрость. У них особая слабость до женщин: индийский эпос и новеллы полны рассказов об их сношениях с земными красавицами, отчего сожителство вне брака называлось в Индии браком гандхарвов. Таково, между прочим, по рассказу «Викрамачаритры», отношение Гандхарвы, отца Викрамадитьи, к дочери царя Тамрасены. Наконец, довольно обыкновенны легенды о том, как гандхарвы либо сами умыкают женщин, либо помогают другим увести их. Одну из таких жатак я приведу в следующей главе; она, правда, не примыкает к циклу Викрамадитьи, по крайней мере, не дошла до нас в сохранившихся рассказах о его подвигах; но для нас важно уже то обстоятельство, что отцом Викрамадитьи является Гандхарва, Гандхарва-Сена, Гандхарсаин. К нему мы думаем привязать нашего Кентавра-Китовраса.

Китоврас русской повести является в самом деле с чертами Гандхарвы. Он такой же демон, препирается с Соломоном в мудрости, открывает ему тайну шамира; наконец, главное содержание повести, как и поэмы о Морольфе, составляет умыкание жены Соломона. В русском пересказе роль похитителя играет Китоврас, который представляется братом Соломона (может быть, воспоминание о родственной связи Гандхарвы и Викрамадитьи), но вместе с тем существом, враждебным ему, темным, царствующим в ночи, следующим враждебному совету. В этой враждебности и этой противоположности я вижу отражение иранской эпической среды, сквозь которую дошло до нас индийское сказание. В Иране *Candarewa*<sup>169</sup>, парс. *Gandarf* (новопер. *kandarv*) — демон злобы, противник Хаомы. Вследствие какого-то религиозного катаклизма, причины которого недостаточно разъяснены, индусы и иранцы, разнеся из арийской прародины одни и те же мифические образы, развили их у себя часто в противоположном смысле. Боги света очутились богами зла: дева индусов — добрые существа, дэвы иранцев — злые; индийским Индре и Насатье отвечают<sup>170</sup> в иранской мифологии демоны Индра и *Naoghaithya*. Такая же перемена произошла и с Гандхарвой: по Авесте он живет в озере Ворукаша<sup>171</sup>, у него золотая пята; его убивает Кересаспа (*Kereṣâspa*). Позднейшее предание представляет его громадного роста; его голова касается солнца, море доходит ему до колен; Керекаспа борется с ним 9 дней, пока ему удалось выгнать его из моря и убить. Он играет роль и в эпической «Книге царей»: у Фирдоуси *Kundaru* верный слугитель Зохака-Аримана, многие черты которого мы встретили в образе талмудического Асмодея. Он, стало быть, близок к нему, и быть может, в древнейшем предании, заменял его место в борьбе с Феридуном-Тразтаоной. В этом отношении небезынтересна хронологическая система «Бундахишн», ставящая,

как известно, тысячелетия человеческой истории в связи с знаками Зодиака. По этой системе царствование Дахаки проходит под созвездием Скорпиона, тогда как победа и воцарение Тразтаоны отнесены уже к знаку Стрельца (Кентавра). Но для нас важнее то обстоятельство, что в Армении IV—V веков Зохака представляли себе кентавром. В приложении к первой книге своей истории Армении Моисей Хоренский рассказывает парсийскую сказку о борьбе Зохака и Феридуна (Руден), рассказывает неохотно, уступая лишь просьбе Сааки Багратуни, для которого и написана была его история. «Что за страсть у тебя до нелепого и грубого мифа о Бюраспе Аждахаке?» — спрашивает он в начале рассказа. Аждахак — это Ажи-дахака, змей Дахака; Бюрасп отвечает довольно обычному эпитету Дахаки: *B'avarasp*, то есть *baêvaraspa*, *baêvarâsp* — обладатель 10 000 коней. «Настоящее имя этого Бюраспа, — прибавляет Моисей Хоренский, — есть кентавр Пирит, как то найдено мною в одной халдейской книге». Пирит и Бюрасп слишком мало напоминают друг друга, чтобы отождествление могло пойти с этой стороны; если Аждахак в самом деле представлялся кентавром, ученое сравнение с кентавром Пиритом становится вполне понятным.

Унгер думает объяснить некоторые особенности стиля, замечаемые в византийских церковных постройках, влиянием армянской секты павликиан<sup>172</sup>, рано перешедших на почву Византии и несомненно повлиявших на образование позднейшей богомильской ереси. Может быть, распространение некоторых апокрифических рассказов о Соломоне и Китоврасе-Кентавре следует приписать болгарским и греческим богомилам; не предположить ли в таком случае посредство павликиан, передавших им, вместе с догматом, и отвечавшие ему отреченные сказания? Я, впрочем, оставляю это вопросом; к всевозможной связи богомильской ереси с апокрифом о Соломоне и Китоврасе мы еще вернемся.

## 2. Морольф-Маркольф.

В западных сказаниях о Соломоне, как латинских, так и народных, имя его противника и совопросника Маркольф или Морольф (*Marcolphus, Marculphus, Merculphus, Markolus, Marcoulf, Marcol, Marcoul, Marcoulf, Marcon, Marcun, Maramx, Malcon, Marco, Marc more foole, Marcol le foole, Marolt, Morolf*). Я не сомневаюсь, что настоящая форма имени произошла под влиянием созвучных имен, более понятных европейскому уху: *Marc* и *Morold* (*Morolt, Miorolt*), *Morolf* (*Maorolf*); последние встречаются уже в VIII и IX веках. Мы не имеем права заключать из этого, что в основе своей Маркольф или Морольф Соломоновской легенды — европейского происхождения. Якоб Гримм сближал их с талмудическим *Markolis* — род бранного прозвища или насмешливой клички, отвергая, впрочем, всякую связь последнего с Меркурием, как предлагали Бохарт и Эйзенменгер. Кембл\* не признает этого производства, выходя из той теории, что юмористический тон проникает сравнительно поздно в соломоновскую сагу, отличавшуюся вначале более серьезным характером. Хофман возвращается с новыми данными к этимологии *Markolis*, то есть к посредству Талмуда. Как бы то ни было, нельзя не сознаться, что разрешение вопроса возможно лишь в направлении, указанном Гриммом. *Mar-olt, Mar-c-olf, Mor-olf*

---

\* «I cannot admit the probability of our Marcolf having directly any such origin.... the whole tone of the earlier versions being solemn and serious, and the humorous character having been gradually superinduced, I must reject all immediate dependence upon the Hebrew Markolis» — «Не могу допустить, что наш Маркольф имеет такое происхождение... Самый тон ранних версий серьезен и торжественен, и юмористический персонаж постепенно оттесняется; я вынужден отвергнуть всякую зависимость от иудейского Марколиса» (англ.).

обращают нас к Востоку, может быть, к буддистскому Маре, противнику Викрамадитьи-Соломона, к иранскому Дахаке, постоянное прозвище которого было Ажи, иначе *нага* — змей. Он змеем и изображался; в позднейшем сказании, когда он принял образ человека с двумя змеями на плечах, он так и называется: *mar-dosch*. Заметим, кстати, что в западноевропейских легендах о Соломоне вместо Морольфа является иногда дракон, или змей, играющий роль Асмодея, как в славянских сказаниях роль его предоставлена кентавру. В средневековом искусстве кентавр и дракон довольно обычные символы демона.

Если за именем Морольфа еще остается возможность посредствующей еврейской редакции, то Китоврас славянских повестей указывает скорее на такую среду, где библейские сказания могли сходиться на равных правах с преданиями Ирана и буддизма, оставляя на легендах тройственный отпечаток. Такую среду представляли те синкретические ереси, на происхождение которых в эпоху Сасанидов мы уже имели случай указать. Известна в этом отношении система манихейства: она заимствовала у буддистов не только их нравственный кодекс, их аскезу, но учение о метемпсихозе, о противоположности духа и материи; ее основной дуалистический принцип, стоящий, может быть, в связи с учением сабеев<sup>173</sup>, отразил на себе несомненное влияние парсизма; евреи, христиане, особенно гностики<sup>174</sup>, внесли в нее свой контингент рассказов и верований. Так создалась ересь, названная по имени ее основателя Мани: смесь разнообразных элементов, в которой от христианского кодекса остались лишь имена и общие очерки событий, — до такой степени изменилось в ней под влиянием чуждого космогонического начала самое понимание божества и его проявления в истории. Между тем ни одной ереси не суждено было играть столь значительной роли в истории христианства, как именно манихейству. Она слишком уве-

ренно обещала ответить на такие тонкие вопросы догмата и эсхатологии, над которыми в трепете останавливались христианские мудрецы. Оттого она привлекла к себе лучшие умы: известно, что блаженный Августин был одно время ей предан. Насильственная смерть Мани<sup>175</sup> (274 или 275 г.) при Сассаниде Бехраме, сыне Ормуза, нисколько не повлияла на успех его учения, которое скоро распространилось; средние века одержимы страхом манихейства, папы издают против него постановления начиная с Геласия (492—496 гг.); по его следам и под его влиянием создаются новые дуалистические толки: так, в Испании и Аквитании утверждается ересь Присциллиана<sup>176</sup>; секта павликиан, появившаяся в Армении в 600—666 гг., проникает на юг Франции и, с другой стороны, утверждается во Фракии (в VIII в.), в пределах Византии и самом Царьграде, где в 810 г. император Никифор дает ее последователям право гражданства. К концу X века население христианской (особенно южной) Европы было настолько насыщено манихейскими элементами, что становится понятным быстрое распространение так называемой новоманихейской ереси, вышедшей с Балканского полуострова<sup>177</sup>, где она сложилась под несомненным влиянием павликианских учений. Начальником ее был болгарский поп Иеремия, прозвавший себя по обычаю павликиан, старейшины которых принимали имена учеников святого Павла, — Богомилом, от имени апостольского ученика Феофила. Он жил при болгарском царе Петре (927—968 гг.), и его проповедь относится к началу десятого столетия (920—950 гг.). Центрами нового учения были — Болгария и область македонских Дреговичей; но уже в конце X и начале XI в. мы встречаем его у Дрима, Морачи и Адриатики, в княжестве Дуклянском; в конце XI и начале XII века — во Фракии и у Черного моря, где основаны церковные общины в Пловдиве и Царьграде; в последнем городе сожжен при Алексее Комнине



еретический епископ Василий. К тому же XII веку относится рассеяние ереси по другим славянским землям: в Сербии и Боснии; в XIII в. в Далмации и Славонии. Еще позже она появляется на Афоне; есть основание заподозрить в дитеизме, недалеко от богомильского, толк  $\eta\sigma\upsilon\chi\alpha\sigma\tau\alpha\iota$  или  $\eta\sigma\upsilon\chi\alpha\zeta\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$  (XIV в.) с его учением о несозданном свете, воссиявшем на Фаворе, и приемами чисто буддистской созерцательности, давшими повод монаху Варлааму назвать его последователей  $\omicron\mu\phi\omicron\lambda\omicron\upsilon\phi\upsilon\chi\epsilon\iota$ . Из славянских земель или с Афона, этого рассадника православной образованности, болгарские сектаторы могли приходить и в Россию<sup>178</sup>, как приходили богомильские апокрифы и болгарские басни. Предполагают, что еретики Адриан и Дмитр, появившиеся на Руси в 1123 г., были из секты богомилов; нельзя сказать, насколько она участвовала в ереси новгородских стригольников<sup>179</sup>, сложившейся, быть может, под другими влияниями, пошедшими с Запада; несомненно, во всяком случае, что черты богомильских учений и обрядности, встречающиеся, например, в нашей хлыстовщине<sup>180</sup>, ведут свое начало издавна, в какое бы близкое к нам время ни относили обособление самого толка.

Таковы были пути на Восток. Одновременно они открылись и на Запад, может быть, уже в X и XI вв. Здесь переходную почву представляла Италия, в особенности долина Ломбардии, откуда ересь проникала в глубь страны и переходила далее за Альпы. В пору ее процветания в Италии, мы находим ее в Мантуе, Вероне, Тревизо, Бергамо, Милане, Пьяченце, Ферраре, в Болонье, Флоренции, Фаэнце, Орвието; во Франции она сосредоточена по преимуществу в южных областях, где дуалисты составляют главный оплот альбигойского движения<sup>181</sup>; но у них были также общины в Париже, Орлеане и Реймсе; в Шампани, Бретани, в городах Бельгии и Нидерландов; в Меце, Страсбуре, Кельне, Бонне, Трире и Госларе. Из письма папы Иннокентия IV от 1244 г. видно, что они проникли в Чехию;

уже в XII в. Генрих II собирал в Оксфорде собор на еретиков<sup>182</sup>, успевших осесть в центрах Англии — Лондоне и Йорке. С другой стороны, когда по взятии Константинополя латинянами<sup>183</sup> столица византийской империи и церкви перенесена была в Никею, ересь показывается в Малой Азии.

Мы познакомились с ее областью в пору ее процветания: она обнимала широкую береговую полосу, начинавшуюся у малоазиатского берега и проходившую по южным окраинам Европы до берегов Англии. На этом громадном пространстве еретики, называвшие себя в укор господствующей церкви попросту христианами, добрыми христианами (*christiani, boni christiani, bos crestias, кръстияни, християни*) или добрыми людьми (*boni homines, bos hommes*), получили от своих противников разные названия: в Болгарии их звали богомилами, патаренами в Италии<sup>184</sup> и восточных областях, стоявших с ней в церковном единстве; в Германии и Франции преимущественно катарами. Их звали также манихеями, павликианами; были и другие клички более частного и местного характера. Название катаров и болгар (последнее исключительно во Франции) — продолжали указывать на Грецию и Болгарию. Как далеко ни подвигалась секта на Запад, она постоянно хранила память о своем происхождении с Востока: перевод священного писания, принятый еретиками, и некоторые отличия в тексте молитвы Господней служат ясным доказательством, что в том и другом случае оригинал был греческий. На болгарскую церковь западные еретики долгое время продолжают смотреть, как на начальницу своего учения, в которой это учение всего чище сохранилось. Из такого признания главенства католики заключали, что у еретиков есть свой таинственный, никому не ведомый папа. Всякое недоразумение, всякий раскол в толке, поднимавшийся на Востоке, отражался и в среде западных единоверцев. По такому делу приезжал во Францию епископ

цареградских богомилов Никита, наследник замученного Василия: в 1167 г. он созвал близ Тулузы, в Сен-Феликс де Караман, собор французских катаров. Несколько позже является в Ломбардии, вызванный тем же вопросом раскола, какой-то Петракус: он приходит из-за моря, *des parties d'outre mer*, вероятно, из Болгарии. Наконец, одна из главных книг богомильского вероучения, так называемые «Вопросы Иоанна Богослова», заведомо принесена была в северную Италию, к еретикам *Concorezzo*<sup>185</sup>, из Болгарии, вероятно, в конце XII в.\*

В истории дуалистических учений славянские народы в первый раз, до появления Гуса<sup>186</sup>, вносят в общеевропейскую жизнь свой интеллектуальный вклад, оставивший прочные следы на всем развитии средневековой культуры. На этот вклад слишком мало обращали внимания. Изучая XI—XIII вв., общественные вопросы, ими поставленные, их религиозные идеалы и отражение тех и других в литературе, слишком часто исходили из каких-то общих христианских принципов, которым жизнь должна была дать выражение, хотя в действительности ничто им не отвечало; в крайнем случае, останавливались на таких широких делениях, как византийское православие и романское католичество, чтобы из двойственности источников объяснить отличия культурных проявлений. Между тем, помимо той и другой области, на которые полюбовно поделили средневековую историю, существовала еще третья область, вполне самостоятельная, насколько можно было под гнетом господствующих церквей; во всяком случае, уклонившаяся от их влияния и от всего, что можно бы назвать каноническим христианством. Это была область на-

---

\* Помечаю на всякий случай, по указанно В.И. Ламанского, загадочные для меня названия *imperator de Bulgaria et episcopus de Bulgaria*, в рассказе о событиях местной истории Сиены под 1363 годом.

родных ересей, проникавших в Европу почти одновременно с тем обратным движением крестовых походов, которое назначено было пересадить на восток чистые семена христианского учения. Между этими ересями богомильская и патарская занимали первое место. Мы видели, что она пустила корни в самых культурных странах Европы: в городах северной Италии и Лангедока ею заразилась буржуазия, она нашла себе приверженцев в членах южнославянских владетельных домов, в людях науки; есть основание думать, что лжеучения, в которых обвиняли рыцарей Храма<sup>187</sup>, отличались сильным богомильским оттенком, если не были на самом деле богомильством, вывезенным с востока. Но самую благодарную почву для распространения ереси представлял народ; самое имя *tisserands, texerants (textores)\**, как назывались катары в некоторых местностях Франции, показывает популярность их учения, именно в рабочем, крестьянском классе. Причины понятны: народ всего более терпел от неурядиц и произвола феодалов, от массы зла, которая обрушивалась на него неведь откуда, в виде голода, неурожая и неприятельских погромов. Он привык к этой случайности, фатализму — и заключал отсюда к какому-то особому принципу зла, самостоятельному, владеющему миром. Дуалистическая доктрина объясняла ему в образах, доступных его фантазии, происхождение зла на земле, тогда как богословы церкви ставили вопрос слишком отвлеченно, требуя известного усилия мысли, чтобы помирить с понятием единого бога, источника всякого блага, понятие зла, как чего-то подвластного ему. Той же фантазии народа, еще неотвыкшего от мифической деятельности мысли, выражавшейся в обрядах и поверьях, дуалисты отвечали своей причудливой космогонией, баснословными рассказами о начале

---

\* *Прядильщики, ткачи (франц.). Большинство катаров происходили из этого цеха.*

мира, своей эсхатологией. Оттого их учения скоро принимались народом, переходили в его песни и сказки, как, с другой стороны, некоторые подробности этих учений могли опираться на живущее преданье. В демономании XV—XVI вв., в заразной быстроте, с какой распространяется тогда во всех классах общества вера в колдовство, в какие-то таинственные ночные сходбища, на которых посвященные будто бы поклоняются злему духу — во всем этом выразился не только протест народного язычества против политической централизации церкви, но и протест, прошедший сквозь призму дуалистической ереси, веровавшей в самостоятельность злого начала. Преследуя демономию, церковь встречалась с прежней вражьей силой, с которой думала покончить два столетия тому назад: в альбигойских войнах, в крестовых походах против еретиков Боснии.

В народе наконец должно было явиться желание — освободиться от частицы того зла, которым так щедро одели его средневековые порядки. И этому понятному желанию протеста богами подавали руку помощи со своей теорией дуализма, водворявшей борьбу в жизни. Эту борьбу доброго начала против злого они сами выносили: их также преследовала господствующая церковь и союзные с ней власти; оттого они учили не покоряться властям, епископам, священникам, а только Богу, которому противны служащие господам или работающие на них. Это демократическое учение еще более связывало их с народом.

Главное основание этого учения, без различия крайних и умеренных толков, состоит в признании двух космических начал, двух божеств, доброго и злого, светлого и темного (*Satanael*). Первый — творец невидимого, духовного мира, второй — всего видимого, плотского, осязательного: земли с ее растениями, неба со светилами, человеческой плоти. Он — царь видимого мира, властелин природы; до пришествия Спа-

сителя он исключительно владел и человечеством; он тождествен с библейским Богом, отчего богомилы не признавали Ветхий Завет. Оба начала представляются в постоянной противоположности друг с другом, в борьбе. Она ведется из-за человека, в котором оба начала поделились: душа принадлежит богу света, но демон заключил ее в тело, которое есть его произведение. Таким образом, в человеческом микрокосме повторяется тот же дуализм, как противоположность духа и материи, и происходит та же борьба, потому что душа неустанно стремится превозмочь связывающие ее телесные узы, чтобы соединиться со своим божественным началом. Земное явление Спасителя богомилы толковали в том смысле, что он наставил людей, как совершить дело своего освобождения. Эти наставления сохранила в чистоте одна богомильская церковь. Человека, не пожелавшего вступить в нее, ожидала впереди длинная лестница превращений (метемпсихоза<sup>188</sup>); его душа переходила из тела одного животного в другое, пока, очистившись покаянием, снова не вселялась в тело человека, более открытого богомильской проповеди и строгому искусству, который она предлагала как средство спасения. Правила этой аскезы, напоминающей заветы буддистов, определялись, главным образом, ее целью. Надо было покорить плоть, противодействовать захватам материи и грешным требованиям естества. Оттого от желавших достигнуть высшего совершенства требовалось безусловное воздержание от плотского общения с другим полом; они не могли есть мяса, потому что оно было продуктом материи и греха; исключение составляли рыбы, по средневековому поверью рождавшиеся без плотского акта. Следствием этого завета было запрещение убивать какое бы то ни было животное, кроме гадов, в которых селились демоны, порождение духа злобы; наконец, убивая животное, можно было помешать покаянию души, заключенной в данный момент в его теле. Тем более воспрещалось убийство

человека, всякое насилие, вроде войны, даже оборонительной, преследования и т. п. Необходимо было отказаться от мира и его благ, от людей, к нему привязанных, не принадлежащих к секте, с которыми следовало общаться только с целью их обращения. Смертным грехом считалось отступничество от истины, стало быть, ложь вообще; и тем более выход из секты, считавшейся исключительной хранилищем религиозной истины. Отсюда требование всегда говорить правду и безусловное запрещение клятвы и божбы, потому что она оставляет человека, как будто в подозрении лжи, пока он не подтвердит свои слова клятвенно. Все это так далеко выходило за нормальный уровень общественной нравственности, что у противников ереси естественно явилось подозрение: не служит ли эта видимая чистота только прикрытием безнравственного содержания, сохранявшегося в тайне, прятанного ночью? Еретики проповедывали безбрачие — стало быть, они удовлетворяли незаконным путем естественные требования плоти; самостоятельность злого начала, о котором проповедывала ересь, обратилась в глазах ее противников в какой-то культ демона. Отсюда поднимавшиеся против нее обвинения в ночных сходках, где будто бы совершался свальный грех и приносилось поклонение творцу зла.

Религиозный дуализм, переносившийся, таким образом, на понимание жизни и человеческих отношений, не мог не отразиться и на отношении к религиозным преданиям христианства. Отождествляя ветхозаветного Бога со своим принципом зла, богомилы отвергали закон, данный Моисею, отменяя или допуская остальные ветхозаветные книги в различной мере, смотря по частным изменениям ереси. Эвфимий Зигаден<sup>189</sup>, наш главный источник для греческих богомилов, сообщает, что они признавали только семь богодухновенных книг (Псалтырь, Пророков, четыре Евангелия и остальные новозаветные писания), толкуя в свою пользу

первый стих 9-й главы Книги Притч: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его». Новый завет они принимали в полном составе, но и к тому и другому преданию относились со своей дуалистической точки зрения, не столько толкуя его, сколько стараясь истолковать им свой догмат, раскрывая в материальных фактах присущий им духовный смысл, который ответил бы на требования теории. Это вело к самому широкому применению аллегории и далее — к искажению священных текстов, в целях открыть в них что-либо пригодное для еретического толка. Отсюда у всех дуалистов важная роль, какую играют апокрифы: ложные или, как они у нас назывались в переводе с греческого, — отреченные (απορρητα), сокровенные (αποκρυφα) книги, которые, отправляясь от библейских и евангельских данных, развивали их своеобразными, сказочными мотивами, обличающими свое происхождение с Востока, источника ереси. Эти книги назначены были объяснить полнее такие стороны нового учения, на которые христианский канон отвечал лишь стороною, и то путем насильственного истолкования. Уже Мани был обвиняем в пристрастии к бабьим сказкам, которые он примешал к переводу писаний Скифиана; Присциллиан пользовался при объяснении Нового Завета апокрифами, вроде записок апостольских, где ученики Спасителя предлагают ему ряд вопросов. Но особенно значительное распространение получили отреченные книги в среде новоманихейских еретиков Востока и Запада. На главную из них я уже имел случай указать: это так называемый «*Secretum*»<sup>\*190</sup>, принесенный к итальянским патарам из Болгарии и, вероятно, переведенный с греческого на латинский язык. Иначе он известен под названием «*Liber S. Ioannis*» или «*Interrogations S. Ioannis*

\* «Тайна» (лат.).



*et responsiones Christi domini*»\*. Содержание составляют вопросы апостола Иоанна, обращенные к Спасителю о том, в какой славе был сатана прежде своего падения, как он пал вследствие своей гордыни, как сотворил мир и человека; вопросы касаются первого грехопадения, воцарения сатаны на этом свете: его царство продолжается семь веков и выразилось в Ветхом Завете; Енох, Моисей и Илья, названный Иоанном Крестителем,— посланники Сатаны, и наоборот, Богородица названа ангелом. Под конец апокриф переходит к последним судьбам мира и говорит о страшном суде. На все эти вопросы ученика Спаситель отвечает в смысле богомильского вероучения. Роль совопросника, данная апостолу Иоанну, отвечала высокому уважению, каким богомильская церковь окружала любимого ученика Спасителя. Они считали его каким-то небесным существом; его евангелие, которого мистическая созерцательность их привлекала самым чистым откровением о Боге и его Сыне. Отсюда особенно частое употребление Евангелия от Иоанна в богомильском служебнике, в их таинствах и обрядах: на деревянном столе, накрытом белой пеленою, который служил им жертвенником, лежало его евангелие, раскрытое на первой главе.

Иоаннова книга была, таким образом, кратким изложением богомильской космогонии и эсхатологии, в катехизической форме; нечто вроде еретического катехизиса. Самое происхождение ее не принадлежит секте: она только воспользовалась более древним апокрифом, начало которого относят к V—IX вв., так называемым отреченным Апокалипсисом Иоанна. Богомильская редакция *Secretum* лишь немного изменила в форме подлинника, но она дала еретический оттенок вопросам и ответам, которые распространи-

---

\* «Книга святого Иоанна» или «Вопрошения святого Иоанна и ответы Господа нашего Иисуса Христа» (лат.).

ла и на космогонию, на историю грехопадения и искупления, и лишь затем обращалась к кончине мира, тогда как греческий апокалипсис и вопросы, изданные Тихонравовым, ограничиваются одной эсхатологией\*.

Можно утверждать с достаточной достоверностью, что подобная богомильская редакция известна была и на славянском юге, откуда распространилась и в Россию. Я заключаю это не только из характера отреченных статей вроде «Беседы трех святителей», «Свитка божественных книг» и т. п., но из нашего стиха о Глубинной Книге<sup>191</sup>, разбор которого приведет нас к убеждению, что в основе его лежала именно такая редакция, вернее сохранившая исконную форму иоанновых вопросов, чем западный *Liber ioannis*. В последнем апостол вопрошает Спасителя, возлежа на персях его; в первой

---

\* Тихонравов, «Памятники отреченной литературы»: «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», по двум редакциям. Сл. «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах» и «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе». Последние представляют в напечатанных русских редакциях какое-то смешение с вопросами апостола Иоанна к Господу. В начале апокрифа говорится, что Спаситель всходит с учениками своими на гору Елеонскую (в «Вопросах Иоанна Спасителю» — Фавор) «и рече им глоголя: аз отхожю от вас на небо и Адама возвожю с собою и иже соутъ с ним. И глогола Аврамоу: Авраме, тебе предаю души, разлочая на двое — едины на небо праведный, а грешные во ад». Затем апостол Петр (Иоанн?) обращается к Господу с вопросом: «когда боудет кончина и пришествие твое на землю?» Господь отвечает. Далее рассказ обрывается без всякой причины, как видно из следующих строк. «И вознесен бысть Иоанн Фелог к Аврамоу на небо и въсироси Авраама». Следует ряд вопросов и ответов.

действие должно было происходить на горе Фаворе, как в славянских вопросах и греческом апокалипсисе.

К богомильским апокрифам относят также известное сказание о крестном древе, имевшее большую популярность в легендарной литературе средних веков. Оно заведомо приписывается самому основателю ереси Иеремии-Богумилу: «о дрѣвѣ крѣстнѣмъ лгано, то Еремїа попъ блѣгарьскїй сѣлгалъ»... о дрѣвѣ крестномъ Еремїи презвитера: «въ лѣта благочѣстиваго царя Петра въ земли блѣгарстѣй бысть попъ именемъ Вогумиль... иже о крѣстѣ сице глаголетъ». Если эти дружные свидетельства, по нашему мнению, ничего не решают в пользу авторства болгарского ересиарха, они, во всяком случае, позволяют заключить о распространенности ложного сказания в среде толка. В самом деле, оно принято было в состав богомильского катехизиса<sup>192</sup>, *Liber ioannis*; апокрифическое Евангелие Никодима посвящает ему XX главу. Муссафия рассмотрел недавно в особой монографии европейские пересказы легенды о крестном древе, не обращая, впрочем, внимания на то обстоятельство, что он имел дело если не с продуктом богомильского измышления, то все же с памятником, признанным ересью и переработанным по ее мотивам. В истории распространения легендарных мотивов мы придаем этому обстоятельству особое значение.

«Видение Исаяи» — апокриф, принятый между богомилами по свидетельству их противников, собственно, не принадлежит измышлению секты. О нем знают уже Епифаний и Иероним<sup>193</sup>; его происхождение, стало быть, относится к III в. Распространенный между египетскими гностиками и присциллианистами Испании и Лузитании, он перешел от них к манихеям и павликианам, и новоманихейские ереси приняли от них старое наследие. Греческий текст апокрифа до сих пор не найден; славянский существует в рукописях; известна только латинская редакция в старом переводе, очевидно, сделанном в

Италии, и эфиопская, в переводе Лоуренса. Вообще, отношения этой отреченной книги к ее восточным источникам довольно смутны, а изучение их могло бы бросить много света на то странное общение религий, каким ознаменовалась духовная жизнь Востока в первые века христианства; оно позволило бы нам вернее оценить достоинство восточных элементов, притекавших к нам с распространением ересей. Несколько столетий спустя по возникновении разбираемого апокрифа, явилась его переделка в парсийском смысле, известная «*Ardao-vorâf-nâteh*», где роль Исаяи предоставлена Арда-Вирафу<sup>194</sup> и видения в небе приспособлены к понятиям парсийской космогонии. Таково отношение между двумя легендами, принятое Шпигелем и Хаугом; но ничто не мешает предположить в более раннюю пору обратное отношение, которое могло отразиться на иных подробностях видений и облегчило его восточную переделку.

Вместе с «Видением Исаяи» богомилы могли заимствовать от гностиков и манихеев другие апокрифы, обращавшиеся в кругу этих сект, в роде гностически-манихейского *evangelium Thomae Israelitae*\*, деяний апостольских (*gesta* или *passiones apostolorum*\*\*), автором которых считали манихейца Леуция (Селевк у Фотия)<sup>195</sup>, и т.п. Из числа апокрифов, приписанных попу Иеремии, сказание о Христе, как его в попы ставили, — также гностически-манихейского происхождения. Преимущество отдавалось, разумеется, тем отреченным сказаниям, которые отвечали дуалистическим воззрениям ереси. Таким представляется мне, между прочим, «*Contradictio Solomonis*», препирательство или борьба Соломона, сопоставленная мною с нашим сказанием о Соломоне и Китоврасе. Положительного свидетельства о принадлежности

\* Евангелие Фомы Израильянина (лат.).

\*\* Страсти апостольские (лат.).

этого апокрифа богомильской секте мы не имели; но, с одной стороны, борьба Соломона с демоном, составляющая главное содержание легенды, дает вполне соответствующее выражение дуалистическому представлению о вражде доброго и злого принципа; оно даже выражено в особом апологе о Правде и Кривде, вошедшем в соломоновскую легенду русского извода. С другой стороны, заметим, что папа Геласий, запрещавший на римском соборе 496 г. «*Contradictio*» в числе других апокрифических басен, издавал в то же время постановления против манихеев: он не только изгнал их из Рима, но и велел сжечь их книги. Если, как мы думаем, в англосаксонском памятнике, известном под названием «*Solomon and Saturnus*»\*, отличающемся весьма заметным оттенком дуализма, воспроизведены отрывки древней «*Contradictio*», мы едва ли ошибемся в предположении, что ново-манихейская ересь заимствовала апокриф от родственных ей старых дуалистических толков, манихеев или гностиков. Припомним, кстати, что, не принимая писаний Соломона в свой канон, богомилы тем не менее любили оправдывать его изречением притчей: «премудрость созда себе храм» и т. д., а сохранившиеся отрывки соломоновского апокрифа привязываются к созданию Святая Святых.

Рядом с отреченными писаниями, отвечавшими коренному учению секты, принимались и другие, вовсе не дуалистического характера. Они служили объяснением и дополнением священных книг, признанных богомилами, или отвечали целям проповеди, наставления. Из рукописи еретика Хвада мы узнаем, между прочим, что боснийским патаренам известны были рядом с «Обхождением Павла апостола» — «Епипана епискоупа коупранына о светыхъ апостолахъ» и др. апокрифы, составленные в среде восточной церкви. В старо-провансальской литературе, развившейся на почве катарского движения, суще-

\* «Соломон и Сатурн» (англ.).

ствовавали переводы отреченного сказания о крестном древе и Никодимова евангелия, куда вошла эпизодом предыдущая легенда, почему мы не прочь предположить, что и самое евангелие обращалось в еретическом кружке. Наравне с этими произведениями, из которых по крайней мере одно носит на себе очень определенный отпечаток иноверия, ходило в старых провансальских пересказах Евангелие детства Христова и «Видение апостола Павла». Мы вообще склонны приписать влиянию богомилов большинство отреченных книг, обращавшихся в средние века, преимущественно переводных. Они были всех более распространены и глубже других повлияли на средневековое общество. Они были рьяные пропагандисты, проповедь веры была их призванием, требовалась самая сущностью ереси; мы видели, что даже сходиться с мирскими людьми строгим богomiлам позволено было лишь под условием — обратить их в свою веру. Хорошо сознавая убедительную силу народного слова, они наперекор католикам твердили, что латинская молитва мирянам не помогает, и потому в своем богослужении употребляли Священное Писание в переводе на народный язык, против чего католическая церковь всегда восставала. Вместе с каноническими книгами переводились и апокрифы, распространяясь в массах благодаря своему фантастическому содержанию и там же искажаясь под влиянием правоверной среды, куда они заходили. Средства, к которым обыкновенно прибегали странствующие проповедники богомилов, были самые популярные и рассчитаны на верный успех: они действовали притчами, иносказаниями, апологами; их пристрастие к подобной литературной форме оставило в нашей древней литературе название болгарских, то есть богомильских, басен. О западных катарах известно, что они слагали еретические песни для распространения их в народе, вероятно, не столько наставительного содержания, сколько легендарного, в смысле ереси; что-нибудь вроде наших духовных стихов. Материал давало

богатое содержание апокрифов и другие повести, легко поддававшиеся иноверческому толкованию; повести, принесенные сектою с дальнего востока, с которым связи должны были поддерживаться при деятельном посредничестве Болгарии и Византии. Райнерио Саккони<sup>196</sup>, производивший следствие над еретиками западной отрасли, сообщает нам в этом отношении любопытные сведения. Он говорит об их проповедниках, что они стараются войти в приязнь к вельможам и знатым дамам и, являясь к ним под видом купцов, предлагают им на продажу разные драгоценности, перстни и шелковые ткани. Когда их спрашивают, нет ли у них чего другого, они отвечают, что есть: де у них товары более ценные, которые они готовы уступить, если им наперед обещают, что не выдадут их священникам. Заручившись обещанием, проповедник продолжает: «Есть у меня драгоценный камень, столь светлый, что человек сквозь него видит Бога; другой такой ясный, что он воспламеняет любовью к Богу» и т. д., называя особо каждый камень, затем переходя к его аллегорическому толкованию, цитируя евангельские тексты и таким образом приготовляя почву для своей проповеди. Всякому этот наивный прием напомнит известное введение в историю Варлаама и Иосафата, где так же мудрый пустынник Варлаам обращает в христианство индийского царевича, явившись к нему под видом купца, продающего драгоценный камень. Ему нет подобного, он дарует свет мудрости ослепленному в сердце своем, разрешает уши глухим и язык немым; дает здоровье больному, наставляет неразумного и прогоняет злых духов. Видеть его может лишь человек, обладающий сильным, здоровым зрением и девственным телом. Все это должно быть понято иносказательно, и самый камень изображает царство небесное. Либрехт доказал, что оригинал этой истории, столь любимой в средние века, был буддистский, именно легендарное житие Будды. И в самом деле: сказание о Иосафате не только сохраняет его общие очертания и весь характер, но и в тех

подробностях, где удаляется от него, пользуется буддистским материалом. Так, во вставных апологах или в той вступительной сцене, где Варлаам приходит к царевичу в образе купца; в одной буддийской легенде подобное рассказывается о каком-то Ясоде (Иосафате?); недостает только драгоценного камня. Пересказанная по-гречески в VII—VIII вв., легенда о Варлааме и Иосафате вскоре проникла в народные литературы Запада и славянства, и мы можем спросить себя: не были ли ее распространителями богомильские проповедники? Буддийские легенды могли быть им близко знакомы; да и тип царевича Иосафата, достигающего царства небесного аскезой и молитвой, слишком близко отвечал их идеалу религиозного совершенства. Интересно, что отдельные притчи из повести, часто встречающиеся в русских рукописях, выдаются нам за болгарские — общий эпитет богомильских басен и апокрифов, приходивших к нам из Болгарии. Так, притча о богатых из болгарских: выбрав из горожан главного богатея, его отсылали на пустынный остров, где он должен был вести бедственную жизнь. Так случалось со многими, кого ни выбирали на его место; только один человек позаботился о своем будущем, заблаговременно отослал на остров рабов и богатства, так что, когда настало время изгнания, он мог жить спокойно и в довольстве. Аллегория ясна: город — это мир, остров — будущая жизнь, которую люди устраивают себе так или иначе, смотря по тому, отдаются ли они мирским страстям или своею жизнью уготовляют себе путь в царствие небесное. В апокрифических деяниях святого Фомы, в которые вошло так много индийского легендарного материала (сл. эпизоды о драконе-ракшасе и юноше, о демоне-ракшасе, любящем женщину), рассказывается, что апостол уготовил для царя Гундафора дворец в небесах — милостынями и благотворением. Г. Минаев сообщает нам, что дворец, созидающийся в небе из добрых дел, — представление совершенно буддистское.



Можно бы написать очень интересную страницу литературной истории, если бы избрать сюжетом литературное влияние средневековых ересей. Вопрос о передаче повествовательных мотивов с Востока на Запад, лишь недавно поставленный научным образом, разрешался в разные стороны: теперь говорят о влиянии арабов чрез Испанию, о монголах и посредством славянских земель, как в былое время говорили о влиянии крестовых походов и рассказах паломников. При этом, по нашему мнению, слишком мало придавали значения Византии и ее культурной роли на рубеже Европы и Азии, и не обращено должного внимания на пропаганду дуалистических ересей, приносивших с Востока свое учение и в оболочке христианско-библейских имен отголоски религиозных легенд Ирана и Индии. Пропаганда эта тем важнее, что, выражаясь в целом ряде литературных памятников, преследуя сознательные цели, она была устойчивее, чем, например, влияние монголов, поневоле ограниченное областью устного рассказа. Несколько столетий массы городского и сельского населения на юге и востоке Европы находились под влиянием богомильской проповеди; она оставила след в его сказках, в его космогонических легендах, которые трудно помирить с мифическими представлениями, завещанными его языческой стариною. Таковы повести о Правде и Кривде, о неравном дележе и т. п., ходящие в народном пересказе и перешедшие в сборники новелл; сказка о диком человеке, которого пастух поймал, опоив его вином, налитым в молочные горшки, после чего пленник научает его разным премудростям, — напоминает известный эпизод о Соломоне и Асмодее. Если памятники старой провансальской поэзии не сохранили почти ни одного указания на ересь, когда-то процветавшую в ее области, то это объясняется вполне естественно. Прежде всего от всей этой литературы остались одни отрывки, многое было сознательно истреблено ревнителями по вере, которым самый язык Прованса казался еретическим. Тем

более должно было погибнуть то, что в самом деле таким и было. Что до известных нам творений трубадуров<sup>197</sup>, то их поэзия была искусственная, риторическая, поэзия общих мест — даже в тех случаях, когда обращалась к политической или религиозной сатире. В этой преимущественно светской поэзии мы всего менее ожидаем встретить выражение учений, которые не играли в мелочный протест, а серьезно выдвигая вперед новый принцип религии и деятельности, могли разрабатываться в особом литературном круте, о котором религиозное преследование не оставило нам и памяти.

Перейдем в Италию: развитие народной литературы в XIII в., слишком мало изученное по отношению к северным итальянским окраинам, совпало в последней области с обратным движением французских катаров, спасавшихся от альбигойского погрома. Под этим совокупным влиянием могли состояться тогда же переводы любимых у катаров легенд, часто попадающиеся в рукописях: легенды о крестном древе, Никодимово евангелие, «Видение Павла апостола». Последнее, вместе с апокрифической книгой Исаяи, переведенной на латинский язык каким-нибудь итальянцем, могло быть памятно Данте, когда он строил план своего ада и последовательность небес. В XII песне «Ада» он показывает знакомство с Никодимовым евангелием, точно так же как легенда о крестном древе дала ему краски для известного видения в XXXII песне «Чистилища»:

Тогда «Адам!» все тихо пророптали  
И обступили древо, чьих ветвей  
Ни листья, ни цветы не украшали...

«Хвала тебе, Грифон, за то, что древа  
Не ранишь клювом; вкус отраден в нем,  
Но горькие терзанья терпит чрево», —

Вскричали прочие, обстав кругом  
Могучий ствол; и Зверь двоерожденный:  
«Так семя всякой правды соблюдем»

И, к дышлу колесницы обращенный,  
Он к сирой ветви сам его привлек,  
Связав их вязью, на нее сплетенной\*.

То же самое явление должно было повторяться и в тех славянских землях, куда проникала богомильская проповедь и, вместе с ней, отреченные книги. В том и другом случае результаты должны были оказаться одинаковы, потому что из литературы иноверческие легенды приходили в народ, фантастическому складу которого они отвечали, и далее продолжали действовать путем устного слова. Когда выдержки из отреченных книг встречаются уже в «Исповедании христианской веры», будто бы представленном великому князю Владимиру, в летописи Нестора, в так называемом Святославовом изборнике, в «Хождении Даниила Паломника»<sup>198</sup>, мы поймем, под каким влиянием произошли космогонические сказки в духе богомильства, в которых сотворение мира приписывается совокупному творчеству Бога и дьявола. Такие сказки недавно были записаны в Болгарии и в России. Мы поймем также, каким путем проходила в наш былевой эпос значительная часть мотивов и даже имен, первоначально чуждых ему: вроде рек Сафата и Израя, с библейским колоритом названий, и Амелфы Тимофеевны, переделанной из Амемефрии, Амемфрии (Амемфия, Мемфия) апокрифических «Заветов двенадцати патриархов». Необходимо предположить очень долгое и невозбранное обращение

---

\* Здесь и далее цитаты из «Божественной комедии» в переводе М. Лозинского. У автора цитаты приведены на итальянском.

в среде русского народа ложных сказаний и воззрений, чтобы объяснить себе богатство апокрифического, преимущественно богомильского материала, наполняющего наши заговоры и суеверия, нравоучительные трактаты вроде «Слова о злых женах» и «Сказания о происхождении винокурения»; наконец, наши духовные стихи. Известно, что одну из их любимых тем составляет легенда о Варлааме и Иосафате, апологами которой охотно пользовались проповедники западных катаров; но и старший, основной стих наших калик не только коренится в представлениях дуалистической ереси, но и определяется составом ее главной, учительной книги, содержание которой он сохранил иногда вернее дошедших до нас русских текстов апокрифа. Я говорю о так называемой Глубинной (не голубиной!) книге. Источником этого стиха не была «Беседа трех святителей», поздний апокриф, создавшийся, может быть, по образцу «Вопросов Иоанна»; тем менее «Повесть града Иерусалима», иначе «Беседа Иерусалимская» и т. п., которая, по нашему мнению, не что иное, как видоизменение той же Глубинной книги, еще теперь сохранившееся в форме духовного стиха и записанное старинными грамотеями в прозаическом пересказе рукописей. Источник Глубинной книги я нахожу в апокрифических «Вопросах Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», известном *Secretum* западных патаров. «Вопросы» начинаются таким образом. «По възнесени господа нашего Исуса Христа, азъ (Іоаннъ), вышедшу ми на горя Фаворскя, на пейже показа намъ Господь прѣчистое свою божество, не могящимъ намъ възирати, падохомъ лицъ на земли. И вышедшоу ми на мѣсто то, зрѣхъ ѡчима своима на небо и ряцѣ свои въздѣвъ, молѣхся Богу и рѣхъ: Господи, сподоби мя раба твоего быти и услыши гласъ мой и паучи мя ѡ пришествіи твоемъ; егда хоцещи прити на земля, что хоцеть быти слньце и луна и звѣзды?... (Открый ми), вѣдѣ бо, яко послушаеши мене раба твоего». И створи хъ 7 дни

моляся, и по семь възхыти мя ѡблакъ свѣтель и постави мя врѣху горы прѣдъ лицемъ небеснымъ. Слышахъ гласъ глоголіящъ ми: Възри рабе господнь Іоаннь». И възрѣвъ и видѣхъ небо ѡтвѣрсто и исхождаше изъ утре небесъ вни ароматна и благояханіе, видѣнія свѣтлость многа зѣло, паче слънца свѣтлѣе. И пакы слысахъ гласъ глоголіящъ ми: възри, праведны Іоаннь. Възрѣвъ ѡчима своими и видѣхъ книги лежаща, равны яко съ миръ (равно 7 горъ) тыльща ихъ, а долгота ихъ его же умъ чловѣку не смыслить, имяща 7 печати. И рѣхъ: Господи, услыши гласъ раба твоего и ѡткры ми, что есть писано въ книгахъ тѣхъ? И слысахъ гласъ, глоголіящъ ми: Слышии праведный Іоаннь: сия книги, яже видиши тоу, сятъ писана, яже на небеси и на земли и въ безднахъ, ѡ всѣкой вещи чловѣчестѣй, (и всякому дыханію небесному и земному, правда и кривда). И рѣхъ: когда хотятъ бытъ, Господи, и что хотятъ принести врѣмена та? И слысахъ гласъ, глоголіящъ ми: Слыши, праведный Іоаннь и т. д. И пакы рѣхъ азъ Іоаннь: Господи, а потомъ что хоцещи створити? И слысахъ гласъ, глоголіящъ ми» и т. д. Вопросы и ответы, между Христом и апостолом Іоанном, продолжаются в этом роде до конца апокрифа, без всякого отношения к таинственной книге, помещенной в начале видения. Я уже имел случай указать, как представляются мне отношения этих «Вопросов» к их богомильской редакции, к сожалению, утраченной. Обратимся теперь к стиху о Глубинной, или по народной переделке Голубиной (голубиная, лебединая), книге. Она выпадает из тучи посреди поля Сарачинского «по стороны святого града Иерусалима» на Фаворскую гору, при царе Давиде, «при его сыне Соломоне». Сравните с этим, что говорится далее о Фаворе: что она всем горам мати, потому что на ней преобразился Иисус Христос. Книга эта зовется Евангельской, Божественной, Божией; писал ее сам Христос (или Исай пророк святой), читал ее сам Исай пророк (или Иван Богослов), или «писал

эту книгу Богослов Иван, читал эту книгу Исай пророк»: знаменательные указания на апостола Иоанна и на Исайю, апокрифическое видение которого читлось богами; в одной редакции стиха он даже попадает в число «царей набольших», съехавшихся к Глубинной книге: Исай-царь.

Величина книги представляется такой же необъятной, как и в апокрифе, только выражена она более реальными чертами: долины книга сороку (тридцати) сажон (локтей), в ширину двадцати сажон (локтей), ее в руках не сдержать, на престол не взложить, читать ее не вычитать и т. д.

Съезжались, сходились  
сорок царей со царевичами,  
сорок князей со князевичам;  
с ними премудрый царь  
Давид Иессеевич

и его совопросник Волот (Волотоман, Волонтоман, Молотомин, Владимир) Волотович.

Говорить он царю Давиду Иессеевичу:  
Ой ты гой еси, нашъ премудрый царь,  
Премудрый царь, Давид Иессеевич!  
Прочти, сударь, книгу Божию,  
Объяви, сударь, дела Божии,  
Про наше житие про свято-русское,  
Про наше житие свету вольного:  
От чего у нас начался белый вольный свет?  
От чего у нас солнце красное?  
От чего у нас млад светел месяц?

И далее в том же роде: откуда у нас звезды, ночи, зори, ветры, дождик? Отчего у нас ум-разум, наши помыслы,

мир-народ; отчего у нас кости крепкие, от чего телеса наши, от чего кровь-руда наша? От космогонического мирозерцания вопросы переходят потом в область исторических, житейских отношений:

Премудрый царь, Давид Иессеевич!  
 Скажи ты нам, проповедай:  
 Который царь над царями царь?  
 Который город городам отец?  
 Коя церковь всем церквам мати?  
 Коя река всем рекам мати:  
 Коя гора всем горам мати?  
 Кое дерево всем древам мати? и т. д.

Давид не берется прочесть таинственной книги; читать ее некому:

Не могу я прочесть книгу Божию.  
 Ужь мне честь книгу, — не прочесть Божью:  
 Я по старой по своей по памяти  
 Расскажу вам, как по грамоте.

И здесь, как в апокрифе, книга забыта, дальнейшее чередование вопросов и ответов идет между Вологом, или Владимиром, и Давидом, который говорит от себя, по памяти. Содержание его ответов обнаруживает позднейшее наслоение православных понятий на первоначальную еретическую основу; к ней примешались, по естественному сродству, многие представления языческой старины; но какое бы место мы ни уделяли этой примеси, особенно в космогонической части ответов, в них-то всего яснее видна апокрифическая канва, по которой народное суеверие выткало свое узорочье. На загадки, откуда у нас солнце, месяц, из чего созданы наше тело и

кровь,— приучили отвечать апокрифы вроде «Вопросов, от скольких частей создан был Адам», «Беседы трех святителей» и тому подобные отреченные статьи, нашедшие место в отрывках «Соломона и Сатурна», англосаксонской переделки «*Contradictio Solomonis*», и в «Свитке божественных книг», сохранившем полнее других славянских пересказов первоначальное богомильское содержание Иоанновой книги. Другие ответы Давида обличают такой же апокрифический источник, и даже очень специального характера. На вопрос: какое древо всем деревьям мати? — Давид объясняет, что кипарис:

На том древе на кипарисе  
Объявился нам животворящий крест,  
На том на кресте на животворящем  
Распят был сам Иисус Христос.

Другой пересказ еще определеннее:

А древо деревьям мати кипарис, певга и кидр:  
Потому что когда делали церковь Святая Святых  
И на тяблы то древо не годилось,  
И лежало в паперти церковной,  
То оно и пригodiлось самому Христу  
На крест и распятие.

Объяснение заимствовано из сказания о крестном древе, еретическая редакция которого издавна приписана была попу Богумилу и нашла себе место в Иоанновой книге западных катаров. На этом сказании стоит остановиться: оно объяснит нам, почему три дерева, которые стих, верный преданию, представляет себе одним, не годилось на тяблы<sup>199</sup>. Райское дерево познания вырастало в три ствола: один ствол Адам, другой Ева, а средний символ самого Господа. Когда прародители



согрешили, тогда Адамова часть пала в реку Тигр, часть Евы вынесли из рая воды потопа, и когда сошли, оставили ее на морском берегу, а Господня часть осталась в раю. Судьбы каждой из них различные: когда Сиф хочет помянуть отца своего Адама<sup>200</sup>, ангел указывает ему на дерево, упавшее в Тигр; Сиф сжигает его, творя тризну по отцу; оно будет гореть там до века, говорит ему ангел. Впоследствии, когда Лот согрешил и пришел к Аврааму на покаяние<sup>201</sup>, тот, ужаснувшись его греховности, велит ему идти к реке и принести оттуда головню. Он посылает его на верную смерть, потому что лютые звери стерегли огонь. Между тем Лот нашел их спящими и принес требуемое. Подивился Авраам и дает Лоту другую задачу: пусть посадит головню на горнем месте и поливает ее водою — а вода была далеко. «Если головня даст ростки, тогда и грех с тебя снимется», — говорит он. И она действительно проросла, и из нее вышло прекрасное дерево.

Другую часть райского дерева, которую вынес из рая потоп, находит Моисей в пустыне. Он пришел с израильтянами к горьким водам; их нельзя было пить, пока Моисей, по указанию ангела, не посадил в них найденный им ствол, лежавший вершиной вниз. И из него также выросло высокое, чудное дерево.

Еще одна часть дерева оставалась в раю. И вот когда Адам лежал в тяжкой немощи, постоянно памятуя об утраченном блаженстве и своем прегрешении, сын его Сиф хочет утешить его в горе: идет ко вратам Эдема, где архангел вручает ему третью часть дерева. Адам тотчас же признает его, свил из него себе венок, в котором его и погребли. Из этого венка, обвившего Адамову голову, выросло третье дерево: оно было выше всех и разветвилось на три части.

Затем легенда переносит нас уже ко временам Соломона, которому Господь дал чудный перстень и с ним — власть над демонами. Соломон строит Святая Святых и ищет дерева, что-

бы покрыть здание. Ему привозят последовательно дерево, выросшее из головни, и другое, насажденное Моисеем; но ни то ни другое не пришлось к постройке, «на тяблы не годилось». Их так и оставили, прислонив к храму. Тогда царь обращается с вопросом к служебным духам: не укажут ли они ему другого подходящего дерева. Знаем мы такое, отвечают они — оно стоит в Эдеме, великое и чудное, но нам страшно о нем говорить. Соломон принуждает их идти силою своего перстня, и они приносят ему дерево с корнем, а с корнем вырвали и Адамову голову. Примерили ствол: пока на земле — он оказывался достаточной величины, а когда хотели его ладить в постройку, всякий раз мера была другая. И он оказался негодным и по примеру прежних прислонен был к храму.

Так в славянских сказаниях о Кресте, содержание которых передано в предыдущем очерке\*. Роль, какую играют в нем демоны, обличает полузабытую богомильскую редакцию.

---

\* Обязательности профессора Ягича я одолжен знакомством с интересной редакцией сказания о крестном древе, найденной им в рукописи Караджича. «Слово Похваление Моисеево о извыггыи и древа пеугы и кендре и купарисе». Легенда о древе начинается здесь с Моисея. Он привел израильтян от Черного моря в Мерру, к горьким водам; ангел указывает ему три дерева, которые, по повелению ангела, «онъ сплельть “яко плѣницу” и всадиль при исходищи водъ»; они становятся сладкими. Следует пророчество: се образ Святой Троицы; на этом древе будет распят Христос. Чудо со змеями в пустыне и новое пророчество Моисея о древе — эпизоды с разбойниками Афросием (Афросит) и Эсромом. Прошло много поколений; древо во все это время охраняли и блюли от чужих. Переходя к царю Давиду, легенда рассказывает, как он впал в лютую болезнь и ангел восхитил его душу в небо и показал там образ церковный: «сице да будетъ домъ

Демоны доставляют Соломону дерево, на котором впоследствии будет распят Христос — а известно, что богомилы потому и не уважали крест, что считали его орудием вражьей силы, измыслившей его для смерти Спасителя. В многочисленных западных легендах этого цикла этой подробности мы не встретили; все они согласно говорят о трех

богови въ Іерусалимѣ». Давид завѣщает Соломону создать храм Господу, по подобію виденнаго им; велит отрокам своим принести каждому 100 свеч, строит подобіе церкви и показывает Соломону: смотри, как сотворены стены, столпы, и гряди, какой у нее верх и основаніе, каковы ея каморы и свершеніе.— Воздариеніе Соломона; к нему является ангел и вручает перстень, «имее писаніе страшное», которое, впрочем, он не истолковывает Соломону. Начинается постройка храма: одни трудятся над камнями, другіе над столбами, третьи жгут кирпич и т. д. Некоторые люди, одержимые завистью, «зане отъ странъ тѣхъ бѣхоу мерскихъ», и не могли без злобы смотреть на чудеса, бываемые от спасеннаго древа, указывают на него Соломону, как на годное в постройку. Он сам отправляется посмотреть на него и велит срубить, несмотря на то что пророк Ефрем умоляет его не делать этого. Своим отрокам он дает приказ, чтобы дерево никак не лежало на землѣ, но да будет на обручах железных «прѣковано отъ конца до конца». «И бысть же тогда погнаніе ковачемъ и хырымъ крѣмчиямъ на покованіе дрѣвоу спасеному». Работа трудная, «понеже бѣше убо мѣсто то люто зѣло», и дерева нельзя было ни повезти, ни понести на плечах, но «все влѣченіемъ влѣщи». В этом прошло 7 лет, дерево доставили с большим трудом, потому что еще не настало время осужденію. Как ни ладили его, оно в постройку не годилось; его и оставили вне церкви, где оно пролежало много лет: «се же бысть чуднѣе, яко положено быти емоу на сѣданіе многымъ».

крестных деревьях: кедре, кипарисе и сосне, вместо которой является иной раз пальма, или олива (елоя, то есть олея, в русской легенде о древе спасенного креста, приписанной Севериану, епископу Авасильскому); или о ели, пальме и кипарисе, как наш духовный стих поминает про кипарис, ель и кедр. Они представляют наконец особенности, еще незамеченные

Ефрем также приходит в Иерусалим и в течение 4 лет, до своей смерти, стережет древо.— Окончив храм, Соломон искушает Господа: придешь ли ты когда на землю, или я без ума трудился? «Тогда Соломоунь взем отъ дрѣва и отъ желѣза и отъ мѣди и отъ сребра и злата, в створи два грипсосо подобна херовимоу и серафимоу»; по его молитве, на них сошел дух, и они оживились. Царя это знамение успокаивает. По смерти Соломона царствуют Сенарион и Навдан, 24 царя до Ирода. В это время один муж, по имени Насон, приходит в Иерусалим с женою Нарою, помолиться в дому Божиим. Пара была беременна и родила сына, которому дает имя: Спутник. Поблизости храма Соломон построил дом для странников и другой, в котором жили люди, день и ночь сторожившие древо; он и доселе зовется «разбойнице»; кто бы ни вошел в него, добрый он или злой, его начинали звать разбойником. Умирая, Насон завещает своему сыну, Спутнику, стеречь древо, на котором распят будет Христос, и когда придет он, самому с ним распяться: таким образом ты освободишь весь род наш от мук вечных.— В заключение легенда рассказывает о какой-то жене, гонимой бесом. На этом обрывается текст, интересный для меня особенно по отрывочному указанию на таинственный перстень, который ангел вручил Соломону. Мотив остался не разработанным; но перстень несомненно стоял в каком-нибудь отношении к следующей затем постройке храма, как можно заключить из содержания соломоновского апокрифа, которое я сообщаю далее.

в славяно-русских крестных сказаниях, но, несомненно, знакомые нашей литературной старине, насколько позволено заключить из указаний наших духовных стихов и былин. Так, например, у Готфрида из Витербо, в «*Legenda aurea*»<sup>\*202</sup> и др., последнее из райских деревьев найдено не в Эдеме, а на Ливане; оттого его могли назвать выросшим на Ливане, ливанским, леванитовым. Это и есть леванитов крест; по общему поверью, на этом именно дереве распяли Христа: и «распеше Христа на дрѣве, иже отъ главы ядамови играѣте», что объясняет известную символику распятия, у подножия которого помещают обыкновенно мертвую голову. Средневековая фантазия вносила, таким образом, в историю своеобразную идею единства, связывая повесть грехопадения с повестью искупления, Эдем с Голгофой, делая из дерева, которое было поводом к греху первого человека, орудие его спасения. Глубинный стих, или лучше апокрифический текст, легший в его основу, вводит в эту связь новый момент, очевидно под влиянием иноверных представлений, которые мы изучаем: образ райского дерева, ставшего крестом, он переносит с Голгофы на Фавор: на нее выпадает Глубинная книга, «ко честной главе ко Адамовой», «у чудного креста леванитова»; в былинах о смерти Василия Буслаева «пуста-голова, человечья кость», лежащая на Фавор-горе (или Сорочинской), — также Адамова голова, и весь рассказ о смерти внушен заключением русского апокрифа о крестном древе, где говорится, что Соломон нашел Адамову голову, которую, по громадной величине, отрок его принял за камень или пещеру. Василий Буслаев, встретив на дороге пустую голову, пнул ее прочь; она провецилась человеческим голосом и напроорочила смерть, которую он и находит, скача вдоль через высокий камень, очутившийся на месте головы.

\* «Золотая легенда» (лат.).

Всего характернее это смешение Голгофы с Фавором в белорусской редакции стиха о Глубинной книге: Христос не только преобразился на Фаворе, но и «на распятии был»:

И тьякла руда на коренийцу  
 Со яво руды кора выросла,  
 И брали кору по всии попам,  
 По всим попам по поповичам,  
 По всим царкваи по царковачкам.

Это опять тот же символизм, привязавшийся к легенде о крестном древе уже в понятиях Тертуллиана<sup>203</sup> и блаженного Августина: кровь Спасителя не только искупляла человечество, но и образно смывала грех прародителя, капая на его голову, которая представлялась лежащей у подножия креста. Остается непонятным только загадочное растение, вырастающее от божественной крови. Кора духовного стиха, очевидно, испорчена, либо заменила какое-нибудь другое название. В одной греческой легенде о нахождении честного Креста рассказывается, что на месте, где евреи умышленно закопали крест Спасителя, выросла трава, пахучая и врачующая. Это *osimum basilicum*, наш базилик, душики, малороссийские васильки, которые в народной русской обрядности до сих пор связаны с культом креста: их кладут в церквях под распятие, делают из них кропило, откуда, может быть, и самое название кропила — василок. Их в самом деле берут «по попам, по поповичам, по церквам, по церковачкам». Это один из хороших образчиков того, как литературное содержание легенды может не только переходить в обряд, но и становиться неотъемлемою принадлежностью народно-поэтических воззрений. Другая сторона народного творчества раскрывается нам в судьбах леванитова креста: я говорю о том явлении, что чем далее в обращении, тем более обезличивается первоначально

конкретный образ, исчезает его историческое и местное приурочение, он становится общим местом, из собственного имени нарицательным. В Глубинной книге, в намеках былины о Василье Буслаеве, отношения леванитова креста к Фавору и крестной легенде еще ясны; в отрывках не то былины, не то духовного стиха, напечатанных в сборнике Кириши Данилова<sup>204</sup> «Чуден крест Леванидовский», является как нечто определенное, рядом с глубокими омутами днепровскими и высокими горами Сорочинскими. На Сорочинской же горе (то есть Фаворе) находится он и в былине о Михайле Потыке. Но уже в стихе о сорока каликах он очутился под Киевом, кругом него становятся калики; с переходом его из духовных стихов в былинку он показывается на всех богатырских росстанях; около него на Почай-реке стоят терема Чурилы Опленковича. Самое значение эпитета до того забыто, что являются даже луга Леванидовы и книга Леванидова. Леванидов крест утратил всякое специальное значение и стал синонимом креста, распятия вообще. Таким является он, например, в житии Филиппа Иранского. Рассказывается про святого, что ехал он по реке Выге и, сойдя с плота, «пошелъ въ гору, гдѣ ему ангель Господень исповѣдалъ и благовѣстилъ, къ Леванидову кресту надъ Лужаномъ озеромъ... И створилъ пришествіе к кресту къ Леванидову, и нача ся Христу молити подъ крестомъ Леванидовымъ по благовѣствованію ангела Господня, и преклонъ колѣни, и нача ся молити Христу». Разумеется, вероятно, простое распятие, может быть с адамовой головой у подножья, заимствованной из легенды о райском древе.

Перейдем теперь к следующим вопросам и ответам духовного стиха: они вводят нас целиком в область отреченной легенды о Соломоне.

Некоторые из них, например о птице Страфиле и звере Индрике (инороге)<sup>205</sup>, могут быть объяснены лишь впоследствии, когда мы ближе познакомимся с составом апокрифа.

Пока обратимся к содержанию вещей снов, вставленных в большую часть редакций Глубинной книги. Их объяснение мы найдем в том же источнике.

# 1. Сон о Правде и Кривде.

Возговорил Володимир князь,  
Володимир князь Володимирович:  
Ой ты гой еси, премудрый царь,  
Премудрый царь, Давыд Есеевич!  
Мне ночесь, сударь, мало спалось,  
Мне во сне много виделось:  
Кабы с той страны со восточной,  
А с другой страны с полуденной,  
Кабы два зверя собиралися,  
Кабы два лютые собегалися,  
Промежду собой дрались билися,  
Один одного зверь одолет хочет.

Возговорил премудрый царь,  
Премудрый царь Давыд Есеевич:  
Это не два зверя собиралися,  
Не два лютые собегалися,  
Это Кривда с Правдой соходилася,  
Промежду собой бились-дрались;  
Кривда Правду одолет хочет;  
Правда Кривду переспорила.  
Правда пошла на небеса,  
К самому Христу, Царю Небесному;  
А Кривда пошла у нас вся по всей земле,  
По всей земле по Свет-Русской,  
По всему народу христианскому.  
От Кривды земля восколебалася.



В иных стихах звери являются белым и серым зайцем:

Кабы белой заец, кабы серой заец,  
Кабы белой заец одолет хочет?

Как бы серой белого приодолел:  
Бел пошел во чисто поле,  
А сер пошел во темны леса,—

или вместо них выступают два юноши, толкование во всех случаях одно и то же; иногда аллегорические образы отсутствуют и во сне представляется:

Будто Кривда с Правдой побивалася,  
Будто Кривда Правду одолет хочет.

Аполог о Правде и Кривде встретился нам уже в сказаниях о Соломоне, и мы не раз указывали на его дуалистический характер, на его связь с иранскими представлениями о святости правды, удалившейся на небо в образе птицы, когда Джемшид позволил себе ложное слово; наконец, на появление его в народных легендах и новеллах, почерпавших свои мотивы в отреченной литературе. Греховная сила Кривды остается царить на земле, которая по понятиям дуалистов находится под властью демона; Правда удалена на небо, в духовное царство доброго бога. Позднее с православной точки зрения первоначально дуалистический смысл аполога был понят иначе: вознесение правды на небо, «к самому Христу, царю Небесному», представляется ее победой; в старинных русских изображениях Страшного Суда можно видеть, как «Правда Кривду стреляет, и Кривда пала со страхом». В апологе соломонской легенды такое толкование не заметно. В этом

отношении интересно, что в «Беседе трех святителей», составленной, как мы заметили, по образцу древнейших «Вопросов Иоанна», встречается та же загадка в форме, сохраненной Соломоновским сказанием: «Вопросъ: Что есть бѣль щить, а на бѣлѣ щить заецъ бѣль: и прилетѣ сова и взя зайца, а сама ту саде? Отвѣтъ: Бѣль щить есть свѣтъ, а заецъ правда, а сова кривда». Заметим наконец, что роман о Мерлине, в основе которого мы откроем апокрифические данные о Соломоне и Китоврасе, также начинается видением о борьбе двух зверей: борются красный и белый драконы, как здесь белый и серый заяц; когда один одолел другого, также дается аллегорическое толкование, с тою разницею, что Правда и Кривда заменены другими историческими мотивами, сообразно с содержанием самого романа.

## 2. Сон о дереве.

Говорит царь Волонтоман (Владимир, Волот и т. д.) Давиду:

Мне царю Волонтоману  
 Мало спалось, много во сне виделось;  
 Как в моем ли было зеленом саду  
 Выросло деревцо сахарное,  
 Из далеча из чиста поля  
 Прилетала пташечка малешечка,  
 Садилась на деревцо сахарное,  
 Распущала перья до сырой земли:  
 Ужь ты можешь ли, царь, про то ведати?

Им ответ держал премудрый царь:  
 — Как тебе царю Волонтоману  
 Мало спалось, грозно во сне виделось,

В твоём ли было зеленом саду  
 Выросло дерево сахарное:  
 У твоей царицы благоверный  
 Народится дочь Саламидия\*.

Из далеча из чиста поля  
 Прилетала пташечка малешечка,  
 Садилась на дерево сахарное,  
 Распутала перья до сырой земли:  
 Как моя царица благоверная  
 Родит сына Саломона,  
 А этому сыну моему  
 На той дочери женату быть.

«Беседа Иерусалимская», хотя в этом месте перепутанная, дополняет это сновидение: дерево кипарис — соборная и апостольская церковь Софии Премудрости Божия; поверх того древа сидит птица кречет белый — то у меня будет царь Соломон премудрый; а что на ногах у него колокольчик золотой, то у твоей царицы родится дочь Соломонида, а моему сыну Соломону у тебя на твоей дочери жениться, и твоим царством ему владеть будет. Буслаев сравнивает содержание этого сна с загадкой о дереве, которую в русских повестях о детстве Соломона задает Давид своему пока неузнанному сыну; имя Соломонии относит нас, с другой стороны, к тому же соломоновскому циклу: в продолжении тех же повестей, приводимом далее, так именно (Соломонида, Соломониха) зовется жена Соломона, которую похищает его супротивник; она и там названа дочерью Волотомана. Волот, Волотомон-исполин, поставлен народным пересказом вместо какого-нибудь другого имени, подобно тому, как кентавр искажился в Китовраса. После того что мы

---

\* Соломонида, Саломонидия.

сказали о происхождении последнего, мы не можем согласиться с мнением Буслаева, будто Волот и Китоврас герои какого-то народно-эпического рассказа, чудовищные оборотни, «с которыми вели борьбу какие-то светлые боги или герои, впоследствии переименованные в Давида и Соломона». Мы считаем обратный переход единственно возможным.

Мы ограничились, по необходимости, лишь кратким разбором стиха о Глубинной книге; но и такое поверхностное знакомство с его составом могло убедить нас, что не только в его содержание вошло много богомильских апокрифов (Иоаннова книга, Сказание о крестном древе, о Соломоне и Китоврасе, «Видение Исайи» и т. п.), но что и весь замысел и расположение частей отразили на себе древнюю книгу Иоанна, столь любимую богомилами. После этого мы можем спросить себя, не были ли еретические глубинные, то есть сокровенные, тайные, отреченные, книги, в чтении которых духовенство обвиняло Авраамия Смоленского<sup>206</sup>, знаменитым апокрифом, известным у западных катаров под названием *Secretum*? Отреченная «Книга Глубина», цитируемая Пыпиным, довольно близко отвечает этому названию\*. Знакомство Авраамия с материалом отреченных сказаний обнаруживается пристрастием его к некоторым иконописным сюжетам, вроде воздушных мытарств, изображения Страшного Суда и т. п. Таким образом, известность на Руси богомильской Иоанновой книги пришлось бы отнести к довольно раннему времени, во всяком случае, ранее XIII в., когда жил и действовал Авраамий (около 1220 г.). Надо только помнить промежуток пяти

\* В одном индексе XVII века Глубина стоит в числе книг, разрешенных для чтения, но рядом с Гранографом и Родословием, Бисером, Криницею, Маргаритом, Жемчугом и Пчелой. К числу дозволенных книг отнесены также «Варлам и Иасаф» и «Данил Странник».

с половиной столетий и видоизменяющее действие народного пересказа, чтобы понять, каким образом Глубинная книга могла преобразиться в нынешний народный стих. К сожалению, мы не можем проследить с достаточною достоверностью пути этого перехода; рядом с влиянием грамотеев необходимо, кажется, допустить и более живую устную передачу. Наши калики перехожие, главные носители духовных стихов, так странно напоминают богомильских странствующих проповедников! Мы знаем, в каком почете был у последних апостол Иоанн; калики ведут от него свое начало, со дня Вознесения — что опять напоминает первые строки «Вопросов Иоанна»:

Как вознесся Христос на небеса,  
Росплакалась нищая братья,  
Росплакались бедные-убоги, слепые и хромые:  
Ужь ты истинный Христос, Царь Небесный!  
Чем мы будем бедные питаться?  
Чем мы будем бедные одеваться, обуваться?

Христос сулит им золотую гору, медвяную реку, но Иван Богослов уговаривает его не делать этого: все это у них —

Сильные богатые отнимут:  
Ты дай им свое святое имя:  
Тебя будут поминати,  
Тебя будут величати,—  
Будут они сыты да и пьяны,  
Будут и обуты и одеты.

Как теперь, с обращением наших калик в настоящих нищих\*, сытые и пьяные понимаются в реальном значении

---

\* По летописцу Переяславля Суздальского во Владимировом уставе калики перечисляются вместе с хромыми и слепыми, но отдельно от них.

слова, так отвлеченно понимались они вначале, что и теперь еще ясно из контекста стиха: дело идет о питании словом Божиим, именем Христовым. Заповеди наших калик:

А в том-то ведь заповедь положена:  
Кто украдет, или кто солжет,  
Али кто пустится на женской блуд, и т. д.

отвечают главным заветам богомильских «совершенных» людей, с содержанием которых мы уже познакомились. Этими тремя заповедями определяются, по нашему мнению, и темы старших, основных стихов: Иосиф Прекрасный был символом плотского воздержания, Иосаф — добровольного нищенства<sup>207</sup> и т. д. Позднее к ним присоединились другие сюжеты легендарного характера, менее отвечавшие основному направлению каличьего стиха и более — складу народных былин: так начали петь о Егории Храбром, о Федоре Тироне<sup>208</sup>. Но мы еще не кончили сближения: богомильские совершители, *perfecti*\*, отказывались от мирских благ, называя себя Христовыми убогими; их жалкий вид поражал современников:

Est Patharistis  
Visio tristis,  
Vox lacrimos\*\*.

Постоянный эпитет наших калик: нищая братия, убогие люди, бедные убогие. Калики странствуют вместе, толпами; богомильские странники ходят всегда вдвоем, а иногда и более: в начале XII в., при епископе Василии, богомильская

\* Совершенные (лат.).

\*\* У патаренов вид понурый, голос печальный (лат.).

церковь в Константинополе считала двенадцать старшин, называвших себя апостолами; об австрийских катарах начала XIV в. мы знаем, что у них также было двенадцать апостолов, обходивших каждый год Германию, распространяя в народе свою ересь; они избирали из себя двух старших, набольших (*duos seniores*): рассказывали, что они раз в году бывают в раю, где беседуют с Енохом и Ильей. Это, вероятно, одна из обычных богомильских басен, которую я привожу в связь с известным апокрифом «обиходов апостольских». Можно предположить, что он распространялся по следам ереси и, главным образом, дал сюжет многочисленным народным легендам о земном хождении Спасителя и его учеников. — Наши калики, отправляясь в путь, также выбирают из себя «большого атамана», а калик, посетивших сидня Илью, одна редакция былины прямо называет Христом и двумя апостолами. — Еретические песни, приписываемые западным катарам, которым они научали даже детей, напоминают нам стихи, полные отреченного содержания. Сходство распространяется, наконец, и на внешний облик: кожаной суме, всегда висевшей через плечо богомильского совершителя, с евангелием внутри — откуда пошло одно из названий секты, отвечает известная сумка наших калик и книга, которую вынимает из нее Касьян, сын Михайлович:

Втапоры молодой Касьян, сын Михайлович  
Вынимал из сумы книжку свою.

Под влиянием яркого былинного стиля, не жалеющего красок, сумочки стали «рыта бархата» или «хущатой камки», точно так же как аллегорический камень веры, спасающий Иосафата-царевича, обратился в диковинный камень самосвет:

Оны день идут по красному по солнышку,  
А в ночь идут по самосветному по камешку.

Былинный эпос отразился также на богатырской силе калик, на их зычном голосе, от которого дрожит мать сыра земля, с дерев вершины попадали. Они зовутся «дородными», «удалыми добрыми молодцами». Но это уже позднее перерождение, которое началось не позже XIV в.: — если судить по договорной грамоте князя Михаила Тверского (1316 г.), где калика Юрий является в числе тальщиков, то есть заложников, и по рассказу псковского летописца под 1341 г. о том, как калика Карп Данилович повел на немцев молодых псковичей. В XII в. в записках игумена Даниила (около 1114 г.) калики еще являются в старом значении странников, пришельцев. Новгородский архиепископ Василий носил в миру имя Григория Калики, то есть паломника: он действительно ходил в Палестину, был на берегах Иордана, видел финиковые пальмы, насажденные Иисусом Христом, и врата Иерусалима, не разверзающиеся с тех пор, как затворил их Спаситель. Став архиепископом, он сохраняет то же пристрастие к отреченным легендам в своем послании к тверскому епископу Федору<sup>209</sup> «о земном рае» и в апокрифических изображениях на вратах Софийского собора; в послании он приводит дословно первые стихи каличейского Адамова плача. Духовные стихи отразили в себе и это представление калик — странниками к святым местам; но это представление также позднейшее: первые калики приходили к нам с византийско-болгарского юга, в то время центра богомильской проповеди. На это указывают не только *шляпки земли греческой*, но и тот чудовищный колпак-колокол на голове «старчища-пилигримища» (пилигринище), который меряется в Новгороде с Васильем Буслаевым и оживляет Михаила Потыка. И. Срезневский<sup>210</sup> сближал



этот загадочный колокол с *clocar*, каппой западных пилигримов: «Это-то слово *clocar* в переделке на русский лад, колокол, соответствующей чешской переделке *klakol*, в значении верхней неразрезной одежды, есть тот колокол, о котором говорят пересказчики былины о Василье Буслаевиче, как о колоколе звенящем. Употребление этого слова в былине, хотя и неправильное, доказывает, что когда-то оно было у нас употребляемо и в значении одежды. Вероятно, оно зашло и к нам так же, как к чехам, с севера и, судя по тому, что в пересказах былины оторвано от своего настоящего смысла, употребляемо было только в древности, и, может быть, недолго». Сближение названия наших калик с калигами, сандалиями (*caligae, calicae*) западных богомольцев должно вести к тому же заключению, что крута наших древних калик «была не чисто русская, а общая западноевропейская». Против этого можно заметить, что слово «калига» (валика), встречающееся в значении обуви уже у игумена Даниила (и у него же в смысле странника), могло прийти к нам от латинского *caliga* при посредстве Византии, где оно дало целый ряд словопроизведений. Что до каппы-колокола, то необходимо заметить, что она выродилась из древнеримского *cisullus* или *cisullio*, откуда пошло, с одной стороны, *cisullum* западных монашествующих орденов, с другой — среднегреческое  $\chi\omicron\upsilon\chi\omicron\upsilon\lambda\iota\omicron\nu$ , которое Анна Комнина считает<sup>211</sup> особым отличием византийских богомилов. Я полагаю, что это и есть колокол, иначе шляпка земли греческой или колпак наших калик. Вместе с платьем византийского покроя и еретическими учениями юга, они приносили с собой память о путях, которыми приходили в Россию. На Черном море они могли слышать легенду о святом Клименте, как он был ввержен в море с якорем на шее и как на том самом месте посреди вод чудесным образом явилась его гробница. Эту легенду они внесли в свой стих о Глубинной книге, где Оки-

ян — всем морям мати, потому что из него выходила церковь соборная, богомольная самого Климента, папы Римского:

Что во той во церкви во соборные  
Стоит гробница на воздухах бела каменна,  
В той гробнице белокаменной  
Почивают мощи папа Римского,  
Папа римского, слава Клементьева.

Внесение этой подробности, может быть позднее, и выходит из сферы богомильского мирозерцания. Интересно, во всяком случае, что в недавно открытой базилике святого Климента в Риме недалеко от фрески, изображающей гробницу святого, помещена другая, содержание которой заимствовано из жития Алексея Божия человека, столь популярного в среде наших духовных певцов.

Я не отрицаю, чтобы рядом с этими влияниями, направление которых я старался указать, не было и других однородных с ними, приходивших к нам с запада. Новгород издавна с ним связан. Старчище-Пилигримище новгородских былин не только непосредственно привязывается к немецкой форме *pilgrim*, но и напоминает своею богатырскою мощью и легким наплывом комизма богатырского монаха Ильзана в «Розенгартене» («*Rosengarten*»), Гильома Оранжского и Вальтера Аквитанского<sup>212</sup>, хроники Новалезского монастыря. Сличите с этим то обстоятельство, что когда смоленское духовенство обвиняло Авраамия в еретичестве и колдовстве, между прочим — в чтении богомильской Глубинной книги, он нашел между монашествующими сочувствие лишь в одном человеке, «прозвание которого обличает в нем западное происхождение, именно в Луке прусине».

Как бы ни отнеслись к нашей гипотезе, я полагаю, всякий согласится с общим результатом, что переход апокрифических

сказаний в песенное сознание народа мог совершиться лишь в такой полукнижной, полународной среде, какую в наше время представляют калики перехожие, распевающие духовные стихи у церковных дверей, на распутьях. Только признав такое посредство, мы поймем, каким образом отреченная книга становилась легендой, сказкой, даже местным поверьем; каким образом апокриф Соломона, ходивший в начале отдельной статьей, прежде чем в XV в. редакции нашей Палеи приняли его в свой состав, — мог дать содержание стиху, принять форму былины и, с другой стороны, перейти в книжную повесть и народную сказку, с отделами которых мы уже успели познакомиться. Тот же переход того же сказания можно наблюдать и на Западе, где оно отразилось в эпизодах рыцарского романа и новелле, и даже произвело целый народно-поэтический цикл, известный под названием «Соломон и Морольф». Рядом с ним выработался еще особый пересказ того же отреченного мотива, где самое имя Соломона заменено другим, а имя его противника сделалось жертвой народных нредилекций, почему связь всего сказания с нашим апокрифом и не могла быть понята. На эту связь мне хочется указать теперь же, прежде чем перейти в одной из следующих глав к разбору самого памятника. Я имею в виду легенду о Мерлине, занимающую столь видное место в романах Круглого Стола.

Изучение этих романов слишком долго привыкли считать уделом кельтологов, находивших в них, с точки зрения завзятого патриотизма, народные предания и поверья кельтского племени, которому, таким образом, отдавалась в средневековой романтике первенствующая роль, не найденная им в истории. Имена и лица, весь смысл событий и сказочные мотивы — все это в романах Круглого Стола было кельтское, — так, по крайней мере, толковалось, не без натяжек, не без насилования хронологии и естественных требований исторической критики. В последнее время несколько автори-

тетных голосов высказалось против этой крайности; всего менее она находит сочувствия в Англии. Несмотря на это, кельтская гипотеза так прочно овладела научным сознанием, что к ней и теперь продолжают обращаться исследователи разбираемого нами романтического цикла. Находя в обработках сказание о Граале соединенным с сагой об Артуре, Барч заключает из этого их к кельтской основе; Парис продолжает говорить по поводу пересказанных им романов Круглого Стола о бретанских преданиях и песнях, лэ, в которых французские труверы<sup>213</sup> будто бы почерпнули содержание своих рассказов; при другом случае мы узнаем о какой-то особой традиции галло-бретонской церкви.

Мы удерживаем в этом мнении лишь общее указание на религиозную, церковную традицию. Относительно по крайней мере одной ветви романов Круглого Стола большинство исследователей согласно, что источника ее следует искать в памятнике именно такого характера. Я говорю о «Романе святого Грааля», основанном, как известно, на данных Никодимова евангелия, особенно его первой части. Там рассказывается о последних днях земной жизни Спасителя, о его осуждении евреями и крестной смерти; о том, как Иосиф Аримафейский снял его со креста и положил в своем склепе святое тело, за что евреи заключили его в темницу. Здесь, по Воскресении, является ему Христос и освобождает его. — Уже в XII столетии, если не ранее, набожная фантазия распространила этот апокрифический мотив. По взятии Цесареи крестоносцами (1101 г.) нашли сосуд из цельного смарагда (генуэзское *sacro catino*); поверье отождествило его с чашей Тайной Вечери; под впечатлением этой вести, сохраненной Вильгельмом Тирским<sup>214</sup>, могли рассказывать, что Иосиф не был чудесным образом выведен из темницы, а, наоборот, оставался в ней долгие годы, поддерживаемый чудесным даром явившегося ему Спасителя: той самой чашей, которая

послужила ему в последней трапезе, в которую Иосиф собрал капли божественной крови, вокруг которой будут совершаться в позднейших романах бесконечные чудеса. Так измененная легенда Никодимова евангелия могла быть записана, существовать как особый апокриф; на нее то ссылаются романисты, указывая, как на свой источник, на великую книгу Грааля, *Hisloria de Gradal*<sup>215</sup>, на тайны Грааля, причем для нашего вопроса все равно, пошло ли название от чаши — *graal*, ставшей центром в этом видоизменении отреченной повести, или от того, что самая повесть была внесена в литургическую книгу *graduale*, *gradale*=*graal*, *grael*\*. Разумеется, подобные ссылки средневековых авторов на какой-нибудь таинственный источник, какую-нибудь латинскую хронику, попавшую им в руки, чаще всего не имеют никакой исторической ценности и лишь назначены возбудить интерес читателя. Как бы то ни было, записанная или нет, легенда, над которой работали авторы романов о святом Граале, была несомненно апокри-

---

\* Прежние объяснения, вроде того, что *san greal* — *sang realu*, и т. п., оставлены. Полагают, что *graal* произошло от *cratalis* (у Гелнанда *gradalis*), произведенной от средневеков. лат. *cratus* — *crater*, чаша; провансальская форма *grazal* (каталон. *gresal*) подтверждает эту этимологию. В последнее время Орперт предложил новое объяснение загадочного слова: красный цвет чаши Грааля, его живительная и питательная сила — все это отождествляет его с кораллом, *coral*, к которому будто бы приложена была этимология от *сог* и *alere*, причем могло иметься в виду и название *согал*, *cupiale* — двор капитула рыцарей Грааля. Автор излагал недавно это мнение в заседании лондонского Филологического общества 17 марта 1871 г., причем президент общества, Гольдштюкер, поддерживал объяснение, указав на древнеиндусские поверья о чудодейственной силе драгоценных камней.

фическая и представляла некоторые своеобразные черты, которые и теперь можно восстановить из позднейшего пересказа. Составителям ее было знакомо одно лишь евангелие от Иоанна. Известно, что в этом последнем ничего не говорится о Тайной Вечери, а только об омовении ног; согласно с этим, в легенде о Граале, давшей сюжет роману Роберта де Борона об Иосифе Аримафейском, святой чашей назван не сосуд, послуживший установлению таинства евхаристии, а тот, в котором Спаситель омыл руки по совершении трапезы. Источники Вольфрама фон Эшенбаха и «Вартбургкрига» даже совсем не знают о сосуде, Грааль является у них чудодейственным камнем; а в валлийском «*Mabinogion*», основанном на французском источнике<sup>216</sup>, он представляется блюдом, на котором лежит окровавленная голова. Чудное действие Грааля на верующих и избранных, которых он наполняет неизреченной сладостью, благоуханием каких-то невидимых яств, также не имеет ничего общего со строго христианской догмой о таинстве причащения и, скорее, относится к разряду иноверных представлений. Необходимо предположить, что в среде, где сложился наш апокрифический рассказ, евангелие от Иоанна пользовалось особым уважением и евхаристия понималась не так, как учила господствующая церковь. Тот и другой признак представляются соединенными в еретическом учении катаров, между которыми обращалось много апокрифов, в числе других, может быть, и Никодимово евангелие. Вольфрам фон Эшенбах, обработавший в своем «Парцифале» одну ветвь сказаний о Граале, прибавляет к этому местное указание: он называет своим источником сказание провансальца Гюйо (Кюота), будто бы нашедшего в Толедо еврейскую книгу о Граале, написанную язычником Флегетанисом из Соломонова рода\*.

---

\* Подробнее о Гюйо см. работу Веселовского «К вопросу о родине легенды о святом Граале» в этой книге.

Подробности о Флегетанисе, вероятно, взяты Вольфрамом у По, и принадлежат его измышлению; что до По, то непровансальская форма имени заставляла до сих пор предполагать в этом месте недосмотр немецкого пересказчика: Гюйо мог быть только северным французом, его даже отождествляли с *Guiot de Provins\**, автором известной Библии (*Bible Guiot\*\**), хотя кроме сходства имени, ничто не вело к такому сопоставлению. Барч снова возвращается к показанию Вольфрама: имя Guiot могло принадлежать области смешанных диалектов на границе северной Франции и провансальского юга; из некоторых мест у Вольфрама, где он прямо ссылается на По, можно заключить, что Анжу было его родиной, или он там часто вращался. И с этой стороны мы приходим к местностям, где исстари преобладал катарский элемент.

Торжественная обстановка Грааля в романах, принадлежащих к этому циклу, раскрывает другие, более специальные отношения того же характера. Чудеса Грааля таковы, что все грешное человечество не в состоянии сдвинуть его с места, тогда как его поднимет нежная женская рука; он дается не физической силе, а сердечной чистоте. Святая чаша хранится в храме, построенном наподобие Соломонова; там стерегут ее король и рыцари Грааля; они отказались от плотской любви и всякого порока, принесли обеты девственности, верности, смирения; Грааль дает им пищу, одежду и оружие; кто посмотрит на него, тот не умрет в течение недели; его постоянное созерцание давало вечную жизнь. Блюстители его составляли между собою род духовно-рыцарского братства; это обстоятельство, равно как название храмовников (*templeise* у Вольфрама; норманд. форма от средневеков. лат. *templensis*), которое носят защитники Граа-

\* Гюйо из Прованса (франц.).

\*\* «Библия Гюйо» (франц.).

ля, давно побудило исследователей привести его легенду в связь со знаменитым орденом рыцарей Храма (с 1118 г.). Ближе всего являлось предположение, что авторы романов о Граале внесли в них многое из храмовнической символики, насколько она была им знакома. Но есть еще другая возможность объяснения, на которую я и указываю. Известно, что дело, начатое против ордена Филиппом Красивым<sup>217</sup>, открыло в его среде несомненное присутствие еретических учений, принесенных с Востока. Разумеется, далеко не все, раскрытое процессом, заслуживает вероятия; но, если даже вычесть многое, внушенное страхом или непониманием и клеветой, обвинение в ереси останется во всей силе. Хаммер сближал ее с догмой гностиков и офитов<sup>218</sup>; Миньяр — с иноверными толками манихеев и катаров. Последнее меня особенно интересует. Изучение актов самого процесса, доступных теперь в издании Миньяра, убеждает меня, что богомильский элемент был одним из существенных в их ереси. Уже самое первое требование от всякого поступавшего в орден, чтобы он надругался над распятием, напоминает богомилов, отметававших крест, как орудие демонов, измысливших его для смерти Спасителя. Отрицанию богомилами таинства пресуществления отвечал у храмовников запрет произносить при совершении евхаристии слова: *hoc est enim corpus teum*\*. В связи с этим стоит особое почитание, каким пользовался у тех и других апостол Иоанн и его евангелие: первыми словами его евангелия начиналась обедня храмовников, отступавшая в этом случае от римско-католического обихода. Как при богомильском *consolamentum*<sup>219</sup>, посвященному вручался символический пояс из льна или шерсти (*filum, cordula*), чтоб носить его поверх рубашки или на голом теле, так у храмовников постоянно поминается *cordula* или *zona*,

---

\* «Ибо сие есть тело мое» (лат.). (Матф., 26:26).



*de filo albo*, с тем же назначением: она была символом целомудрия, *signum castitatis*. Целомудрие, безусловное воздержание от общения с другим полом, требовалось от храмовников в числе прочих обетов, совершенно в духе богомильской аскезы. Это запрещение не только не исключало, но, понятое слишком буквально, могло вызывать другие излишества, в которых не без основания обвиняют рыцарей храма. Разумеется, народное воображение и здесь постаралось сделать картину как можно мрачнее. Знаменательно в этом случае, что одни и те же обвинения падают на катаров и на тамплиеров: их обвиняют в тайном распутстве, в ночных сходбищах, где они будто бы поклоняются демону, который являлся им в образе кота; известно, что это даже дало повод к средневековой этимологии: *Catari dicuntur a cato\**. Более распространено было другое поверье, что тамплиеры на своих собраниях поклоняются демону в образе идола Бафомета\*\*<sup>220</sup>. Говорили, что он имел вид человеческой головы, которая изображается то красного цвета, то серебряная с позолотой, с одним, двумя и даже с тремя лицами, с серебряной или белой бородой и в берете тамплиера. Его чествовали как божество, как Спасителя; он мог обогатить человека; от него орден получает все блага; его силой земля производит

---

\* Увидел кота — увидел катара (лат.).

\*\* Подобное обвинение возводилось и на секту стедингов (волость Стединг в Ольденбурге), как видно из буллы Григория IX от 1233 г. Интересно, что бременская хроника называет демона, которому они поклонялись, Асмодем. Можно предположить, что новоманихейская ересь проникла к стедингам из соседних Нидерландов; но вероятнее всего, что самая секта вымышлена, и готовое обвинение являлось страшным орудием в руках епископа против непослушных прихожан.

растения и деревья дают цвет. Устраните отсюда факт поклонения, во всяком случае, сомнительный, и вы встретитесь с богомильским учением о демоне, как властителя мира и подателя земных благ, скорее всего, вспомните чудесные дары Грааля, который в позднейшем валлийском *tabinogi* является блюдом с лежащей на нем головою<sup>221</sup>. Симрок считает такое представление Грааля древнейшим и видит в голове — голову Иоанна Крестителя, приводя все сказание в связь с учением македониан и иудейской секты мондеев<sup>222</sup> или Иоанновых христиан. Мы видим, наоборот, в этой редакции легенды позднейшее искажение мотива, совершившееся под влиянием народного суеверия, которому давала пищу тайна, окружавшая ересь храмовников. Оно-то и смешало образы и дало смешению демонический колорит. Эта галлюцинация действует заразительно и на самих подсудимых: они сами начинают убеждаться в действительности всего того, в чем их обвиняют. Одному из них его наставник будто бы объяснил, что это — голова одной из одиннадцати тысяч дев; другому — что святого Петра или Блазия; но многие усомнились, что она скрывала что-то недоброе; один показал, что самый вид ее наводил на него ужас — так страшна была фигура демона. О ней сложилась одна из тех мрачных легенд, которые, зарождавшись произвольно в эпохи болезненного раздражения мысли, выражают не столько ее содержание, сколько общее настроение, какое-то необъяснимое чувство страха, овладевающее в такие поры массами. Мы и принимаем ее именно в этом смысле. Легенда, которая рассказывалась на суде, напоминает завязкой рассказ о Каллимахе, драматизированный Гросвитой<sup>223</sup>. Какой-то Юлиан, властитель Сидона, любил одну женщину; когда при жизни ему не удалось воспользоваться ее любовью, он проник к ней в гробницу, в ночь после ее смерти, и соединился с нею. Невидимый голос велит ему снова прийти на то же место, когда наступит пора рождения:

он найдет своего сына. Когда по прошествии положенного времени он возвратился, он нашел при трупe человеческую голову, и тот же голос сказал ему, чтобы он берег ее, что от нее будет ему большое счастье. По другому сказанию он отрезал голову у мертвой: ее надо было держать закрытой, иначе на что она ни взглянет, то подвергнется разрушению. Так разрушил он несколько городов на Кипре и уже отправлялся на корабле, чтобы подвергнуть той же участи Царьград, как старую няньку одолело любопытство; она тайно достала ключ от ящика, где лежала голова, и лишь только открыла его, как поднялась страшная буря, потопившая корабль. С этих пор в той части моря рыбы не водятся\*. О самом Юлиане рассказывалось потом, что он вступил в орден храмовников, пожертвовав в него Сидон и все свои имения; что впоследствии перешел к госпитальерам и умер бедняком в монастыре святого Михаила Клузианского, на острове против Бейрута. На Бейрут, Сирию, Сидон и Кипр, на страны *ultra mare\*\**, ука-

\* Весь этот рассказ известен был уже в XII—XIII вв.; он находится у Вальтера Мапа, «*De Nugis Curialium Distinct*», и в «*Otia imperialia*» Гervasия из Тильбюри, приурочен к Константинополю или Кипру, как в актах процесса, с которыми сходится даже в названии того водоворота, куда попала заколдованная голова: «*vorago Sataliae*» (Gualt. у Мапа, *gulfus Sataliae* у Гervasия). Редакцию легенды, извлеченную нами из процесса, необходимо присоединить к другим сближениям Либрехта: «*Zu den Nugae Curialium des Gualterus Mapes*» и его же «*Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia*». Что до легенды о Каллимахе, обработанной Гросвитой, то она находится в апокрифических «Деяниях» псевдо-Авдия, основанных, по мнению Фабриция, на апостольских деяниях манихейца Леуция.

\*\* *Заморские (лат.).*

зывают почти все свидетельства, собранные на суде, как на области, где впервые возникли все эти лжеучения. Следующая легенда выражает это довольно характерно, указывая, вместе с тем, на источники еретического дуализма, который противников храма поражал исключительно одною стороною: признанием демона. Это было давно и случилось по ту сторону моря, в самом начале ордена: два всадника отправлялись в битву, сидя на одном коне. Передний поручил себя Христу, чтобы он помог ему выйти невредимым; второй — а это был сам дьявол — поручил себя тому, чья помощь сильнее. Он и остался невредим и начал глумиться над раненым товарищем, зачем тот молился Христу: «Если бы ты захотел разделить мою веру, — сказал он ему, — то наш орден стал бы богат и славен». Так совратил он его с пути и началось лжеучение в ордене, особенно с тех пор, как какой-то магистр тамплиеров освобожден был султаном из плена под условием — распространять ересь в среде Храма. Свидетелю часто приходилось видеть потом изображение двух бородатых всадников на одном коне — известный герб ордена, который он толковал в смысле рассказанной дуалистической легенды.

Я возвращаюсь от нее к сказанию о Граале, следы которого мы нашли у храмовников, и замечу в заключении, что замок Грааля, Монсальваж, *Mont Salvage* (Мунсальвеш, *Munsalvaesche* у Вольфрама), помещаемый романистами в Испании, довольно близко отвечает местностям южной Франции и северной Испании, где орден владел большими угодьями: первый дом храмовников основан был в Пиринеях в 1136 г. графом Рожером III де Фуа.

Сближая легенду о Граале с явлением храмовничества, я имел в виду снова указать на отношения, которые теперь слишком часто забывают. Я думал выяснить их полнее, указав на ту общую почву, где эти отношения должны были впервые завязаться: на еретические учения дуалистов, принявшие в себя

целый ряд отреченных легенд, вместе с которыми они могли проникнуть и в орден храма. Насколько древним позволено предположить этот переход — сказать теперь невозможно\*. Свидетельства о ереси тамплиеров относятся к очень поздней поре, когда легенда о Граале давно уже успела сложиться в романе, так что трудно становится утверждать, опираясь на хронологию, зависимость последнего явления от предыдущего. Как бы то ни было, религиозный колорит легенды о Граале едва ли позволяет выводить ее прямо с Востока или из какого-нибудь круга мифических, нехристианских представлений, забывая при этом специальный характер памятника. Как известно, в чудесном сосуде Грааля иные усматривали нечто общее с чаном кельтской *Cerridwen* или *Koridwen*, другие приводили его в прямую связь с солнечным столом эфиоплян, или с кубком Джемшида<sup>224</sup> и вообще иранским эпосом\*\*. Что в нем есть восточные мотивы, это вероятно; но несомненно также, что христианский мир познакомился с ними в переделке апокрифа, развившегося под известными

---

\* Признавая связь легенды о Граале с храмовничеством, Анри Мартен («История Франции») не хочет допустить, чтоб у них было что-нибудь общее с великой сектой катаров или альбигойцев. Демон, которому они поклонялись, говорит он, которого считали подателем всех земных благ, не представляет ни одной родственной черты с представлением Христа в богомильской ереси. Но этого сравнения и делать не надо; демон тамплиеров отвечает учению о злом начале у богомилов. Что до поклонения, то оно относится к тому же разряду народных измышлений, как и то поверье, по которому катары чествовали духа злобы.

\*\* Таково мнение Гёрреса, «Lohengrin», и Оппелта, «Presbyter Johannes», который не колеблясь выводит сказание о Граале и Персевале прямо из Персин.

иноверными влияниями, сущность которых мы и теперь еще можем определить. Дальнейшее развитие легенды совершилось уже под влиянием народного страха, увидевшего окровавленную голову, вместо апокрифической чаши; она подверглась впечатлению господствующих мифических идей; почему так легко сблизить иную подробность ее настоящего состава с той или другой чертой местной мифологии.

Так представляется мне генезис сказания, получившего широкое развитие в романтической литературе средних веков. Его составные элементы и исторические указания, которые я старался уследить, заставляют искать его начала на романском юге, между северной Испанией и Луарой, где были соединены все культурные условия для его развития. С половины XII в., когда семейные отношения Плантагенетов сблизили север и юг Франции<sup>225</sup>, оно переселилось на север. Это была пора, когда под влиянием крестовых походов феодальный быт смягчился до своего высшего выражения в рыцарстве, отвлеченному содержанию которого не отвечали более узко-национальные тенденции карловингского романа. Оно требовало нового идеального выражения; англо-нормандские труверы, эти записные популяризаторы всех возможных романтических мотивов, вторили этому требованию: они овладели нашим апокрифом, который ранее их, в живой народной передаче, мог обставиться светскими чертами; они привели его в связь с другими повестями такого же книжного характера, беспочвенного в национальном смысле; на этот раз мы склонны верить их постоянным напоминаниям, что источником их была латинская книга. Из такого материала сложился так называемый цикл романов Круглого Стола, отразивший на себе идеальные побуждения рыцарства, отрешенного силою событий от той привязанности к земле, в которой почерпала силу прежняя феодальная исключительность.

Ранее всего сказание о Граале было приведено в связь с циклом Артура и Мерлина, для объяснения которого и потребовался весь этот эпизод об источниках Грааля. Здесь мы снова становимся лицом к лицу с кельтским вопросом. На этот раз кельтологи уверены более, чем когда-либо: развитие этих легенд они обыкновенно относили к Бретани, объясняя его особыми политическими обстоятельствами, поднявшими народный дух и обновившими, вместе с желанием свободы, старые предания кельтской истории. Но все ли в этих преданиях — народное и многое ли принадлежит области истории?

Сан-Марте так уверен в безусловности своей гипотезы, что допускает лишь частную и, во всяком случае, позднюю примесь восточных и испанско-провансальских представлений\*; Гленни старается опереть свою гипотезу на разбор названий местностей в Шотландии, которые 1) либо носят название Артура, Мерлина и т. п., либо 2) упоминаются в артуровских романах. Ясно, что последний аргумент ничего не доказывает; но и первый настолько же слаб. Еще недавно

---

\* Скене и Гленни выставили в последнее время другую теорию, по которой артуровские предания принадлежали первоначально южной Шотландии, стало быть, местности с кельтским населением. Отсюда они распространились далее: «The two chief elements determining the form of the Medieval Arthurian romances,— говорит Glennue,— are to be found in historical events of the pre medieval age, and in Celtic myths, which may be traced back to the earliest forms of speech distinctive of the Indo-European races». — «Два основных элемента, определяющих форму средневековых романов об Артуре, следует искать в исторических событиях до-средневековой эпохи и в кельтских мифах, происхождение которых уводит нас к древнейшим формам индоевропейского языка» (англ.).

один из представителей современной кельтологии пытался доказать точно таким же образом, то есть разбором местных названий во Франции, что Гаргантюа народной книги и Гаргантюа Рабле — забытое божество<sup>226</sup> древних кельтов. Парис указал ему, что по крайней мере настолько же вероятен обратный переход имени из любимой народной книги в местное предание. Мне кажется, что, приложенное к гипотезе Гленни, это возражение остается во всей силе. Иное, что кажется восточным, могло быть принесено кельтами еще из среднеазиатской прародины и не должно быть вменено позднему историческому влиянию. Но и сосуд святого Грааля считался обломком кельтской мифологии, что не помешало признать его в отреченной книге, не имеющей ничего общего с какой бы то ни было народностью вообще; короля Артура романов Круглого Стола также следует наполовину выгородить из истории: он «создание если не вымысла, то недоразумения, либо патриотического подлога». Отождествление Мерлина с *Merddhin*, предполагаемым бардом VI в., принадлежит фантазии современных кельтологов и совершенно неизвестным древним писателям. Ненний, автор «Истории бриттов» (IX в.), еще не знает Мерлина; первый вывел его на свет Гальфрид Монмутский в своей «Истории бриттов» (около 1137 г.), но как что-то новое. Как же иначе понять начальные строки его VII книги, посвященной пророчествам Мерлина? «Я еще не дошел до этой части моего изложения, как из-за распространившейся повсюду молвы о Мерлине меня стали побуждать мои современники... предать пророчества этого юноши гласности». Современник Гальфрида, *Guillelmus Neobrigensis*<sup>\*227</sup>, прямо обвиняет его в измышлении. Исследования Париса доказали с достаточной ясностью, что бретонская книга, будто бы принесенная Гальфриду Вальтером,

\* *Вильгельм из Ньюбурга (лат.).*



архидиаконом оксфордским, и послужившая оригиналом его *Historia*, не что иное, как латинская хроника Ненния. До XII века она была мало распространена в Англии и потому известна немногим; Гальфриду тем необходимее было замаскировать свой источник, что он позволял себе в нем произвольные изменения и вставки, почему ссылка на бретонскую книгу казалась ему необходимой. Гальфрид сам сознается, что, начиная с XI книги, он пополнял доставшийся ему текст личными рассказами Вальтера, большего знатока подобного рода историй. Мы не придаем особого веса этим указаниям на личность Вальтера, тем более что источники амплификаций и риторических прикрас, к которым прибегал Гальфрид, достаточно ясны: это были классические воспоминания, вынесенные из школы, латинские легенды, может быть, апокрифические повести — все материал, не имевший никакого отношения к кельтской народной саге. Не здесь ли следует искать и легенды о Мерлине? Интересно во всяком случае, что первую обработку на народном языке сказания о Мерлине, равно как и повесть Грааля, получили далеко от кельтской почвы, и притом в скором времени после появления Гальфридовой истории. В 1160—1170 гг. относится роман Роберта де Борона об Иосифе Аримафейском; одновременно с ним появился прозаический пересказ того же сюжета, с именем святого Грааля; непосредственно за Иосифом, предоставляя себе обратиться впоследствии к другим ветвям сказания о чаше, де Борон переходит к его пятой ветви и пишет в стихах роман о Мерлине, сохранный нам лишь в прозаическом переложении. Парис так искренно верит в кельтское происхождение этих рассказов, что спешит предупредить вопрос: как объяснить себе, что галло-бретонские легенды нашли такое быстрое сочувствие на окраинах Бургундии, в Монбелиаре (*Montbeliard*), откуда был родом Роберт де Борон? Парис не находит лучшего объяс-

нения, как предположив, что де Борон мог жить некоторое время в Англии, тогда как это ничем не доказано, и самое предположение вызвано излишней верой в кельтскую гипотезу. Де Борон говорит о себе очень немного, и это немного указывает на совсем другие пути заимствования: легенду об Иосифе Аримафейском он написал для Готье, брата Ришара, графа Монбелиарского; может быть, при содействии его.

О Готье мы знаем только, что он принял крест в 1199 г. на знаменитом турнире в Эскри, но вместо того, чтобы последовать за крестоносцами под стены Зары и Константинополя, отправился в Сицилию с Готье Бриенским; оттуда на остров Кипр, где женится на Бургунде Лузиньянской (*Bourgogne de Lusignan*), сестре короля Амори, по смерти которого в 1201 г. сделан регентом королевства за малолетнего племянника Гюона. Он умер в 1212 г., не увидав Франции. Если «Иосиф Аримафейский» и был написан ранее рассказанных нами приключений Готье, то все же связи протягиваются скорее на Византию и Восток, при посредстве крестовых походов, и никак не в Англию и в области с кельтским населением.

Наконец, обратим внимание на следующее обстоятельство: романы о святом Граале и Мерлине являются ранее прочих и именно в этой последовательности; Роберт де Борон считает «Мерлина» одною из ветвей цикла о Граале. Когда в романе, носящем его имя, Мерлин побуждает пустынника Блазия записать на хартии свои похождения, он рассказывает ему вначале о любви Христа к Иосифу Аримафейскому, о потомках последнего и о тех из них, которые сподобились стать хранителями святого Грааля; уже затем он переходит к совету демонов, на котором решено произвести на свет его — Мерлина. Такое сопоставление позволяет заключить, что источник сказания о последнем мог быть однороден с источником «Романа о святом Граале», то есть

такой же апокриф. И в самом деле: если сказание о святой чаше основано на мотивах первой части Никодимова евангелия, то легенда о Мерлине представляется нам как бы распространением его второй половины. Рассказав о крестной смерти Спасителя и о заключении Иосифа, апокрифическое евангелие переходит потом к сыновьям Симона Богоносца<sup>228</sup>, Карину и Леуцию, воскресшим из мертвых по сошествии Христа в ад и будто бы возвещающим в синагоге все, чему они были свидетелями: смятение демонов, их взаимные попреки, ликующие голоса праведников и сокрушение врат ада Царем Славы. Роман Мерлина снова открывается таким конклавом демонов. Ад побежден и не хочет успокоиться на своем поражении. Его права на грешников нарушены. «Кто этот сильный дух, низвергший наши запоры, низложивший наши твердыни? Мы думали, что ни один смертный, рожденный от женщины, не избежит наших оков, — и вот он явился и сделал преисподнюю пустыней». — Он не только сам избежал общей участи, но и другим людям принес средство спасения. Где же правда? Мсть необходима, но ни один человек не может быть ее орудием, с тех пор как одного дня раскаяния достаточно, чтобы искупить самый тяжкий грех. И вот один из бесов говорит, что он может по произволу принимать человеческий образ и приближаться к смертным женам: плод этого сожительства будет одарен демоническим знанием и силой, и послужит на земле интересам ада. Так произведен был Мерлин, сын демона и непорочной девы, помесь доброго начала и злого, из власти которого он, впрочем, ускользает, потому что зло побеждено в нем добром: двойственное существо, отвечавшее иноверным представлением о борьбе двух космогонических принципов и о конечной победе духа над греховной материей. Все, что рассказывается потом о юности Мерлина, повторяет в отдельных эпизодах отдельные черты земной жизни Спасителя: то же сверхъестественное зачатие,

то же обвинение, что он прижит в грехе, какому подвергается и Христос в Никодимовом евангелии; его так же ищут, чтобы убить, как Ирод искал Спасителя; он творит чудеса и предсказывает будущее. Дальнейшие отношения Мерлина к Вортигерну<sup>229</sup>, Утеру Пендрагону и Артуру также основаны на апокрифе: на «*Contradictio Solomonis*», о Соломоне и демоне, который в Талмуде назван Асмодеем, а в европейских пересказах носит название Китовраса и Морольфа. Доказательство нашего сближения может быть представлено в простом пересказе Мерлиновской легенды, который мы сообщим далее; но мы можем теперь же устранить предложенные поныне этимологии имени Мерлина в пользу сближений, к которым дало нам повод название Морольфа. Материал представляют диалектические видоизменения имени, собранные Вильмарком: Вильгельм из Ньюбурга (*Neobrigensis*) передает его латинским *Martinus*, что скорее отвечает старо-бретонскому *Martbin*, новобретонскому *Marzin*, чем *Myrtin*, *Myrdhin* старых и новых валлийцев; в Шотландии оно произносится *Meller* или *Melziar*; форма *Merlinus*, данная ему Гальфридом Монмутским, перешла в *Merlin* французских романов, в *Mellin* романа «Семь мудрецов». Житие святого Патриция\* читает *Melinus*.

Распространенность имени среди новокельтских народностей не может быть, по нашему мнению, истолкована в том смысле, что и самое имя, и соединенные с ним легенды были первоначально кельтские. Она только свидетельствует о широком распространении романов Круглого Стола, проникших в народ тем либо другим своим отрывком и вызвавших целый круг сказок, основанных уже на литературном источнике. Такими являются, например, валлийский «Мабиногион», простонародные переделки французских романов, тогда как до последнего времени патристическое ослепление кельтоманов полагало

---

\* Патрика.

обратно, что романы пошли от Mabinogion. С другой стороны, связывая имя Мерлина с известным апокрифом о Соломоне, можно предположить, что на той почве, где Мерлин мог впервые вступить в связь с Артуром, Утером Пендрагоном и другими лицами кельтской легенды, наш апокриф был известен и противники Соломона уже носили имя, из которого Мерлину легко было выработаться. Я забываю на этот раз предположенный мною личный почин Гальфрида и становлюсь на точку зрения кельтоманов, выводящих из Бретани романы Круглого Стола. Интересно, в этом отношении, что в латинской народной книге о Соломоне и Морольфе последний называется *brito*, что родина Бертольдо, как зовется Морольф в итальянской переработке, — Бретаньяна, деревня неподалеку от Вероны; что самая древняя народная обработка диалогов Соломона и Морольфа, «*Proverbes de Marcoulet et de Salemon*»\*, принадлежит Пьеру Моклеру<sup>230</sup>, графу Бретанскому. И наоборот, апокрифические сказания о Соломоне очень рано были перенесены на легендарного сподвижника Карла Великого, Соломона Бретанского. Ко всему этому следует еще присоединить замечательное для нас упоминание Морольфа и рассказов о нем в романах Круглого Стола, либо в таких, которые содержат заимствованные из них мотивы. В «Эли де Сен-Жиле» («*Elie de Saint-Giles*»), первичная редакция которой, по мнению авторов «Истории французской литературы», древнее XIII в., есть указание на увоз Соломоновой жены, рассказанный в поэме о Соломоне и Морольфе, и встречаются имена Артура, Гавана и Мордрета<sup>231</sup>. Тот же эпизод упоминается с именем Морольда в конце «Ланселота», в циклической обработке романов о Граале и о Круглом Столе, принадлежащей Ульриху Фюртереру (в конце XV в.). Есть

---

\* «Прения Маркулета и Соломона» (франц.).

наконец свидетельство, что если Мерлин и Морольф не отождествлялись, то легенды их понимались, как близкие по содержанию, как составляющие особый цикл. В XII—XIII вв. Арнольд де Гисне держал при себе старых мужей, которые поучали его рассказами; в числе прочих «*et cognatum suum Walterum de Clusa nominatum, qui de Anglorum gestis et fabulis, de Gormundo et Isembardo, de Tristanno et Hisolda, de Merlino et Mefhulfo, et de Ardentium gestis et de prima Ardeae constructione.... diligenter edocebat*». Мерлин и Морольф поставлены здесь как нечто целое, в той же мере, в какой сказания о Тристане и Изольде, о Гормонде и Изембарде\* и английские «Деяния», под которыми разумеется, может быть, *Brut d'Angleterre*<sup>232</sup>.

---

\* Я приведу все место, интересное для истории романтических сюжетов: «*Senes autem et decrepitos eo quod veterum eventuras et fabulas et historias ei narrarent, et moralitatis seria narrationi suae continuarent et annecterent, venerabatur et secum detinebat. Proinde militem quemdam veteranum Robertum dictum Constantinensem, qui de Romanis imperatoribus et de Karlomanno, de Rolando et Oliviero, et de Arthuro Britanniae rege eum instruebat et aures ejus de mulcebat; et Philippum de Mongardinio qui de terra Jerosolymorum et de obsidione Antiochiae et de Arabicis et Babylonicis, et de ultramarinum partium gestis ad aurium delectationem ei referebat; et cognatum suum Walterum de Clusa*» («Он держал при себе почтенных старцев и людей зрелых, передававших ему древние сказания, разные истории, предания и вереницы поучительных рассказов, кои они непрерывно повторяли и дополняли. Среди прочих был у него заслуженный воин, Роберт из Константинополя, и оный Роберт улаждал его слух повествованиями о римских полководцах и Карле Великом, о Роланде и Оливье, о короле британском Артуре; а еще

В заключение не можем не сделать одного вопроса: упоминание храмовников в немецкой поэме о Морольфе не указывает ли на тот же культурный круг, в котором сложилось сказание о Граале, сочетавшееся потом с легендой Мерлина?

Нам остается теперь рассмотреть в отдельности троякое отражение соломоновского апокрифа: в славянских легендах о Соломоне и Китоврасе, в западноевропейских о Соломоне и Морольфе и его особое развитие в романах об Артуре и Мерлине. Тогда выяснится полнее то общее, что мы в них открыли и что могло быть лишь гипотетически выражено в этой руководящей главе.

Филипп из Монгардино, вещавший о земле иерусалимской и об осаде Антиохии, об арабах и вавилонянах и о странах по ту сторону моря, и красноречием своим радовавший; и также родственник его, по имени Вальтер Клузианский, который охотно рассказывал предания о деяниях англов, о Гормунде и Исембарде, о Тристане и Изольде, о Мерлине и Мефхульфе, и жесты арденийские пересказывал и исконно ардейские легенды излагал...» (лат.)) Указания на отдельные циклы достаточно ясны: 1) цикл классический; 2) карловингский; 3) цикл крестовых походов и другие, сказителем которых был Вальтер. Интересно заметить, что цикл сказаний Круглого Стола является разбитым по разным местам. Потому ли, что связь между ними не установилась? Я, по крайней мере, не могу считать случайным то обстоятельство, что об Артуре говорится отдельно, тогда как Мерлин и Маркольф, Тристан и Изольда названы подряд. В Артуре действительно сохранились черты кельтской истории, хотя значительно искаженные, тогда как легенды о Мерлине и Тристане основаны в значительной степени на литературных источниках.

V

СЛАВЯНСКИЕ СКАЗАНИЯ О СОЛОМОНЕ И КИТОВРАСЕ

Приведем прежде всего рассказ Пален. Как и в талмудической легенде, Соломон ищет Китовраса-Асмодея, потому что для построения храма ему необходимо достать таинственное средство, чтобы камни можно было готовить без употребления орудий.

«Тогда же оубо бысть потреба Соломону въпросити ѿ Китоврасѣ. Осочи(ша) же и, где живетъ въ поустыни далней; и по мудрости своей замысли Соломонъ сковати оуже желѣзно и гривну желѣзную; написаже на ней во имя божіе зареченіе, и послаже боярина своего лучышаго съ ѿтрокы, и оуказаше вести вино и медъ, и роуна ѡвчия с собою взяша. Придошаже къ мѣсту его — ѡли 3 кладязя, а его нѣсть ту. И по оуказанію Соломону выльяха 3 кладязи и заткоша жерела ихъ роуны овчими, и пальяша два кладязя вина, а третей меду, сами же съхранишася на странѣ: вѣдяху бо, яко приити ему воды пити къ кладяземъ. И прииде прехотѣвъ водѣ, и приинкъ видѣ вино, и ѡтвѣщавъ рече: «всякъ піа вино не оумудряетъ». Якоже прехотѣ водѣ и рече: «ты еси вино веселяще сердца человѣкомъ». И выпить вся 3 кладязи и хотѣ поспати мало, ражже его вино и оуспе твердо. Онъ же бояринъ пришедъ ѡстегну ѿ шіи его оуже желѣзно и привяза и твердо. И ѡчютився юте изятися, и рече ему бояринъ Соломонъ: имя Господне съ запрѣщеніемъ на тобѣ. Онъ же видѣ на собѣ имя Господне, поиде кротко.

Нрав же его бѣше таков: не ходяше путем кривым, но правым. И в Іерусалим пришедшу, требляхут пред ним поут и роушахут полаты: не ходяше бо криво. И придоша к вдовичинѣ храминѣ, ѡнаже возпи, глоголющи молящися Китоврасу: вдовица есмь оубогая. Он же ся ѡгну ѡколо оугла, не сосупяся с пути, и изломи си ребро и рече:



«Мягко слово кость ломит, а жестоко слово гнѣвъ воздвизаетъ». Ведомъ же сквозѣ торг и слыша мужа рекуща: нѣсть ли червѣй (черевий) на 7 лѣтъ? и расмияся Китоврас. И видѣ другаго мужа ворожаща и посмияся; и видѣ свадьбу играющую и всплакася; и видѣ мужа идуща и блудяща (кромѣ поути), и наведе и на поуты.

И приведоша и въ домъ царевъ; первомъ же дни не ведоша его къ Соломону; и рече Китоврасъ: чему мя не зоветъ царь Соломонъ? И рѣкоша: Перепился есть вечеръ. Взять же Китоврасъ камень и положи на камени. И повѣдаша Соломону створеніе китовраше, и рече царь: Велишь ми пити, питье на питье. Другой же день не зва его царь къ собѣ, и рече: Чему не ведете мя къ царю, и почто не вижду лица его? И рѣша: Побалаетъ царь, имже вчера много ялъ есть. И снятъ же Китоврасъ камень съ камени. Въ 3 же день рѣкоша: зоветъ тя царь. Онъ же, оумѣря 3 пруты 4 лакоть и вшедъ предъ царя, поклонися и поверже проуты предъ царя мльча. Царь же мудростію своею протолкова пруты бояромъ своимъ и рече: ѡбласть ти далъ Богъ вселеную, и не насытился еси, ялъ еси и мене. И рече ему Соломонъ: Не на потребу ты приведохъ собѣ, но на оупросъ ѡчертанію Святая Святыхъ приведохъ ты по повелѣнію Господню, яко не повелѣно ми есть тесати камени желѣзомъ.

И рече Китоврасъ: есть поготъ птичь малъ во имя шамиръ\*, хранить же кокотъ дѣтскыи въ гнѣздѣ своемъ на горѣ каменѣ въ пустыни далней. Соломонъ же посла боярина своего съ отроки по наказанію Китоврасову къ гнѣзду; Китоврасъ же вдасть стекло бѣлое, оукаже ему съхранитися ѡтъ гнѣзда: яко вылетитъ кокотъ, замажи стекломъ симъ гнѣздо. Бояринъ же въставъ иде къ гнѣзду; оже въ немъ коуренца малы; кокотъ же бѣ летѣлъ по кормлю.

---

\* Название червяка по ошибке перенесено на птицу.

И замаза стекломъ гнѣздо. Мало же постояша, и коготъ прилетѣвъ и хотѣ влѣсти въ гнездо, коуренциже пискаху сквозѣ стекло, а онъ къ нимъ, и не оумѣ что створити...\* ...схранилъ бо и бѣшетъ гнѣ на коемъ мѣстѣ. И принесе и къ гнезду и положи и на стеклѣ, хотя е рассадити. Они же кликнууша, и оупусти ноготь, и взем бояринъ принесе къ Соломоноу.

Бысть же Соломонъ вопрошая Китовраса: Почто ся еси рассмѣялъ мужю прашающоу на 7 лѣтъ червій (черевій)? И рече Китоврасъ: Видѣхъ на немъ яко не боудеть по седми дней живъ. И рече Соломонъ: по что рассмѣялся еси мужю ворожащю? И рече Китоврасъ: Онъ повѣдаше людемъ скровеная, а самъ не вѣдаше крова подъ собою съ златомъ. И рече царь: Испытайте; и испыташа, и бысть тако. И рече царь: почто ся еси расплакалъ, видѣвъ свадьбу? Онъ же рече: съжали ми ся, яко ѡженивыйся не будеть живъ до 30 днѣй. И испытаже царь, и бысть тако. И рече царь: почто мужа піана възведе на путь? И ѡтвѣщавъ Китоврасъ рече: Слысахъ гласъ съ небесъ глоголющъ, яко вѣренъ есть мужъ тъ, и достоинъ послужити ему.

Бысть же оу Соломона Китоврасъ до свершеніа Святая Святыхъ.

И бысть, егда нача молвити Китоврасу царь Соломонъ: Нынѣ видѣхъ, яко сила ваша аки человѣческа, и нѣсть сила ваша более нашей силы, яко азъ яхъ тя. И рече ему Китоврасъ: Царю, аще хоцещи виѣти силу мою да соими съ мене оуже сіе, и даждь ми жюковину свою съ роуки, да видиши силу мою. Соломонъ же снятъ съ него оуже желѣзное и дасть ему жюковину; онъ же пожре ю и, простеръ

---

\* Здесь одинаковый пропуск в текстах 1477 и 1494 гг., который легко восполняется: коготь, видя невозможность проникнуть к птенцам, вспоминает разрешающее свойство шамира, который он спрятал в одном месте.

крило свое, оудари Соломона и заверже и на конецъ земля обѣтованная. Оувѣдаша же мудреци ея книжници, възыскаша Соломона. Всегда же обхожаше и страхъ Китоврашъ въ нощи. Онъ же створи собѣ одръ и повелѣ стояти около 60-тимъ оthroкомъ съ мечи. По чиноуже тому молвится: одръ Соломонъ, 60 othroкъ храбрыхъ oтъ Израильтянъ oтъ страны нощныя» (от страха ночного? — А.В.).

Легенда о Соломоне и Китоврасе была известна у нас уже в XIV в., если судить по болгарскому номоканону Погодинского собрания<sup>233</sup>, запрещающему «О Соломоне цари и о Китоврасе басни и кощуны», и по изображению одного эпизода легенды на Васильевских вратах новгородского Софийского собора. Я полагаю, что на славянском юге и у нас она уже находилась некоторое время в обращении, прежде чем постиг ее первый церковный запрет. С какого подлинника переведена она? Имя Китовраса-Кентавра указывает, что оригинал был греческий.

Затруднения — допустить такой греческий подлинник — представляются двоякие: это — талмудические названия шамира и птицы ногот, удержавшиеся в нашем сказании.

Слово «шамир», действительно, трудно представить себе в греческой транскрипции. Откуда взялось оно в нашей повести? Некоторые подробности из замечательной характеристики Палеи, как памятника литературного и религиозного, предложенной Н.С. Тихонравовым на втором археологическом съезде, помогут нам разъяснить дело. Известно, что самый ранний список Толковой Палеи, из дошедших до нас, XIV в. нашей статьи еще не знает. Только в конце XV в. она попадает в состав распространенной редакции Палеи, отличающейся особой полнотой библейских апокрифических рассказов. Так она находится в списках 1477 и 1494 гг.; интересно, что рукописи этой редакции пришли к нам из Новгорода и Пскова. Н.С. Тихонравов ставит это последнее обстоятельство в связь

с развитием ереси жидовствующих. Если бы это предположение было принято, можно бы допустить, что новгородские редакторы распространенной Палеи, принимая в нее старую соломоновскую повесть, оставили в ней знакомое имя Китовраса и в то же время внесли название шамира из талмудической повести того же содержания, которая могла быть им известна. Затем остается вопрос: каким образом или именем выражено было то же представление в предполагаемой греческой легенде? Ответить на это трудно. Духовные стихи, представляющие такое богатство апокрифического материала, сохранили между прочим и название птицы соломоновской легенды, как оно, вероятно, значилось в греческом подлиннике: это — страфил. В одной рукописной редакции Глубинного стиха птица эта названа фениксом — вероятно, под влиянием средневекового «Физиолога», вполне понятном, когда дело идет о духовных стихах, содержание которых так всецело определялось литературными источниками. «Птица птицам мать финикс птица». О ней рассказывается далее, что она:

Роняет перья, которые крепче стали и булату,  
И режут ими кости и камни;  
А когда за море гости приезжают,  
Перья покупают  
И кроют ими бархаты и атласы.

Это, в классическом образе, та же легенда о шамире, раздробляющем самые твердые камни, хранителем которого является ноготь соломоновского апокрифа.

Ноготь (вар. негот) отвечает в этом месте, как мне кажется, Нагартуре талмудического рассказа. Принадлежит ли это слово новгородской редакции или более древнему переводу легенды — решить трудно. Востоков и Миклошич отметили в своих словарях<sup>234</sup> церковнослав. «ног» в смысле

грифа\*; в «Сказании неведомым речем» первой половины XVI в.: «грипсъ-ногъ, сирѣчь ногъ птица». В «Слове о злых женах» (начало XVI в.): «азъ видѣхъ кротимы лвоуе, медвѣди, ногоеве». И.И. Срезневский сообщил мне в рукописи интересную заметку об истории этого слова, которой я хочу поделиться. «Слово *γρυς*, говорит он, в Священном Писании употреблено два раза (Лев., 11:13 и Втор., 14:12) и оба раза в древнем славянском переводе передано словом «ног». Из других памятников оно мне известно только в ответах и вопросах Кесария по описанию рукописной синодальной Библиотеки. В чешском наречии слово это употреблялось издавна: в «*Mater verborum*»\*\*<sup>235</sup> им же передано слово *grifa* — *nohh*. Оно же взято для перевода слова *γρυς* и в означен-

\* В этом, несомненно, значении употреблено «ног» в сказании об Акире премудром: он возносится в ковчеге, к которому привязаны «две птицы ноги», т.е. грифы. Сл. «Памятники старинной русской литературы». В западноевропейских сказаниях об Александре Македонском встречается такой же рассказ, перешедший и на Соломона сербских сказок, — и птицы, несущие героя, — грифы, чего у Псевдо-Каллисфена нет. Так изображен он на барельефе Дмитровского собора (1197 г.); объяснение барельефа, недавно предложенное Прохоровым («Русские древности», 1871), едва ли мыслимо в виду других аналогичных изображений (в Сан-Марко, в базельском и фрейбургском соборах и др.), о которых говорил недавно Жюль Дюран. Это могло бы послужить новым доказательством того, что уже в XII в. «Александрия» была популярна в нашей литературе, если бы собор строили не итальянские художники, которые могли приносить с собою и воспроизводить у нас издавна знакомые им сюжеты.

\*\* «Мать слов» (лат.).

ных местах Священного Писания. В литовском языке оно звучит *wanagas*, а в латышском *wanags*; в литовском переводе Библии *wanagas* взято для перевода немецкого слова *Hahicht*, и потому не только в упомянутых двух местах, но и в книге Иова (39:26); там же слово *wanagelis* употреблено вместо немецкого слова *Geier*; но в книге Иова (28:7) взято не *wanagelis*, а *wanagas*. Латышское *wanags* мне известно по Штендеру. В немецко-прусском вокабулярии слово *Hahicht* передано *gertoanax*: *anax* вместо *wanags*». Таким образом, употребление слова «ног» и соответствующих ему представляется значительно древним; если оно проникло к нам с переводом книг Священного Писания, то легко предположить, что и этимология его объяснится из оригинала, с которого был сделан перевод. Я не делаю никакой попытки объяснения, к которому я недостаточно приурочен; замечу только, по указанию Хвольсона<sup>236</sup>, что в еврейском тексте (Лев., 11:13, Втор., 14:12) грифу-ногу отвечает слово *peres* (*aquila ossifraga*), а в книге Иова (39:26) литовскому *wanagas* (*Hahicht*) — *pez, accipiter* (от *pazaz*, араб. *nadhdba*). Как видно из приведенных примеров, конечного приурочения слово «ног» не получило: к значению грифа, коршуна, ястреба можно присоединить для славянских наречий и значение страуса. По-сербски *Hoј* — страус; в наших духовных стихах о Егории Храбром птица Нага, Нога, Ногайщина, Чер-ногар, Чер-ногон (в былине о Василье Буслаевиче) чередуются с другим прозвищем той же птицы: Острафил, птица Острафильская, Стратим. Это — Стратим, Стрефел, Страфель, Стрефил, Естрафиль, Страфиль стиха о Глубинной книге; очевидно, греч. στρουθοῦν — всякая небольшая птица; но η στρουθοῦν — страус\*.

\* Грандиозный образ, с каким является Страфил в стихе о Глубинной книге, может быть, продукт наслоения разыгравшейся народной фантазии и, скорее всего, влияния сходных

Уже чередование того и другого имени заставляет заключить, что они понимались, как тождественные; и это еще более доказывается такими сложными формами, как нага-астрахтир, нага-страхтир. Итак страфиль = страус; в многочисленных западных пересказах легенды о Соломоне, с которыми мы познакомимся далее, птица, хранящая шами́р, постоянно зовется страусом. Я позволяю себе заключить из этого, что как в апокрифическом источнике последних, так и в греческом подлиннике нашей статьи о Соломоне, название птицы было στρουθοφῆν, στρουθίον. К нему-то привязывается страфил Глубинного стиха, как, с другой стороны, ногот, нога, нага и тому подобные народные принорования имени — к талмудическому Нагартуре. Такая же двойственность пересказов обозначается и в представлении Соломо-

---

апокрифических статей. В статье «о всей твари», о которой говорит прибавление к соловецкому индексу, читаем: «Глоголетъ писаніе: есть куръ, ему-же глава до небеси, а море до колѣна; егдаже солнце омывается въ окіянѣ, тогда окіянѣ всколебается, и начнутъ волны кура бити по перью; онъ же очютивъ волны, и речеть кокореку; протолкуется: свѣтодавче Господи, дай же свѣтъ миру. Егда же то воспоеть, и тогда всѣ куры воспоютъ в одинъ годъ по всей вселѣннѣй». Так и в Глубинной книге: Страфил живет на синем море, там ест и пьет и плод плодит. Когда он встрепенется, все сине море всколебается, топят корабли гостиные; он так велик, что держит белый свет под правым крылом.

Когда Стрефил вострепещетъ  
Во втором часу после полуночи,  
Тогда запоят все петухи по всей земле.

Сличите с этим исполинскую птицу талмудических сказок, которая стоит в море по колена, голова до неба, а вода в том

нова соперника то кентавром-Китоврасом, то талмудическим инорогом, как изображается он иногда в миниатюрах Палей. Как бы то ни было, в статье Толковой Палей нельзя не признать знакомую нам из Талмуда повесть о Соломоне и Асмодее. Китоврас такое же демоническое существо, как и Асмодей, его ищут с той же целью, он попадает на ту же уловку, те же речи на пути и перед Соломоном, полные загадочной мудрости. Наконец он также мстит Соломону, завладев его перстнем; только этот эпизод рассказан голословно: Соломон заброшен на конец обетованной земли, где его находят его мудрецы и книжники\*. О романтических

---

месте так глубока, что опущенный в нее топор через семь лет еще не дошел до дна. В мусульманских преданиях рассказывается, что у Бога белый петух; у него одно крыло простерто на восток, другое на запад, голова под престолом славы, ноги в преисподней. Ежедневно рано утром он возвещает своим пением время для молитвы, и слышат его все жители неба и земли, кроме тех, кто отягчен грехом. Ему отвечают все петухи на земле. Но когда настанет день Воскресения, Господь скажет ему: собери твои крылья и не пой, чтобы все жители неба и земли, кроме отягченных грехом, узнали, что настал день судный.— В одном разноречии стиха такое же движение страфила приводится в связи с «последним временем». Когда

Страфиль птица вострепехнетца,  
Все синё море восколыхнитца,  
Тады будя время опоследняя.

\* Бедствия Соломона ничем не объяснены в рассказе Палей: он просто пытается силу Китовраса. В Талмуде они вызваны его гордынею; кроме того, он попустил увлечь себя греху, нарушив три обета: не держать много золота, коней и жен.



приключениях изгнанного Соломона не говорится ничего, как мы полагаем, потому что в древней России и на славянском юге, подарившем нас этими отреченными сказаниями, был популярнее другой рассказ о мести Китовраса, в котором Китоврас похищал жену Соломона. Существование его

В мусульманских легендах он согрешил тем, что, женившись на Джараде, дозволил у себя во дворце идолопоклонство, так как Джарада тайно поклонялась образу отца своего, считавшего себя богом. За этот проступок он наказан тем, что Сахр (Китоврас) забросил его. Может быть, этот мотив был известен и Палее, хотя его приходится угадывать из той случайной последовательности, в какой статьи о Соломоне идут в ней друг за другом. В мусульманской редакции легенда о Соломоне от первой его встречи с Сахром развивается так: 1) поимка Сахра; 2) эпизод с царицей Савской, которая вскоре находит соперницу в Джараде, дочери царя Нубара. 3) Джарада совлекает Соломона к греху; 4) наказание Соломона и месть Сахра.— Пользуясь напечатанными отрывками Палеи и в особенности рукописным погодинским текстом, я постараюсь указать на такую же последовательность и в наших легендах о Соломоне. Соломон женится на дочери Фараона, царя египетского (3 Цар., 3), и, готовясь к постройке храма, ссылается с Хирамом Тирским (3 Цар., 5) и с своим тестем: «Соломонъ же бѣ поялъ дщерь Фараонову. Егда же здааше святая святыхъ, посла посоль свой къ нему, глоголя: тестю мой, присли ми помощь. Онъ же избра 600 мужъ по остроноуми, яко умреги имъ томъ лѣтъ, хотѣ искусити Соломоно мудрость. Егда же приведени быша предъ Соломона, видѣвъ же я издалеча, повелѣ ишити саваны всѣмъ имъ, приставиждь къ нимъ посоль свой, къ Фараону, и рече: тестю мой, аще ти не въ чемъ своихъ мертвыхъ погребати, ѡсе ти имъ порты,

у южных славянских народов засвидетельствовано недавно записанной сербской сказкой, но только в русской книжной повести он сохранился с именем Китовраса. Небольшой пробел в повести легко восполняется при помощи позднейших пересказов, книжных и народных, в которых

у себе же я погреби». Я нарочно привел этот эпизод, объясняющий один отрывок в «Сказании о премудрости царя Соломона и о южской царице и о философах». — Далее, по поводу того же сооружения, является у Соломона потребность разыскать Китовраса и следует эпизод о Китоврасе, приведенный в тексте, описание храма, построенного «каменiem единачем всеи акроторьским» (в «Сказании неведомым речем» акротомъ-камень), дворца дочери Фараоновой. «Тогда возведе Соломонъ дщерь Фараоню изъ града Давидова въ домъ свой, иже бѣ создалъ въ дни сія, въ 20 лѣтъ, въ няже создалъ Соломонъ два дома: храмъ господень и домъ царевь. И тогда отпусти Соломонъ Китовраса. Китоврасъ же, пойдя въ люди своя» и т. д. — следует легенда, рассказанная выше, о двуглавом муже, которого Китоврас оставил у Соломона. Эпизод с царицей Южской иноплеменницей, «именемъ Малкатшка» (иначе: Малкатошва), которая искушает Соломона загадками. Она только что удалась, как является царица Савская, иноплеменница: «Царь же Соломонъ вдасть царици оной имя Малкатъкша». Царица юга, или Южская, очевидно, с ней тождественна, или, лучше, образ последней, как он представляется в Палее, развился из данных библейского рассказа о царице Савской. Дальнейшие эпизоды Палеи отвечают, как мне кажется, довольно близко легенде о Джараде, совратившей Соломона: «И царь Соломонъ бѣ любя жены зѣло и поят жены чюжаа, и дщерь Фараоню, и моавитяныню, и аманы(тяны)ню, и домѣяныню, и суряныню и хефеоныню и амерерыню отъ языкъ: яко покори

роль Китовраса предоставлена Пору, либо какомунибудь безыменному царю, либо Василью Окульевичу.

Спешим передать содержание повести:

«Бысть во Іерусалимѣ царь Соломонъ, а во градѣ Лукорье царствуя царь Китоврасъ; обычай же той имѣя царь:

---

Господь сыномъ израилевымъ не входити въ ня, и ти да не входятъ въ вы, да не увратятъ сердець вашихъ въ слѣдъ идолъ своихъ. И тѣхъ приложися любити. И бысть ему женъ вдовицъ 700, а хотій 300, а книгъ бяше у Соломона цари 8 тысящъ, яко же рече писаніе: бысть Соломонъ мужъ мудръ притчами и гаданіи и нераздрѣшимыя суды словесъ дѣланій рѣшашеть питаніемъ». Последнее указание на мудрость Соломона, вероятно, дало повод привести непосредственно за ним известные суды Соломона — хотя, очевидно, не у места. Заметим, что ряд их заключается притчей о царе Адариане, велевшемъ звать себя богом, то есть о Нубаре мусульманскихъ легенд, отце Джарады, и затем рассказъ продолжается такимъ образомъ: «И бысть во время старости Соломона, и увратиша жены чюжая сердце его в следъ боговъ другихъ» и т. д.— и переходитъ въ повесть о царевне, отвечающей, по нашему мнѣнію, Джараде. Какъ последняя является причиною паденія Соломона, такъ и повесть о царевне заключается повтореніемъ предыдущихъ словъ: «Царь же Соломонъ бѣ любя жены зѣло, и поять жены чюжа, и дщери Фараону и моавитяныня.... И тѣхъ приложися любити. И бысть Соломону женъ веденицъ 700, а хотей 300, а книгъ бяше у Соломона царя 8 тыс. Бысть вовемя старости Соломоня, и совратиша жены чюжаа сердце Соломоне ходити въ слѣдъ боговъ инѣхъ, я не бѣ сердце его съ Господомъ Богомъ, якоже бѣ сердце Давидово; и хожаше Соломонъ въ слѣдъ мръзскихъ вкушеній и оскверненныхъ и въ слѣдъ царя ихъ, и въ слѣдъ сына Амоня» и т. д. Затемъ рассказывается о наказаніи, постигшемъ Соломона за такое

во дни царствуетъ надъ людьми, и въ нощи обращаешься звѣремъ Китоврасомъ, и царствуетъ надъ звѣрми, а по родству брать царю Соломану. И въ нѣкоторое время свѣда царь Китоврасъ, что у Соломана жена прекрасна, и вражіемъ совѣтомъ разъярись Китоврасово сердце, хотя у себя

отступление от истинной веры. Но Китоврас не играет во всем этом никакой роли; его мѣсть рассказана в ином месте, и притом в немногих словах. Этот эпизод, очевидно, остался у нас неразработанным и едва ли был популярен в этой связи, судя по тому, что после рассказа, как Китоврас забросил Соломона, он снова является в его услужении и даже оставляет ему двуглавого мужа.— Что касается эпизода о царице, то он сложился под заметным влиянием легенды о царице Савской, с талмудическими и мусульманскими редакциями которой мы познакомимся впоследствии. Царь не хочет отдать Соломону свою дочь; тогда бесы похищают ее для него, «и всадиша ю въ сандалъ и ведоша ю по морю. Видѣвъ же царица, ѡже мужъ водоу пьетъ, а изъ него идетъ вонь опять..... И переѣхаша немного, ѡже мужъ въ водѣ бродить, а воды просить, а волны пошибаютъ его (въ повѣсти о дѣтствѣ Соломона «отецъ мой по горло сидитъ въ водѣ, просить пити, а напиться не можетъ»)»... И переѣхавъ мало, ѡже идетъ мужъ съна косити, а за нимъ два козла ходятъ и поѣдаютъ траву, иже что оусъчетъ». Соломон толкует ей эти загадочные видения: 1-е, «то есть домъ царицы, сюды внидеть, а иноуды изидеть»; 2-е, «то есть тиоунъ царицы, соудове соудить, а другихъ ищеть, чюмъ бы емоу царю сердце добро сътворити»; 3-е, «той есть, иже поиметь мужъ другую жену съ чюжими дѣтми, и ѡнъ что придобоудеть, а ѡни то съѣдятъ, а емоу ничто же въ роукоу не идетъ». Загадки напоминают стиль «Беседы трех святителей» и тому подобных памятников. Сл., напр., девятый сон Мамера царя: красивый конь ест

видѣти Соломонову жену, и умысли во умѣ своемъ, и сряди корабль со многимъ товаромъ, и послаша во Іерусалимъ челоуѣка своего волхва и приказалъ ему: «добры мой челоуѣче, аще ти приидеши во Іеросалимъ, и ты украдь у Соломона жену сво и приведи ее комѣ». И рече ему волхвъ той: «дай же ми, господине, порфиру свою царскую, и я могу ея украсти у Соломона». Китоврасъ же, дал ему порфиру свою царскую, и отпусти его во Іеросалимъ градъ. И вскорѣ волхвъ тотъ прииде подъ градъ Іеросалимъ и нача торговати, товаръ свой продавати, а порфиру царскую положи среди корабля; того ради, чтобъ ее всякъ видѣлъ. И пача къ нему многая люди ходити товаровъ смотрити; и иѣкій челоуѣкъ, увидя на кораблѣ порфиру царскую, и приде ко царю Соломану и глогола ему: «царю Соломане, пришелъ гость со многими товарами и привезъ на кораблѣ порфиру царскую велми чюдну и украшенну драгимъ камешемъ». И рече царь Соломанъ: «приведи его съ порфирою царскою». Челоуѣкъ той поиде на корабль и рече гостю: «пойди, господине, съ порфирою царскою къ Соломану царю». Волхвъ же той поиде съ порфирою царевою. Соломанъ же, видя ту царскую порфиру велми украшену, и повелѣ взяти, а цѣну за нее... И рече Соломанъ царь: «купче, буди ко мнѣ заутра на обѣдъ». Волхвъ же той удари челомъ царю.... (и возвратися) на корабль свой радуясь. На утрѣй же день прииде волхвъ той ко

---

траву двумя горлами, передним и задним. Толкование: князья и судьи и старейшины начнут судить не по правде, а для прибытка, и брать посулы и у правого, и у виноватого. Сл. в «Беседе»: «Вопрос: что есть: конь стоит, изсох, а трава под ним до чрева? — Ответ: Конь есть богатый челоуек, который, смотря на свое богатство, изсох. В.: Что есть: конь стоит на голом гумне, а сыт вельми? О.: Конь есть убогий челоуек, который о богатстве не печется».

царю Соломану...» Здесь следовал в рукописи рассказ в том, как посланный Китовраса совратил жену Соломона, дав ей сонного зелья, отчего она стала точно мертвая; и когда Соломон похоронил ее, волхв должен был явиться снова, чтобы оживить ее и тайно отвести к своему царю. Соломон, проведав об этом через своего посланного, сам является переодетый в Китоврасово царство, взяв с собой войско, которому велит стать поодаль; он один пойдет вперед, а они пусть ждут его знака — как затрубит он первый раз, пусть будут наготове: «во второй заиграю, и вы поѣдьте ко мнѣ и станте въ запади; аще ли въ третіе заиграю, и вы борзо ко мнѣ будите». И прииде Соломанъ во царство Китоврасово, аки прохожей старецъ милостыню собирать, и прииде въ садъ, гдѣ черпають воду Китоврасу царю, и выиде дѣвка по воду въ садъ со златымъ кубцомъ, и рече Соломанъ: «дай же ми, дѣвица, изъ сего кубца испити». И рече ему дѣвка: «какъ ты, старецъ, хочешь пити изъ царского сего кубца: аще кто увидитъ и скажетъ царю, и онъ велитъ за то насъ обѣихъ казнить». Соломанъ рече: «дай же, дѣвка, испити: никто у насъ сего не увидитъ» — и дать 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 нея нѣ въ которое время то колечко Соломонова жена, я 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, по мужу моему Соломону». И скоро разосла многихъ людей своихъ по граду и повелѣ сыскати. Они же сыскавъ же старца, и приведоша его къ ней. Она же видѣвъ и рече ему: «Соломане, ты пошто еси сюды пришелъ»? И рече Соломанъ: «пришелъ убо я по твою главу». И рече ему жена его Соломонова: «самъ ты, Соломанъ пришелъ на смерть и будеши повѣ(шенъ)...» И Соломонова жена скоро послаша на поле

къ Китоврасу людей своихъ: «и скажите Китоврасу такъ: пришелъ ко мнѣ гость, а твой, господине, недругъ». Китоврасъ же скоро поѣде ко дворцу своему и виде Соломона у себя на царскомъ дворѣ, и рече ему Китоврасъ: «ты еси, Соломанъ, почто ко мнѣ пришелъ?» И рече Соломонъ: «пришелъ есми къ тебѣ для того, за что еси укралъ жену мою»? И рече ему Китоврасъ: «али ты у меня, Соломонъ, хочещи украсти свою жену, у меня не видать тебѣ жены своея, а тебѣ отъ меня живу не быть». И повелѣ царь Китоврасъ Соломона скоро повѣсити, и Соломонъ предъ царемъ Китоврасомъ нача плакати и рече: «братъ еси, Китоврасъ, язъ былъ братъ твой царемъ и царствовалъ во Іеросалимѣ; повели ми дать царскую смерть, вели меня повѣсити честно и вели тутъ вывести питья и ѣствы много, и поди за мною и съ царицею самъ, и вели быть всѣмъ людемъ градскимъ на такое мое позорище, и вели имъ пити и ясти, а меня царя Соломона поминать», Китоврасъ же послуша царя Соломона и сотвори тако; и повелѣ. Соломона вести на шибалицу. И приведчи Соломона къ шибалицѣ и видѣ Соломонъ на шибалицѣ лычную петлю и рече Китоврасу: «брате еси, Китоврасъ, али у тебя во царствѣ твоємъ не стало, шелку? пошли и вели купить красного да желтого, и свить двѣ петли шелковы, едину красную, а другую желтую, и я въ любую петлю кинуся». Китоврасъ же повелѣ шелку купить красного да желтого, и свить петлю въ красномъ, а другую въ желтомъ. И рече ему Соломонъ: «брате еси, Китоврасе, вели мнѣ поиграть въ малый рожекъ передъ послѣднимъ концомъ». Китоврасъ же повелѣ ему играти, Соломону, въ рожекъ; и услыша войско соломоново и нача вооружатися. И какъ привели Соломона къ шибалицѣ, и рекоша Соломону немилостивы полачи: «иди Соломонъ, на шибалицу». И Соломонъ пошолъ и ступилъ на первую ступень, и глагола Соломонъ Китоврасу: «брате еси Китоврасе, поволь мнѣ еще поиграти

въ малый рожекъ», — и царь Соломонъ заигралъ въ рожекъ, и въ тѣ поры Китоврасъ и все войско Китоврасово задумалось, и услышало соломоново войско в приде близко Соломона царя и укрыся въ тайнѣ мѣстѣ. И рекоша ему немилостивые мастера: «царю Соломане, что мѣшкаешь»? И Соломонъ поиде по лѣствицѣ и вскочи на верхней перекладѣ шибалицы, а лѣсницу прочь отбросилъ, я пача играти во свой малый рожекъ. И борзо прискака Соломоново войско къ нему; и повелѣ Соломонъ всѣхъ побивать; они жѣ градскіе люди побѣжаша, а царя Китовраса и жену царицу поймали и привели предѣ царя Соломона. И рече Соломонъ: «брате Китоврасе, ты мнѣ готовилъ шибалицу и двѣ петли шелковы, и хотѣлъ меня повѣсити не по винѣ моей, но по своему злалосненому сердцу, и за то еси самъ впалъ въ руки моя, яко ягня въ кохти волку, и терпи въ рукахъ моихъ, и не можешь живъ быти». И повелѣ царь Соломонъ повѣсити ихъ обѣихъ — Китовраса въ красную петлю, а жену ево, царицу, въ желтую петлю, а волхва ихъ въ лычную петлю; и повелѣ во градѣ и досталныхъ людей всѣхъ побити, а царство Китоврасово огнемъ выпалити. А царь Соломонъ поиде въ Іеросалимъ градъ, славяще святую Троицу, что невѣрнаго царя побилъ, и царство его поплѣнилъ, и огнемъ попалилъ. Богу нашему слава и нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ, аминь».

Весьма естественно может явиться вопрос: в каком отношении находится эта повесть, сохраненная в рукописи XVII — XVIII вв., к рассказу Палея? Следует ли предположить между ними древнейшую связь, или эта связь явилась позднее и случайно? Легенда о похищении могла существовать вначале отдельно и имена Китовраса и Соломона проникнуть в нее лишь позднее под влиянием Палея: факт довольно обыкновенный в истории легенд, легко смешивающихся друг с другом без особого внутреннего повода. Но у нас есть некоторые



данные, позволяющие заключить, что в настоящем случае мы имеем дело с фактом другого разбора. Если мы верно толкуем известное изображение Китовраса на вратах Софийского собора, то уже в начале XIV в. и, может быть, ранее, легенда Палее представлялась в известной связи с легендой о похищении. На первом поле исполинская крылатая фигура кентавра-Китовраса держит в одной руке небольшую фигуру в зубчатой короне, очевидно, Соломона, которого он собирается забросить. Вдали такая же фигура сидит на престоле; это опять же Соломон перед тем, как Китоврас схватил его: такие удвоенные изображения одного и того же лица в разных положениях довольно обычны в старинных миниатюрах. Или это Китоврас, принявший, по рассказу Талмуда, образ изгнанного царя и воссевший на его престол. Надпись к этому изображению не вся сохранилась или не вполне записана: «(Ки)товрасъ меце братомъ своимъ на обѣтоващюю землю зр(я?)» Он, стало быть, бросил его в другую сторону, от себя, или надо читать с Палеей: наконец, под братом разумеется Соломон — но таким, как известно, он является только в легенде о похищении. В Палее Китоврас — темное, демоническое существо, в легенде он — царь, почему на софийских вратах изображен в короне и, кроме того — «по родству брат царю Соломону». Ясно, что обе редакции сказаний о Китоврасе уже существовали совместно\*.

\* Сл., например, описание одной миниатюры в рукописи жития Петра и Февронии Муромских, в моей статье «Новые отношения Муромской легенды» в Ж.М.Н.П., 1871. Сл. такие же изображения крылатых кентавров, с венцом на голове и со скипетром в руках на паникадиле, находящемся в музее христианских древностей при Санкт-Петербургской академии художеств. Аделунг, видевший его еще в ризнице новгородского Софийского собора, считает его византийской

Более полное доказательство тому мы находим в немецкой поэме о Соломоне и Морольфе. Она начинается тем, что Морольф, чудовищный вид которого описывается особенно тщательно, приходит к Соломону; вначале без сомнения рассказывалось, что он приведен к нему насильно. Следует за тем известное прение мудрыми загадками и притчами, после чего поэма переходит к рассказу о похищении Соломоновой жены. Все это приводит нас, естественно, к следующим заключениям: во-первых, существовал, вероятно, особый славянский пересказ легенды о Китоврасе, в котором части расположены были таким образом, что вслед за поимкой Китовраса и его прением с Соломоном следовал эпизод о похищении им сомомоновой жены. Во-вторых, последний эпизод должен был находиться уже в той первичной легенде, из которой развились самостоятельно немецкие сказания о Соломоне и Морольфе и славянский легендарный цикл Соломона и Китовраса. К этому заключению пришел уже Пыпин. После всего сказанного нами о генезисе сомомоновской легенды, нет ничего удивительного, что и в данном случае придется искать источника на востоке, в той культурной среде, из которой мы думали объяснить нашего Китовраса-кентавра. Мы нашли в нем индийского Гандхарву. Гандхарвой зовется отец Викрамдхити в известном сборнике легенд о нем, столь сильно повлиявшем на состав сомомоновской саги. Я уже сказал, что гандхарвы — мифические существа, что-то вроде служебных духов; у них слабость к смертным женам, с которыми они любят общаться, которых сами они похищают либо увозят для других. Об этих увозах ходило много рассказов; сообщением

---

работы (Adelung, «Die Korssunschen Thuren», 1825). Г. Прохоров склонен отнести его, вместе с изображением Китовраса на Васильевских вратах. (?), к концу XV века, если не к XVI.

следующей буддистской жатаки, в двух разных редакциях, я обязан г. Минаеву. Из лежащего передо мною перевода я извлекаю только сущность повести, назначенной доказать, «что женщины нельзя уберечь»: древние мудрецы, поселив женщину среди океана, во дворце у озера Симбали, не могли уберечь ее.

В древности, в Варанаси (Бенарес), в царствование Брахмадатты, Бодхисатва принял зачатие в утробе старшей его жены и, когда пришел в возраст, по смерти отца стал править царством. Старшая его жена называлась Какати, красивая как апсара... В это время некий царь Супанна, приняв образ человека, приходит к царю вести игру и, играя, влюбился в старшую жену, похитил ее, увел в свой дворец, где и наслаждался ею. Не видя царицы, царь сказал гандхарве (певцу, музыканту) по имени Натакувера: отыщи царицу. Гандхарва, желая подстеречь царя Супанну, спрятался в одном озере в тростниковой чаще и во время его возвращения домой сел к нему на крыло и таким образом достиг его жилища, где с царицей имел любовную связь; засим, сев опять на его крыло, вместе с ним вернулся назад и, во время игры Супанны с царем, взял лютню, подошел к игрокам и, став около царя, распевая, сказал первый стих: «Несется оттуда благоухание, где живет моя милая. Далеко отсюда Какати, радующая мое сердце». Выслушав этот стих, Супанна сказал другой: «Как ты переплыл через океан, как переплыл через реку Кебука и семь морей, как взобрался на Симбали?» (здесь в смысле дерева). «С тобою переплыл я океан, реку Кебука и семь морей; посредством тебя взобрался на Симбали». Отвечая ему, Супанна сказал четвертый стих: «Увы мне великорослому, увy бессмысленному! К жене я привез полюбовника и от нее увез его». После того он привел назад жену к царю Варанаси, и сам более не приходил.

В другой редакции тот же рассказ передается с иными именами и некоторыми новыми подробностями. В древнос-

ти в Варанаси царствовал царь Тамба; у него была весьма красивая старшая жена, по имени Суссони. В это время Бодхисатва родился как Супанна; тогда островом змей (нага) был остров Сорума. Бодхисатва жил на этом острове в обители Супаннов и, приняв образ юноши, приходил в Варанаси играть с царем Тамба. Увидав его красоту, служанки донесли царице: с нашим царем играет такой-то юноша. Желая на него посмотреть, она, нарядившись, пришла однажды в игровой покой и, стоя между служанками, смотрела на него. И он также смотрел на нее, и оба друг в друга влюбились. Царь Супанна собственною силою поднял в городе ветер; люди, боясь падения дома, вышли из царского дворца; он же собственною силою навел тьму и, взяв царицу, по воздуху отправился на остров змей в свой дворец. Никто не знал, откуда Суссони пришла и куда ушла; он же, насладившись ею, приходил к царю играть. У царя был гандхарва (музыкант), по имени Сагга; не зная, куда ушла царица, царь призвал его и сказал: «Ступай, исходи все земные и водяные пути и высмотри, куда ушла царица». Он, взяв с собою дорожный запас, стал разыскивать, начиная от подгородной деревни, и достиг Барукачча (*Bharukaccha*). В это время купцы этого города отправлялись на корабле в страну Суванна (*Suvannabhumi*). Он подошел к ним и сказал: я музыкант (гандхарва); привязав к кораблю лютню, стану вам петь — вы только повезите меня даром. Те согласились и, посадив его на корабль, отправились. Когда корабль плыл благополучно, они позвали его и сказали: «Пой нам». На что он им отвечал: «Если я стану петь, то рыбы начнут двигаться и ваш корабль разобьется». — «Когда люди поют, рыбы не двигаются», — отвечали купцы. — «Пой». «Так не сердитесь же на меня», — сказал он и, взяв лютню, стал играть, не возвышая песни над звуком струн. Ошеломленные этим звуком, рыбы стали двигаться, и какое-то водяное чудовище, прыгнув, упало

на корабль и разбило его. Сагга, взявшись за доску, поплыл по ветру и достиг острова змей поблизости дворца и дерева Нигрода.

Когда царь Супанна уходил играть, царица Суссони, выйдя из дворца, расхаживала по берегу. Увидав гандхарву (музыканта) Саггу и узнав его, она спросила: «Как ты пришел?» Тот рассказал ей все. Внушив ему доверие словами: «Не бойся», она обняла его и повела во дворец, возложила на ложе и, когда он успокоился, дала ему чудной пищи, омыла благоуханной водой, одела в небесное платье и украсила прекрасными пахучими цветами. Так ухаживая за ним, во время пришествия царя Супанны она прятала его, когда же тот уходил, наслаждалась с ним. Когда таким образом прошло полтора месяца, к этому острову пристали купцы из Варанаси, чтоб забрать дров и воды. Гандхарва вместе с ними взошел на корабль и отправился назад в Варанаси, где, увидав царя (Супанну) во время его игры, взял лютню и, распевая, сказал первый стих: «Несется благоухание тимира (цветка), злое море звучит; далеко отсюда, о Тамба, Суссони, желанная, ранил меня». Услышав это, Супанна сказал второй стих: «Как ты переплыл через океан, как увидал остров Сорума, о Сагга, как ты и она сошлись?» На это гандхарва (музыкант) сказал три стиха: «Я поплыл вместе с купцами, ищущими богатства, из Барукачча, чудовища разбило корабль и я поплыл на доске. Она внушила мне доверие сладкою речью, она, вечно благоухающая, как сандаловое дерево, как счастливая мать родного сына поднимает на колени (так она вывела меня на берег). Она, с тихими взорами, удовлетворила меня пищею, питьем, одеянием, ложем и собою. Это узнай, о Тамба!» Слыша рассказ гандхарвы (музыканта), Супанна разгневался и сказал: «Даже живя в обители Супаннов, я не мог уберечь ее. Что мне в этой безнравственной». Сказав так, он привел ее назад к царю и засим больше не приходил.

Содержание этого рассказа сводится к следующему: 1) Умыкание одним царем жены другого; жена представляется неверной, безнравственной, похититель — сверхъестественным существом: у него крылья, он по произволу поднимает ветер и наводит тьму. 2) Жена возвращается мужу; посредником, разведчиком является гандхарва; отношения, в которые он становится к ней, заставляют, впрочем, предполагать, что первоначально он сам мог представляться соблазнителем, хищником, как и немецкий Морольф, двойник нашего Китовраса, должен ограничиться в дошедших до нас пересказах поэмы ролью Соломонова помощника. Гандхарвы, как сказано было в другом месте, считались божественными музыкантами, так что гандхарва в литературном языке мог прямо обозначать музыканта. Мы могли бы передать его в этом значении, в предложенном переводе джатаки: он в самом деле выводится поющим и играющим на лютне; но его игра демоническая: он еще не возвысил голоса над звуком струн, а рыбы и морские чудовища расплясались, как от игры нашего Садки расплясался царь морской; он садится невидимкою на крылья царя Супанны. Это заставляет нас видеть в нем не музыканта поздней новеллы, а мифического демона Гандхарву, любителя музыки и земных красавиц. Такой Гандхарва, обращенный в слона вследствие проклятия одного святого, помогает царю Ратнадинати достать себе в жены всех царских дочерей, какие ни есть на свете. Интересно, что и в этой новелле Сомадевы мы встречаем эпизод о неверной жене и сцену на острове, напоминающую вторую редакцию жатаки. Слон-гандхарва тяжело ранен и может быть спасен лишь тогда, когда до него дотронется верная жена. Пробуют одна за другой все жены царя и горожан — но напрасно; только от руки Силавати, жены одного проезжего купца, слон оправляется. Тогда, изгнав своих жен, царь решается жениться на сестре Силавати, Ражадатте, чтобы породниться с таким нравственным семейством. Напрасно

астрологи предупреждают его, что счастливая минута для брака наступит лишь через три месяца; иначе супруга его окажется неверною. Царь ничего не хочет слышать, и брак совершается. Чтобы отвратить предсказание, он заключает жену на пустынном острове среди моря, где ей прислуживают только женщины и девушки. Однажды, когда он посетил ее, она опьянела от вина, и царь, оставив ее в этом положении, весь следующий день о ней беспокоился. Между тем царица, оставшись одна, потому что ее прислужницы заняты были на кухне, видит перед дверями дворца незнакомого человека. На ее вопрос, кто он и как пробрался на недоступный остров, странник выдает себя за купца, спасшегося от кораблекрушения при помощи доски. Он полюбился ей, и возвратившийся царь застаёт их вместе. В конце повести и слон, и царь, и Ражадатта оказываются преобразенными гандхарвами.

В приведенных буддистских легендах я вовсе не открываю прототип сказания о Китоврасе; общего у них лишь отдельные мотивы и образ демонического похитителя Гандхарвы-Китовраса. Но именно это последнее обстоятельство, подкрепляемое сходством имен и неоспоримо восточным происхождением всей Соломоновской саги, заставляет надеяться, что со временем откроются новые легендарные источники, из которых объяснятся иные эпизоды европейских сказаний, остающиеся пока не приуроченными к Востоку.

Эпизод об увозе Соломоновой жены стал одним из самых популярных всего цикла. Он скоро сделался добычей грамотников и перешел в народную книгу, где помещается либо как продолжение повести о детстве Соломона, либо отдельно. Содержание, за небольшими отменами, везде одинаково и помогает восполнить пробелы более древней легенды о Соломоне и Китоврасе. Соломон женится на Соломониде (Соломонихе), дочери цареградского царя Волотомана; в других пересказах она не названа. Точно так же и противник Соломона иногда

просто зовется неким царем, но чаще Пором, может быть, под влиянием «Александрии», пользовавшейся большой известностью в древнерусской литературе, причем посредствующей формой могло быть «фараон», *Pharo*, как назван супротивник Соломона в немецкой поэме. Можно также предположить, что различие имен объясняется двойственностью источников, из которых в разное время пришли к нам Соломоновские рассказы: если Китоврас указывает на Византию, то тождественный с ним *Pharo*-Пор проник к нам позднее вместе с западной разновидностью сказания. Похищение Соломоновой жены мотивируется большею частью местию Пору, жену которого соблазнил Соломон, о чем сам известил его в послании: «Въ прошлое лѣто былъ есми я въ твоємъ царствѣ и со царицею твоею пребылъ ночь и снялъ съ правыя руки перстень златой». Позднее, похитив Соломонову жену, Пор отвечает ему в том же стиле: «Нѣ въ кое лѣто присылалъ еси ко мнѣ посла своего и перстень златой въ дарѣхъ и съ царицею моею пребылъ и въ моемъ царствѣ; а нынѣ я съ твоею царицею пребываю: твоя царица у меня нынѣ увезена». Давид предвидит для Соломона грядущую опасность от жены: «Сыпъ мой, Соломонъ! говоритъ онъ, жена твоя, а моя сноха красна, смерть отъ нее узришь, только премудростью своею избѣжишь ее. И будетъ это въ скоромъ времени».

Увоз рассказывается таким образом: «Царь Поръ пустиль по своему царству кличъ великъ, ктобы шелъ въ царство Соломоново и провѣдалъ бы впрямъ, женать ли будетъ Соломанъ или нѣтъ. И выступилъ княженецкій слуга и рече: «Государь царь Поръ! Я тебѣ провѣдаю впрямъ, что женать ли будетъ или нѣтъ царь Соломанъ; будетъ женать, и язъ тебѣ, государь царь, приведу царицу Соломонову». И рече ему царь Поръ: «Что тебѣ подмоги взять?» И рече слуга: «Государь царь Поръ! вели сдѣлать золотыя рукавцы и самоцвѣтные каменіе вели у рукавцевъ придѣлать».



Иногда вместо княженецкого слуги являются послы или гость Паша, и тогда царь Пор пыгает себе невесты, как Владимир в былине о Дунае Ивановиче<sup>237</sup>. «И сотвори пиръ великъ зѣло на боярьъ своихъ. Егда же бысть весель, глогола бояромъ своимъ: «Милыя мои князи и бояре! изыщите мнѣ певѣсту красну и добру, якоже азъ красный паличный царь». Они же молчаша, ничто же царю отвѣщаша; токмо единъ другъ царевъ глагола: «О царю! кто можетъ изыскати тебѣ жену такову красну, яко же ты, красный паличный царь?» И выступи пѣкій гость, именемъ Паша, и глагола царю: «Добро молчати и добро говорити. Азъ былъ за моремъ въ царствѣ Соломона царя и видѣхъ царицу его зѣло красну, подобну тебе царю красотою». И рече ему царь: «О милый мой Паша гость: кто ли можетъ у жива мужа жену отнять? а царь Соломонъ мудръ есть». И выступи другъ царевъ бояринъ и глогола ему: «Красный паличный царь! даждь мнѣ таковъ корабль злата и сребра и каменія драгого и того гостя Пашу въ товарищи і ѣду за море въ царство Соломоне по смышленію моему и привезу тебѣ царицу ту». Глагола ему царь: «Дружѣ милый! пожалованъ будешь». И снаряди бояринъ корабль всякою красотою и сотвори бояринъ въ кормѣ чердакъ зѣло красенъ, а въ немъ написа образъ царя своего краснаго и наличнаго, въ корабли же написа всякимъ умысломъ, сотвори небо подъ верхомъ корабля, и сотвори мѣсецъ и звѣзды и противу ихъ постави стекла хрустальныя, и бысть свѣтлость велія: и дивляхуся люди красотѣ кораблю тому и хваляху зѣло».

Соломона не было дома, когда посланный Пора прибыл в его царство, под видом купца или прохожего человека. Изображением красного и наличного царя или, по другому рассказу, драгоценными рукавицами, заменившими царскую порфиру Кытовраса, он соблазняет Соломонову жену. «Есть ли у вашего царя царица?» спрашивает она. И посланникъ рече: «нашъ

царь Поръ пыгаетъ 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: «язъ иду за вашего царя Пора премудрого». — И посланникъ рече: «а меня царь Поръ для того и послалъ для-ради тебя». — И рече царица: «не мощно мнѣ отъ царя Соломона пойти; царь Соломонъ премудры». — И рече посланникъ: «царица, лишь бы у тебя охота была, а я могу у него тебя увести». — И царица рече: «пойти тебѣ со мною по землѣ, и царь Соломонъ лютымъ звѣремъ догонить; а подымешь меня на пчелиныя крылья, — и царь Соломонъ яснымъ соколомъ долетить, а въ водѣ щукою догонить». — И рече посланникъ царицѣ: «дамъ тебѣ забудящаго зелья про тебя, мертву доспѣю, да унесу на корабль». И рече посланникъ: «вели ключи придѣлать у ложницы, и я тебя мертву вынесу».

Царица все делает по уговору. Когда обмерла она от забыдущего зелья, «пойде царь Соломон к мертвой царице и узрел мертвую свою царицу, лежит на одре. И царь Соломон велел сковать гвозди железные и велит горячей нажечь гвоздь и железо кипячее и мертвую жещи. Соломон рече: «не мертва буде, пробужу; а мертва, и схороню еѣ съ великою честью». В другой редакции это испытание присоветовано ему Давидом, который продолжает обнаруживать недоверие к своей снохе: «Возми клещи желѣзные и розожги въ огни и прожги у нея десную руку: аще умре, и погреби ю ту». Соломонъ же сотвори тако и глагола отцу своему: «Согрѣшихъ, отче, послушахъ тебѣ: умре царица моя». И глагола ему Давидъ: «чадо, послушай мене: что старые люди молвятъ, збудется».

Предчувствия Давида вскоре оправдались: царицу погребают замертво; посланник Пора напускает мертвый сон на приставленных к ней сторожей, проникает к ней с помощью подложного ключа и уносит на корабль. Там он помазал ее другим зельем и она ожила. Так привез он ее к Пору.

Когда донесли Соломону, что царица его увезена вместе с гробницею, он «растужился и пад на землю, и полете по поднебесью ясным соколом и не нашел под небесным облаком, и поиде по земле лютым зверем и нигде не обрете, и поплы щукою в море и не нашел»\*. Тогда Соломон решается разведать, куда увезена его жена, снаряжает послов во все окрестные грады и страны; он дает им драгоценные рукавицы, «узорочье на нихъ златомъ и серебромъ сотворено хитро»; он знал, что царица до них великая охотница. Или он прямо шлет посла в царство Порово и дает ему с собою «злат венок жемчугом усажен и золот рукавок с самоцветным каменем». Этот рукавок или венец доставляет посланнику Соломона, который выдает себя прохожим человеком, доступ к царице; он ее тотчас же признал по прожженному знаку на руке и, вернувшись, сообщает обо всем Соломону.

Соломон снаряжает великую рать: один полк нарядил в белые одежды, другой в красные, третий в черные; «и поѣде съ ними въ то царство, гдѣ живеть царица его Соломонида. И пріѣхалъ въ ту землю, и не доѣхавъ, постави ихъ въ нѣкоемъ удолнемъ мѣстѣ тайно, чтобъ никто не видалъ ихъ, и нача имъ показывати рече: “Аще азъ затрублю въ рогъ въ первой разъ и вы кони сѣдлайте, а въ други разъ затрублю и вы на кони садитесь, а въ третій затрублю, чтобы вы были близь меня”. И наказа имъ крѣпко, а самъ, снемъ съ себя

---

\* Сл. «Слово о Полку Игореве», об Игоре: «поскочи горнастаемъ къ тростию, и бѣлымъ гоголемъ на воду; въвръжесе на брѣзь комонь и скочи с него босымъ влъкомъ, и потече къ лугу Донца, и полетѣ соколомъ подъ мыглами, избивая гуси и лебеди завтроку, и обѣду, и ужинѣ». Там же превращения Всеслава («Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ в ночь влъкомъ рыскаше») и Вольги Всеславьевича в былинах.

одѣяніе царское, и возложи на ся ишую хуждшую одежду и поиде во градъ. И прииде на царской дворъ и пача въ поварни работати, потомъ же нача кушанья стряпати, и какъ у него въ домѣ, такъ и тутъ кушанье таковоежъ дѣлаеть и всякое; и потомъ принесено бысть царицѣ Соломонидѣ, она же, внушая, и опозна рече: “никакъ кто есть отъ царя Соломона или бо самъ здѣсь? у него въ домѣ таковое кушанье”». Вместо этой подробности, напоминающей известный эпизод талмудической легенды, другие редакции сообщают просто, что оставив войско, «Соломанъ пошелъ въ царство Порова въ каличейскомъ платѣ, и пришелъ въ свитѣ срацѣнскій», либо в образе нищего. К царице он приходит, когда Пора не было дома, «не обсылаючи в полаты ея»; или она сама велит его позвать, узнав его, когда он просил у нее милостыню ради красного наличного царя. «И поиде Соломонъ ко царицѣ въ цареву палату и рече Соломонъ: “Что ты страхъ великъ держишь, понеже я пришелъ?” И царица не знаетъ, что промолвить, предъ нимъ стоячи. И Соломонъ рече: “Али ты меня знаешь, что я пришелъ за твоею красотою и за дорогимъ умомъ и смысломъ?” Рече же царица: “Царю Соломоне! не будеши живъ ты здѣ”. Соломонъ же посмѣяся ей и глагола: “О не смысленая! не удержишаго не удержиши: Соломонъ мудръ есть и мудрости его не возметъ никтоже”. Она же, яко звѣрь, рыкаше на него, и окова его руцѣ и нозѣ, и посади его въ сундукъ или въ комарку малу». В других пересказах она предупреждает его, что Пор может прийти, и прячет его в приделецъ, прикрыв ковром, либо в сундук, на который сама садится. Когда Пор пришел в палаты к Соломониде, «а царица его сидитъ на сундукѣ и речеть царю своему тако: “Что есть царю сіе? на царѣ сижу, а съ царемъ говорю?” И царь не разумѣ глагол ея. Она отворила сундук и говорит: Соломон, выйди. И Соломонъ вышелъ и емлетъ царицу за руку и говоритъ: моя жена. И царь Поръ рече:

“Кабы твоя была, и она бы у тебя была во царствѣ: мудръ еси Соломонъ, два медвѣдя въ одной коморѣ не уживутся, а два мужа съ одною женою не могутъ ужиться. Коей ты смерти хочешь?”». Царица уговаривает Пора убить Соломона тотчас же: «Не дай ему говорить трехъ словъ, убей его, да не умудрить ты». Но Соломон просит себе «красные смерти — повешену быти»: «не веси ли, яко аз царь славный и богатый». Пусть велит поставить виселицу и к ней приделать три петли: золотую, серебряную и шелковую — «и азъ въ которую пожелаю, въ тое и пойду». Последнее действие повести происходит под виселицей. Соломона ведут на казнь; с ним идут Пор и Соломонида «съ дѣтищемъ своимъ. — «Идущимъ же имъ путемъ, и абіе озрѣся Соломонъ вспять и видѣ царицу съ царемъ и рече: «Переднія колеса лошадь везетъ, а заднія весили ихъ несутъ». И царь не разумѣ въ глаголѣхъ его силы. И абіе второе узрѣся Соломонъ вспять, разсмѣяся, видѣ царицу съ дѣтищемъ и рече: «Кобыла идетъ и жеребенка почто за собою влечетъ?» И царь не разумѣ, что Соломонъ говорить». Под самой виселицей Соломон просит, чтоб дали ему меду пьяного и золотую трубу: «смалу есми бываль охотникъ въ трубу играть ратную». Самъ всходитъ отъ шелковаго оселка къ серебряному, отъ серебрянаго къ золотому, и на всякомъ всходѣ трубить въ рожекъ. А труба злачена говорить, что плачетъ: «Сѣдлайте кони борзо, поспѣшите, цари и уланы и сильные князи и крѣпкіе воеводы!»; «попѣшите, милые друзи, не жалѣйте добрыхъ коней»; «царь Поръ стоитъ съ царицею у моей страшной смерти; цари и уланы и князи и крѣпкіе воеводы и все войско, поспѣшите ко мнѣ скоро». А Соломонида торопитъ казнь, говорить Пору: «Обманетъ насъ, повели ему скорѣе итти въ петлю». И царь Соломонъ затруби въ рогъ и труби долго и громко, и выѣхали въ бѣлыхъ и кони бѣлые. И царь оглянулся вспять и рече Соломону: «Что сіе?» И рече ему царь Соломонъ: «То есть

ангели идутъ по душу мою». И вторицею озрѣся царь и видѣ всѣхъ, выѣхали въ красныхъ, и рече царь: «Что сіе?» Рече Соломонъ: «То есть, идутъ ангели по тѣло мое». И третицею озрѣся царь вспять, и выѣхали всѣ въ черныхъ и кони черные. И рече царь: «Что сіе?» Рече Соломонъ: «То есть, идутъ діаволы по душу твою». И труби Соломонъ долго и громко, и бросилъ рогъ на землю и засмѣялся, и рече царь: «Что Соломонъ смѣшися, видя смерть свою?» И рече Соломонъ: «То есть — мои голуби твою пшеницу клюютъ». И царь оглянулся: одно войско Соломоново близъ и прочихъ порубиша и приступиша къ царю. И Соломонъ сниде и взя царя, повелѣ его повѣсити въ златую петлю, а жену свою царицу въ сребряну, а дѣтище ихъ въ шелковую. Такъ скончася». Но Соломонъ еще успеваетъ истолковать Пору свои загадочные слова на пути к виселице: передние колеса кони везут (Соломона влекут на казнь), а задние, не привязанные (то есть Пор), — куда спешат? Вторая загадка, неразрешенная в повести, очевидно, должна быть истолкована так, что кобыла означает Соломону, а жеребенок, которого она влечет за собою, — ее детище\*. В рукописи Барсова к повести приделан такой конец. После казни Соломонины, «по некоем времени царь Соломон восхоте оженитися и взя в Иерусалиме граде у некоего господина царицу себе добродородну и премудру. И поживе царь Соломон во своем царстве во граде Иерусалиме добрые годы. И воспомянув царь Соломон о окрестных детях, у которых он прежде жил, и посла по ним послов своих взаимно, в ту весъ, как онѣй крестьянскіи дети и дщери живут. Приехаша и поклонися царю Соломону; и повеле царь Соломон большому брату во крестьянствѣ жить, и наказал его

---

\* Тот же рассказ, с небольшими отменами, в других редакциях; только в № III, у Тихонравова, царица размыкана жеребцом, к которому ее привязали.

жить благочинно; а среднего брата поставил купцом в Ерусалим граде, а меньшему даде боярство и взя его при себе жити. Такожде и дочерей крестьянских» и т. д И потом «царь Соломон пожив во граде Ерусалиме добре и угоди Богу и созда в Ерусалиме святую церковь Святая Святых, и делаша тую святую церковь четыре десят два лета. Ему же слава во веки. Аминь».

Такова полукнижная, полународная повесть об увозе Соломоновой жены. Народный элемент проник в нее в форме загадок, подробностями быта и т. п.; и, с другой стороны, вся повесть целиком перешла в былевой эпос, заимствуя из него второстепенные мотивы и строгие краски. Можно предположить, что посредствующей формой между книгой и былиной был духовный стих, всего более открытый апокрифическому содержанию; былина о царе Соломоне такой же отреченный стих, как и известный стих о Егории Храбром и Елисавете Прекрасной, который можно бы с тем же правом поместить в число былин. В народной песне противником Соломона является Василий Окулович (Окулевич); он царит в поганом царстве Кудрианском или в Цареграде:

За славным было за синим морем,  
 Во начальном-то было во Царе-граде,  
 У царя ли Василия Окулова,  
 Хороший заведен был почестный пир  
 На многи на князи, на бояра,  
 На сильны могучи богатыри,  
 На все поленицы удалые,  
 На все татары, на уланове.  
 Белый день идет ко вечеру,  
 Почестный пир идет на веселе;  
 Хорошо государь распотешился,

Выходил по гридне, выговаривал:  
 «Уж вы, мои князи — бояра,  
 Все сильны могучи богатыри,  
 Все паленицы удалые,  
 Все татары, все уланове  
 У меня во Царе-граде изложенены,  
 Все девицы-вдовицы замуж выданы,  
 Я прекрасный царь Василий холост хожу.  
 Вы не знаете-ль мне супротивницы,  
 Супротивницы как супротив меня:  
 Станом статна была бы, умом сверстна,  
 У ей очи-то были бы ясна сокола,  
 У ей брови-то были бы черна соболя,  
 У ней речь-пословица умильная...»

Тут все во пиру призамолкли сидя,  
 Большой хоронится за среднего,  
 Средний хоронится за меньшего,  
 А от меньшего царю ответу нет.  
 Из того де стола из-за окольного,  
 Со той де скамейки дорог рыбий зуб,  
 Выставал Таракашке гость заморянин,  
 Приходит к царю близешенько,  
 Поклоняется царю низешенько.

В других пересказах былины имя ему — Ивашка повареный, либо Ивашка-Торокашка, гость заморский. Он указывает царю на Соломону (Соломону, Соломонию), жену Соломона; видел он ее далече за синим морем, в начальном граде Иерусалиме: она станом статна, умом свершена, под пару царю Василью Окульевичу. Он берется достать ее: пристав к Иерусалиму на кораблях, полных разных эпических дикувинок, будто за тем, чтобы торг держать,



мнимый купец заманивает царицу «поглядеть наших товаров заморских», поит ее питьем забудущим и увозит обманом. В этом былина отличается от народной повести, с первого раза представляющей царицу виновной, так как она сама согласна на увоз. Былина обошла так же эпизод о том, как Соломон посылает наперед разведать, куда увезена его жена. Он сам собирает войско и идет

Круг синя моря да ко Царю-граду.  
Он будет под рощами зелеными,  
Оставляет он силу всю под рощами,  
Силы-то сам наказывал:  
«Все мое войско любезное!  
Я один пойду теперь во Царь-город.  
И буду я у смерти-то у скорые.  
Затрублю я де во турий рог во первый раз,—  
Так вы скоро седлайте добрых коней;  
Затрублю я в турий рог во второй-то раз,—  
Так вы скоро садитесь на добрых коней;  
Затрублю я в турий рог во третий раз,—  
Вы будьте скоро у рели у дубовые,  
Обороните меня от смерти скорые».

Он одевается

Каликой перехожей,  
во платища во нищия,  
Обувал лапотики семи шелков,  
За плеча клал сумочку бархатну...

Идя мимо царских палат, он просит милостыню. Царица его тотчас же признала:

«Пожалуй-ко, Соломон, во высок терем:  
Мое, сударь, дело поневольное».

Это не мешает ей выдать его царю Василью. Когда тот приехал «из чиста поля, застучал во кольцо во серебряно», она прячет Соломона в кованый ларец и сама, сидя на нем, говорит таковы слова:

«Ай-же, батюшка, прекрасный король Василий Окульевич!  
Я на цари сижу да с королем говорю»

Он же говорит:

— На каком ты сидишь царе?  
— А сижу я на цари на Соломоне.

Тут она выпустила Соломона и уговаривает Василья казнить его скорым-наскоро. Но Соломон просит не казнить его по-каличьему:

«Ты казни меня по царскому.  
А прикажи-ка ты в чистом поле  
Вкопать два столбика дубовые,  
Класть грядочку кленовую,  
Ко грядочки привязать три петелки шелковые,  
Первую петелку красную шелковую —  
Класть буйную головушку;  
Другую петелку шелку да белого —  
Класть белые рученьки;  
Третью петелку шелку да черного —  
Класть резвые ноженьки».

По пути к виселице Соломон задает Василью ту же загадку, что и в повести:

«Царь Василий ты Окулович!  
Передни-то колеса конь везет,  
Да уж задни колеса зачем черт несет?» —

и также просит позволения поиграть в турий рог:

«Уж я за молодость да за ребячество  
Пасывал я скотину крестьянскую,  
Благослови заиграть, сударь, во турий рог».

Напрасно протестует царица, боясь Соломоновой хитрости.

Затрубил Соломон во турий рог во первый раз:

Сила та вся сколыбается,  
Скоро седлали добрых коней.  
Убоялся царь Василий, уполошался:  
— Что за чудо, Соломон, сотворилося,  
Еще де что в чистом поле стучит-бренчит? —  
Говорил Соломон таково слово:

«Не бойся, Василий, не полошайся:  
Мои-то кони в Иерусалиме  
Пошли со стойла во темны леса,  
Бьют копытами в сыру землю,  
Поминают Соломона Премудрого».  
Ступил Соломон на второй ступень,  
Затрубил да в турий рог во второй раз:

Сила та вся сколыбалася,  
Скоро сажались на добрых коней.  
Убоялся, Василий, уполошался:  
— Что за чудо, Соломон сотворилося,  
Еще что де в чистом поле стучит, бренчит? —

«Не, бойся, Василий, не полошайся:  
Моя-то птица в Иерусалиме  
Полетела из саду во темны леса,  
Бьет крылами о темный лес,  
Вспоминает Соломона Премудрого».  
Вступил Соломон на третий ступень,

Затрубил ли он в турий рог по ратнему:  
 Сила-то вся оболелеяла.  
 Говорит как тут Соломон царь да таковы слова:  
 «Ай-же ты, прекрасный король, Василий Окулевич!  
 Гляди-ка ты на все четыре стороны:  
 Почто ты посеял пшеницу белояровую,  
 Посеял по чисту полю?  
 Налетели мой гуси-лебеди,  
 Гуси-лебеди, да черные вороны,  
 Клюют твою пшеницу белоярову!»

В три петли, приготовленные для Соломона, повесили царя Василья, Соломонуиду и Ивашку-Торокашку, гостя заморского.

Ограничиваясь эпизодом увоза, былина обнаруживает некоторыми указаниями знакомство с повестью о детстве Соломона. Так он говорит о себе по поводу турьего рога, на котором хотел поиграть, что был в молодости пастухом; пшеница белояровая (войско царя Василья), которую клюют Соломоновы гуси-лебеди (войско Соломона), напоминает загадку Давида в повести о детстве: «а что у корения пшеница белоярая, то есть градские жителю», и т. п. В русской сказке о царе Соломоне, которой мы не раз пользовались, эпизод об увозе примкнул к рассказу о детстве Соломона, как и в книжной повести, послужившей ей источником; и, наоборот, сказка об Аполлоне (Соломоне?) воре выделила себе, подобно былине, один только эпизод похищения или, собственно говоря, одну сцену под виселицей, потому что об увозе жены нет и речи. Не будь посредствующих членов, по которым легко проследить последовательность перехода и искажения, мы и не узнали бы в сказке забытый отрывок апокрифического цикла о Соломоне и его противнике и с трудом узнаем его в одном великорусском заклинании. Я напоминаю, что в русской повести Китоврас-кентавр царит в городе Лукорье<sup>238</sup> и

увозит царицу, жену Соломона; что древние немецкие предания противника Соломона представляют змеем, а в позднейшем рассказе, как и в полукнижных русских повестях (у Тихонравова), он сам соблазняет царицу, поселив в ней любовь к себе. Сличите начало следующего заговора «от огненного змея, летающего к женщине, которая по нем тоскует»: «Какъ во градъ Лукорѣъ летѣлъ змѣй по поморію, града царица имъ прельщалася, отъ тоски по царѣ убивалася, съ нимъ, съ змѣемъ, сопрягалася, бѣлизна ея умалялася» и т. д. Книжная основа народного поверья кажется мне в этом случае несомненной.

Интересно, что в сербской сказке Соломон оставляет своих воинов в лесу и велит им двинуться по звуку рожка, прикрываясь зелеными ветвями. Это известное сказание об идущем лесе, встречающееся уже у Саксона Грамматика; им воспользовался Шекспир в своем «Макбете»<sup>\*239</sup>. Не было ли чего подобного и в том сказании, которым пользовалась наша былина, где Соломон также оставляет свою силу под рощами зелеными?

## VI

### СОЛОМОН И МОРОЛЬФ

Ничто лучше не характеризует сравнительную производительность той или другой литературной среды, как то развитие, какое получают в нем одиные и те же ходячие мотивы. Легенда

---

\* Сл. об этом Simrock, «Die Quellen der Shakespeare», 1870, в разборе источников «Макбета» и критическую заметку Либрехта в «Academy», 1871, где приведено одно сходное арабское преданье. Толкование Симрока, что легенда об идущем лесе выработалась из мифических поверий германского племени именно из празднеств Мая — должно быть отвергнуто.

о Китоврасе, несмотря на свою распространенность, начиная от текста Палеи до книжной повести, былины и сказки, осталась архаистически неподвижной; изменились некоторые имена и мелочи, но ход действия остался тот же, мы не видим никакого нового акта творчества, все развитие ограничивается искажением, вследствие внесения простонародных элементов. У западного Морольфа есть целая продуктивная история: от демонического противника Соломона, каким он, несомненно, являлся в апокрифе, он вырабатывается до известного типа потешника и балагура, с которым остался в народных книгах романских и германских племен; в этом западном перерождении он перешел и к западным славянам, тогда как южные сохранили Соломоновскую легенду в особой редакции, восстановимой по русским пересказам, и, вероятно, получили ее особым путем, на что указывает самое различие имен: Китовраса и Морольфа.

Восстановить в подробности историю этого развития теперь невозможно. Древний апокриф потерян или еще не найден; мы можем отнести к нему лишь немногие отрывки, и те значительно измененные. Во всяком случае, развитие было и шло постепенно: англосаксонские диалоги Соломона и Сатурна, равно как «*Proverbes de Marcoul et de Salemon*», приписываемые Пьеру Моклеру, графу Бретанскому, еще отличаются довольно строгим стилем; отзывы ранних современников также позволяют заключить о первоначально серьезном характере Морольфовой мудрости. Но уже со второй половины XII столетия, если не ранее, можно наблюдать изменение типа: в разговоры Морольфа с Соломоном начинает вторгаться значительная доля комического, иногда площадного элемента, и сам он выходит из роли таинственного совопросника и становится лицом потешным, носителем народного юмора и народной шутки. На всякое глубокомысленное изречение Соломона он отвечает половицей или притчей, которая большею частью не ладится

с вопросом, а только переводит его на более низменную почву житейских отношений, где тот же вопрос предрешила практика, так что оказывается смешным поднимать его серьезно. В отпор отвлеченному тону соломоновского нравоучения, он крепко держится правил самого будничного опыта: он реалист и даже отчасти циник, он присяжный хулитель женщин, которых относит поголовно под рубрику «злых жен». Его разговоры в этой области собирают все грязное и оскорбительное, что только породила фантазия средневекового книжника: его речи — настоящий диалог *de Meretricibus*\*, тогда как Соломон выставлен неумелым защитником женщин и обвиняется в излишней доверчивости к ним. Развитие сатирического направления, обнаруживающееся в европейских литературах на исходе средних веков, породило целые ряды выражающих его типов, вроде Эйленшпигеля, *Pfaffe Amis*<sup>240</sup> и т. п.; оно, несомненно, участвовало и в этом перерождении Морольфа. Можно предположить совместное влияние особой среды, послужившей первоначальному распространению той апокрифической легенды, из которой выработались позднее народные повести. Катары отличались особенною ненавистью к браку и к женщинам; это объясняется самыми принципами их учения, почему мы нашли возможным допустить, что некоторые черты в «Словах о злых женах» относятся к их почину.

Как бы то ни было, такое коренное изменение типа не могло не отразиться, в частности, и на изменении самой легенды. В Морольфе так долго приучились видеть забавного собеседника Соломона, что не могли более представлять его ему враждебным. И вот теперь он не только не увозит Соломоновой жены, но даже помогает царю возвратить ее. Что в начале отношения были обратные, тому свидетельством имя отца короля *Pharo*, похищающего, по рассказу немецкой поэмы, супругу

---

\* «О распутстве» (лат.).

Соломона: он зовется *Memerolt*, легкое изменение имени Морольта (как *Mars* — *Mamers*<sup>241</sup>); он-то вначале и был похитителем. В этой новой связи была понята и та древняя черта, по которой Китоврас был братом Соломона и вместе враждебным ему. Русская повесть так и сохранила эту архаистическую подробность, не объясняя ее. В немецкой поэме Морольф также брат Соломона; но он уже более не враг ему; изменение типа совершилось, и таинственные узы родства, соединявшие в древней легенде двух противников, представляются теперь со стороны Морольфа вполне естественным побуждением — помочь брату своему Соломону. Образ Морольфа смягчился, но его коренная демоническая натура продолжает сказываться в его хитростях, в его догадке и легкости, с какой он по произволу принимает тот или другой образ.

Такова фигура и легенда Морольфа в немецкой поэме. В истории метаморфоз, которым подвергались та и другая, поэма эта является на крайней степени искажения; а между тем она же послужит нам для восстановления первобытной цельности сказания, потому что она одна сохранила связь эпизодов, которые в других редакциях разбросаны по частям: 1) эпизод о поимке (или приводе) Морольфа-Китовраса и о его прениях с Соломоном; 2) эпизод об увозе Соломоновой жены.

Я уже сказал, что мы не знаем содержания отреченного «*Contradictio Solomonis*», которое папа Геласий внес в древнейший из известных нам западных *indices librorum prohibitorum*\*. Эта недостача тем ощутительнее, что запрещение индекса касалось, вероятно, апокрифа популярного, стало быть, такого, который должен был необходимо влиять на характер позднейшей западной легенды о Соломоне. В настоящее время состав апокрифа не может быть даже приблизительно восстановлен из раздробленных

\* Списки запрещенных книг (лат.).



форм народной соломоновской повести, развившейся, по мнению фон дер Хагена, Гримма, Кембла и др., из этого гиератического первообраза. Англо-саксонские отрывки, напечатанные Кемблом с именем Соломона и Сатурна, сохранили лишь незначительную часть содержания в древнейшем доступном нам виде, что делает их особенно ценными в наших глазах. Они содержат лишь мудрые разговоры Соломона с его собеседником, который назван Сатурном. И впоследствии, когда за этим собеседником упрочится имя Морольфа, мы увидим то же явление: диалоги Соломона и Морольфа будут часто отделяться из общей связи легенды и ходить особой книгой, как любимое народное чтение.

Англо-саксонский диалог дошел до нас в двух различных пересказах. Первый из них написан аллитерованными стихами и представляет значительные пробелы. После 34-го стиха помещена прозаическая вставка того же диалогического содержания; затем один лист выпал, а вместе с ним утрачено и окончание вставки и первые стихи, непосредственно продолжавшие прерванный стихотворный рассказ. Ими кончается первая половина поэмы; начало второй обозначено в рукописи уставной строкой; она также полна пробелов в середине и конце. Второй пересказ прозаический. Собеседниками везде являются Соломон и Сатурн: они пытаются друг друга в мудрости, причем Соломон остается победителем. Сатурн назван в одном месте князем халдеев<sup>242</sup>; ему знакомы все страны Востока, он и сам оттуда приходит. Содержание вещей разговоров в первой половине поэмы составляет таинственное могущество *Pater Noster*\*. Это какое-то двуличное порождение наивной фантазии, не различающей между лицом и олицетворением: *Pater Noster*, увитый вайями, представляется символическим образом Господней Молитвы, полным плоти

---

\* «Отче наш» (лат.).

и крови; она сильна против нечистого; каждая буква ее — оружие против древнего змия: воин с длинным шестом (*gyrde lange*), с золотым острием (*gyldene gade*), поражает его со страшною силою и терзает его, колет в язык и сокрушает ланиты. В этом стиле толкуются далее буквы Господней молитвы; общая точка зрения везде одна и та же: могущество святых слов против демона. Но почти тотчас же этот аллегорический прием забыт или он незаметно переходит в другой, отвечая поэтической неясности средневекового сознания. *Pater Noster* — это «Отче наш» в личном значении слова, это сам Господь. Сатурн спрашивает у Соломона, сколько личин принимают дьявол и *Pater Noster*, Господь, когда борются друг с другом? Соломон говорит, что тридцать: в первый раз дьявол будет в образе ребенка, Господь в образе Святого Духа; в третий раз дьявол будет драконом, «Господь копьем, что зовется *Brachia Dei*\*; в-пятых, дьявол будет тьмою, *Pater Noster* светом» и т. д. Еще безоколичнее следующие затем вопросы Сатурна: какая голова у *Pater Noster*? Чему уподобляется его благое сердце, каковы его чудные ризы? Ответ на это неполон, за недостаточностью рукописи, и мы непосредственно переходим к заключению поэмы: Так мудрый сын Давида переял князя халдеев; но и он, прибывший издалека, остался удовлетворенным, никогда так не смеялось его сердце.

Труднее передать сущность разговоров второй половины поэмы. Дефекты рукописи перемешали последовательность диалога; иные ответы вовсе не являются ответами или отвечают косвенно, вопросом на вопрос: любимая форма препирательства между Соломоном и Морольфом позднейшей поэмы. Разговор касается чудес средневековой космогонии, но и более отвлеченных учений нравственности. «Скажи мне, на какую землю никогда не ступала нога человека?

---

\* «Десница Божия» (лат.).

Какое это диво, перед которым не устоят ни звезда, ни камень, ни дикий зверь и ничто на земле?» Ответ: время (*ylldo*). «Что сильнее: судьба или свободная воля человека (*Vyrd þe vating*)?» Между прочим, Соломон рассказывает Сатурну об одной птице в земле филистимлян, которую они стерегут за высокой золотой стеною. У нее четыре человеческие головы, тело кита (*hvalan hives*), ноги и крылья грифа. Она громко стонет, выбиваясь из тяжких оков, и долгими должны «казаться 3000 лет, остающаяся до судного дня. Никто из смертных не знал ее, пока не открыл ее я, Соломон, и велел приковать над пространной водою; а потом князь филистимлян, гордый сын Мелота (*se raodiga Melotes beam*), приказал наложить на нее цепи. Люди зовут эту птицу *Vasa Mortis*\*».

Прозаический диалог Соломона и Сатурна приближается всего более к характеру древнерусских памятников, вроде «Беседы трех святителей», Глубинной книги и т.д. Область знания и гадания, из которой заимствованы вопросы, та же самая: «Скажи мне, где восседал Господь, когда творил небо и землю? Говорю тебе: Он сидел на крыльях ветряных. Скажи мне, какое первое слово вышло из уст Господних? Говорю тебе: Да будет свет, и бысть свет». Немудрено при единстве источников, из которых черпали подобные апокрифические статьи, встретить там и здесь одни и те же ответы. На вопрос, из какого вещества создан был Адам, Соломон объясняет, что из восьми фунтов: из фунта земли сотворена его плоть, из фунта огня кровь-руда красная и горячая, из фунта ветра его дыхание; от облака — непостоянство его помысла, от благодати его разум, от цветов разнообразие его глаз; седьмой фунт росы — оттуда у него пот; восьмой соли — отчего у него соленые слезы. Какая трава всем травам мати? Лилия, потому что она означает Христа. Ка-

\* Сосуд смертный (лат.).

кая птица всем птицам мати? Голубь, потому что он означает Духа Святого. Какая река всем рекам мати? Иордан, потому что в нем крестился Христос.

Мы сообщили содержание англо-саксонских отрывков и можем позволить себя несколько выводов. Как видно, содержание разговоров довольно шатко и не может быть приведено к каким-либо общим чертам. Это понятно: растяжимость диалогической формы, столь любимой старыми грамотеями, открывала доступ самому разнообразному материалу знания и верования. Он легко размещался в установленных рамках и незаметно изменял самый смысл статьи. Таким образом, один и тот же диалог мог безгранично дифференцироваться, оставаясь при тех же именах, и, наоборот, тот же диалог переходил на новые лица — доказательством чему однообразие подобного рода произведений, дошедших до нас то с именами Сидраха (*Sydrach*) и Бокка (*Boccus*), то Адриана и Секунда или Эпиктета (Эпикта, Рифея), «*De maundes Joyous*»<sup>\*</sup> и т. п. Их общего источника следует искать в каком-нибудь апокрифе, вроде Соломоновской «*Contradictio*», который они только перефразировали. Насколько в истории этого диалогического рода отразилось влияние так называемых мифических разговоров богов, например «Речей Вафтруднира» («*Waftrudnis-Mal*»), «Речей Гримнира» («*Grimnis-Mal*»)<sup>243</sup> и т. п., — этот вопрос придется оставить открытым, пока не выяснена достаточно хронология Эдды и состав самих памятников, где народно-мифические мотивы, может быть, только прилажены к форме, заимствованной из области литературы. Дальнейшие поводы к дифференцированию являлись с водворением какой-нибудь литературной моды, с новым пониманием литературного типа: когда, например, Морольф стал лицом комическим, его разговоры приняли соответствующий характер; если

<sup>\*</sup> «Веселые вопросы» (старофранц.).

бы судить только по его беседам с царем Соломоном (хоть бы в немецкой поэме), мы никогда бы не признали его тождества с Сатурном англо-саксонского текста, говорящим такие серьезные речи, как, наоборот, не можем поручиться, чтоб эти речи точно сохранили смысл беседы в первоначальном соломоновском апокрифе. Вообще, при той легкости, с какой изменялось диалогическое содержание, оно ни в каком случае не может быть признано достаточным критерием древности. Устойчивее самый принцип диалога, неизменно повторяющийся на всех ступенях соломоновской повести, от Китовраса и Морольфа до Сатурна. Это позволяет заключить, что и в той отреченной книге, древнейшие отрывки которой сохранились в англосаксонском пересказе, диалог также составлял существенную часть; Соломон беседовал с каким-то чудесным лицом, исполненным вещей мудрости, и стиль разговоров был серьезный. К этим, к сожалению, слишком общим очертаниям, англосаксонские тексты не прибавляют почти ни одной подробности, которая могла бы дать понятие о дальнейшем составе саги. В одном месте Соломон называет Сатурна братом (*brodor*), хотя он из неприязненного, языческого племени. Это напоминает знакомые нам отношения Соломона к Морольфу-Китоврасу. В одной англо-саксонской легенде, где пустынный Фиваиды беседует с дьяволом<sup>244</sup>, Кембл нашел указания на красоту и премудрость Соломона и на какие-то отношения его к Сатурновой дочери. Но откуда явилось самое имя Сатурна? Всего естественнее предположить, что апокрифический рассказ прошел через руки досужего монаха, который хотел похвастать знакомством с классической мифологией и именем Сатурна заменил какое-нибудь другое, соответствовавшее ему по его понятиям. В одной рукописной латинской легенде о Гоге и Магоге, напоминающей известный у нас рассказ Мефодия Патарского<sup>245</sup>, встречается такая фраза: «*Appelarerunt linguâ suâ Morcholon, id est stellam*

*Deorum, quod derivato nomine Salurnum appellant*». Сатурн представлялся темным, жестоким существом, враждебным новым богам; его легко было поставить в те же отношения, в каких находится Соломон к своему демоническому противнику. О Сатурне рассказывалось, наконец, что он пожирал своих детей, как в Талмуде говорилось об Асмодее, что он проглотил Соломона. Если это была одна из причин отождествления, можно бы заключить, что апокриф, от которого остались англосаксонские отрывки, знал соломоновскую легенду в редакции, близко подходившей к талмудической. Кембл думает иначе объяснить себе появление Сатурна. Признавая в общих чертах восточное происхождение соломоновского диалога, он дает особое значение туземному, преимущественно германскому, элементу, под влиянием которого восточные мотивы переработались и стали достоянием европейской поэзии. В характере Морольфа это влияние среды сказалось всего сильнее: как позже он является типом народного шута, скомороха, так в первоначальном, серьезном рассказе апокрифической статьи это народное представление уже совершилось, и противником Соломона мог явиться один из богов германского Олимпа. Имя Сатурна не что иное, как *interpretatio romana*\*: известен из Тацита<sup>246</sup> обычай римлян — переводить имена немецких и кельтских божеств своими, классическими: так, Вуотан стал у них Меркурием, Фригга — Венерой и т. п. Если Григорий Турский говорит о Хлодвиге, что он поклоняется Сатурну, Юпитеру, Марсу и Меркурию, то под Сатурном, очевидно, разумелось какое-нибудь национальное божество. Еще в XV веке его чествовали в округе Гарца, и простой народ звал его *Hriudo*, *Chrôdo*, которого Гримм отождествляет с *Kizh*, иначе Ситивратом западных славян<sup>247</sup>, и т. п.

\* Римское истолкование (лат.).

Какую бы цену мы ни придавали этим сближениям, ясно одно, что имя Сатурна здесь подставное, и в этом смысле для нас особенно важно то обстоятельство, что уже в англо-саксонском диалоге оно знаменательно сближается с именем Маркульфа. Сатурн говорит о себе, как о посетившем многие страны Востока, Индию, Персию и Палестину, «богатые палаты мидян и землю Маркульфа». Что под этим понимается, не совсем ясно; но уже в X—XI вв. сан-гальский монах Ноткер помещает в числе книг, принимаемых еретиками, и соломоновский апокриф, где противником Соломона является Маркульф. И здесь мы принуждены ограничиться драгоценным для нас указанием Ноткера, потому что самого апокрифа в таком составе мы не знаем. Орывки соломоновской саги, чаще встречающиеся с этих пор в богословской и легендарной литературе Запада, не упоминают Морольфа и касаются не известного состязания в мудрости, а других эпизодов нашего цикла. Так, в стихотворной обработке библейских историй есть эпизод, восходящий, может быть, еще к XI веку, в котором рассказано о построении Соломонова храма. Неизвестный автор ссылается на книгу какого-то Иеронима «*Archely*» («*Archaeologia*»? — A.B.): ее еще знают греки.

В Иерусалиме завелся змей и выпивал все колодцы и цистерны в городе. Жители были в сильной нужде. Тогда Соломон велел наполнить одну цистерну вином и медом; змей напился по обыкновению и, охмелев, заснул. Будучи связан, он просит Соломона отпустить его на свободу; за это он укажет ему средство, при помощи которого можно будет скорее кончить начатую постройку храма: в Ливанских горах водится зверь; вели его поймать и принести к себе его жилы; из них я научу тебя сделать такой шнурок (*cine snur*), что им легко будет резать мрамор. Соломон велит снять оковы с пленника, который сам идет охотиться на зверя и через три

дня находит его. Из его жил он устраивает обещанное средство; таким образом, храм мог быть совершен без употребления железных орудий. Следует затем описание постройки, рассказ о посещении царицы Савской и как шестьдесят избранных витязей охраняют по ночам Соломонову ложницу.

В знакомых нам легендах Талмуда и Палеи это, как известно, мотивируется страхом, которого натерпелся Соломон от своего супротивника. Знакома ли была автору немецкого сказания легенда о мести Асмодея-Китовраса — мы не знаем; но эпизод поимки и искания шамира он воспроизвел, хотя и не в тех же чертах. Так, шамир обратился у него в жилы какого-то диковинного животного, Китоврас изображен драконом.

Последнее, может быть, очень древняя черта, если сопоставить наше сближение Морольфа с Мага, змеем иранского эпоса\*. Палея знает Китовраса кентавром; но, может быть, и единорогом, если вспомнить приведенное толкование Талмуда на книгу Числ (23:22): сила у него, как сила единорога. Интересно, что в «Беседе трех святителей» инорог встречается в легенде о змее, заложившем источники: «а звѣрь звѣремъ мать — единорогъ: коля на земли была засуха и въ тѣ поры дождя на землю не было, тогда въ рѣкахъ и озерахъ воды не было, толко во единомъ озерѣ вода была и лежалъ великой змій и не давалъ людямъ воды пить, и никакому потечучему звѣрю, ни птицѣ полетучей. А воли побѣжить единорогъ воды пить, и змій люты слышитъ и побѣжить отъ звѣря того за три дни; и въ ту пору запасаютца водою люди». В той же роли является единорог (индрик, индра и т. п.) и в стихах о Глубинной книге:

---

\* Сл., между прочим, показание одного итальянского патарена, что еретики признавали творцом земли и властителем мира дракона, т. е. дьявола.



Походит он по подземелью,  
прочищает ручьи и проточины,

тогда как первоначально Китоврас-единорог, может быть, сам залегал *ручьи*, подобно дракону в немецкой саге о Соломоне. Если вспомнить, что и в апокрифическом житии Федора Тирона, давшем содержание духовному стиху того же имени, встречается легенда о змее, удерживавшем воду, легко представить себе, что змеи Горынич, с которыми боются витязи наших былин, не только мифологического, но и отреченного происхождения\*.

---

\* В Палее находится изображение Китовраса инорогом. Оно начертано вдоль страницы, и внизу текст продолжается таким образом: «И приведоша в дом царев; первом же дни не ведоша его к. Соломону. И рече Китоврас: чему мя не зовет царь?» и т. д. А.Б. Викторов и Э.П. Барсов сообщают мне, что изображение это — не более как водяной знак, выведенный на свет красным карандашом, может быть, прежним владельцем рукописи. Я не могу видеть простой случайности в том, что рисунок выведен именно в этом месте, в рассказе о Китоврасе-Асмодее, которого Талмуд сравнивает с инорогом. — Я предполагаю, впрочем, что на образ инорога в Глубинном стихе повлиял средневековой «Физиолог», где инорог являлся символом Спасителя. Оттого и в стихе «Он и Богу молит за святу гору, / А хвалу произносит самому Христу». Точно так же рассказ «Физиолога» о вражде крокодила с энудром, или гидром, отразился, быть может, и на легенде «Беседы трех святителей» (вражда инорога со змеем), и на изменении имени в духовном стихе: единорог — «инорог, инрог», со вставным благозвучным «д» — «ин-д-рик, ин-д-ра». Сл. следующий отрывок из «Физиолога»: «О инорозе. Инорог мало животно есть подобен козляти, кроток же зело,

Вообще, многочисленные отрывки соломоновской саги, встречающиеся в средневековой литературе и в современном народном предании, должны бы приучить к большей осторожности исследователей, увлекающихся модной мифологической экзегезой. Эти отрывки сохранились иногда с именем Соломона; но в других случаях не только это имя забыто, но и отсутствуют какие бы то ни было указания на библейский источник легенды. Обращаясь к такому материалу, который, может быть, не что иное, как продукт целого ряда пересказов и искажений, мифолог должен предварительно разрешить себе вопрос: имеет ли он в данном случае дело с фактом самобытного народного мирозерцания, и не обманывает ли его одна форма и то обстоятельство, что предание живет в народе и записано из его уст, тогда как содержание могло пойти из какого-нибудь литературного источника, будь это апокрифическая легенда или один из тех фантастических сборников, в которых средние века сохранили отрывки классической науки. Только выяснив себе этот вопрос, исследователь может быть спокоен, что толкование его не пойдет по ложной дорожке. Еще теперь в романском Тироле рассказывают о сальванеле<sup>248</sup> (*Salvanel*), краснокожем человеке, который живет среди лесов в пещерах, где у него стада тучных овец с богатой шерстью. Ночью он ходит на поиски и выпивает молоко у пастухов. Одному из них удалось поймать его, налив вина в молочные горшки. После неудачных попыток к побегу, сальванель начинает расспрашивать пастуха, какая это была жидкость, погрузившая его в столь сладкий сон. Пастух схитрил

---

и не может приблизиться к нему ловец, зане силен есть; един же рог имать посреде главы... Егда же спит коркодил, то присно суть ему уста отверста. Енудр же, образ имый песий, помажет и калом и, яко осышет о нем кал, вползет в уста коркодиловы и изъест ему внутреняя».

в ответе, будто это сок растения из рода терновников. «Так я молю Бога,— сказал сальванель,— чтобы оно везде принималось и пускало корни, куда только достягает земля». Так и сделалось; если бы не солгал пастух, виноград рос бы теперь на таких вершинах, на каких растут приземистые терновые кусты. На вопрос пастуха, разве ему недостаточно собственного молока, что он промышляет чужим, сальванель отвечал, что свое ему необходимо для делания сыра, и вслед за тем научает хозяина делать сыр, масло и так называемую *roina*, или *pita*. Когда хозяин из благодарности отпускает его на волю, сальванель кричит ему издали: «Напрасно ты меня освободил, а то я бы научил тебя, как делать воск из сыворотки». Предание о сальванеле напоминает знакомый нам рассказ о поимке Асмодея-Китовраса и дракона в немецком стихотворении. Может быть, в нем следует признать народную переделку апокрифа; но, с другой стороны, уже древние знали о такой же поимке Силена Мидасом, Пика и Фавна Нумой<sup>249</sup>; возможно, предположение, что мы имеем дело с образчиком очень распространенного народного поверья, мифический смысл которого пытался истолковать Кун. Точно так же предание о птице, хранящей чудесное разрешающее средство, которым она пользуется, чтобы освободить своих птенцов, известно было уже Элиану и Плинию<sup>250</sup>: они рассказывают об *ετοψ*, *δρυοχολαπτη* и *ρῑς*, а Конрад фон Мегенберг (Megenberg) о *Bömheckel*, немецкое поверье о *Schwarzspecht*, *Grünspecht*, чехи о сойке, хранящей камышек (*sojci kaminek*), при помощи коего можно находить скрытые в земле клады. Кто найдет гнездо сойки с яйцами или птенцами, тому следует молча обвязать это гнездо новым белым платком, так чтобы оба узла приходились против отверстия. Сойка, прилетевши, выпустит изо рта свой камень, чтоб развязать узлы. Прежде чем заключать к мифологическому содержанию этого поверья, будто камень, приносимый птицею и тождественный по

значению с разрыв-травой<sup>251</sup> — громовой камень и т. п., необходимо спросить себя: не зашел ли этот рассказ к христианским народам, по крайней мере в некоторых случаях, из соломовского апокрифа, из эпизода о Нагартуре и кокоте Палеи? Именно этот эпизод принадлежит к самым распространенным в средние века: мы встречаем его у Vincentius Bellovacensis, у Гервасия из Тильбюри и Альберта Великого, в *Historia Scholastica* Коместора<sup>252</sup>, откуда он перешел в немецкие исторические (толковые) Библии и проповеди, наконец, в романе о Рейнфриде Брауншвейгском, которому царица амазонок в благодарность за освобождение дает разрыв-траву: посредством ее он должен выстроить себе корабль и сделать платье, не употребляя железных орудий. В таком случае магнитная гора, на которую отправляется герой, не будет иметь над ним силы. Эту разрыв-траву добыл царь Соломон из гнезда старого страуса (*eines alten struzzes*), замазав его стеклом. Такова редакция этой легенды и во всех выше приведенных памятниках: она везде рассказана о Соломоне и птица названа страусом потому, может быть, что в позднейшем еврейском толковании, которым пользовались христианские писатели, она отождествлялась с Нагатурой. Только искомое средство не разрыв-травы и не жилы какого-то животного, как в легенде у Димера, а ближе к Талмуду и Палее — червяк *thamir*, *tbamur*, *samyr*, *tannir*, *tanni*, крови которого приписывается разрушающее свойство. В английских *Gesta Romanorum* он называется *thlimare*, и весь рассказ перенесен с Соломона на царя Диоклетиана. Предположите еще одно дальнейшее искажение в том же роде, где бы выпало всякое указание на какое бы то ни было историческое лицо, и первоначальная библейская легенда примет тот безличный характер, отрешенный от времени и места, в котором его легко было принять за местное народное поверье, за осколок индоевропейского мифа о снесении птицей небесного огня.

Я собрал по крохам все, что можно было извлечь из известных мне средневековых памятников для восстановления утраченного состава соломоновского апокрифа. Между тем с XII в. он уже вступает в новую фазу своего развития и из отреченной книги, выражавшей учение известного толка, переходит в народную, служащую объективным целям поэтического развлечения. На это как будто намекает уже Ноткер: говоря о множестве неканонических басен, ходивших в его время, он прибавляет, что таковые есть и между еретиками, и в народе, и в пример приводит Морольфа. С XII в. свидетельства о таком переходе становятся чаще. Вильгельм Тирский, рассказав по Иосифу Флавию об Абдимае, сыне Абдэмона, который при царе тирском Хираме разрешал мудрые загадки Соломона, видит в этой легенде источник современных ему народных повестей о Морольфе. Так можно выражаться лишь о сказании, значительно обнародованном (*dicatur*), не о серьезном апокрифе. К такому же заключению приводят следующие стихи трубадура Рамбаута д'Ауренга<sup>253</sup>:

Cil que m'a vout trist alegre  
 Sab mais, qui vol sos dits segre,  
 Que Salamos ni Marcols  
 De faig rics ab ditz entendre;  
 E cai leu d'aut en la pols  
 Qui s pliu en aitals bretols.

Кембл присоединяет к этому еще два показания из XII в.: отрывок одной французской поэмы против распущенности духовенства и сатирические стихи Серлона к аббату Роберту, написавшему стихотворный комментарий к легенде о Соломоне и Морольфе. Я заключаю из этого, что последняя уже перешла в область народных пересказов и свободных поэтических обработок, в которых главная доля внимания

отдана была состязанию в мудрости, и Морольф уже являлся с типом пересмешника, который останется потом за ним навсегда. Я не иначе понимаю слова Рамбаута, как именно в этом смысле: последние два стиха напоминают мне вопрос Соломона в немецкой поэме о Морольфе:

Wer da stet, der hude sich woll,  
Das er nit falle czu dall.

Во всяком случае, я готов приписать увлечению Кембла и его желанию отыскать следы серьезных, то есть древнейших, редакций Морольфа, когда в словах трубадура он находит указание именно на такую редакцию, сходную с англо-саксонской.

В начале XIII в. комический тип Морольфа уже определился, если судить по отзыву автора «Фриданка».

Автором «Фриданка» признали недавно Вольфгера фон Эленбредтскирхена, патриарха или примаса Аквилени, известного в латинских стихотворениях голиардов под именами *primas, vates vatum, archipoeta*, значение которых так долго было облечено тайной. Интересно, что небольшая латинская пьеса «*De certamine Solomonis et Marcolfi*»\* приписывалась Вальтеру Мапу<sup>254</sup>, имя которого принадлежит к наиболее известным в сатирической литературе голиардов.

Я полагаю, что все эти antecedentes достаточно приготовили нас к предположению, что уже в конце XII и начале XIII в. могла существовать, если не с теми же чертами простонародной распушенности, немецкая поэма о Соломоне и Морольфе, к разбору которой мы переходим. Правда, она дошла до нас в рукописях значительно поздних, XV в., но уже роль, в какой выступают в ней храмовники, заставляет отнести составление поэмы к эпохе, предшествовавшей

\* «О сражении Соломона с Маркольфом» (лат.).

падению ордена, то есть по крайней мере к началу XIV в. Другие соображения языка и стиля отодвигают ее еще далее по времени — раньше 80-х гг. XII столетия. В рукописи (1478 г.), которой пользовался при своем издании фон дер Хаген, помещены друг за другом две поэмы с именен Морольфа, которые принято называть «первым» и «вторым Морольфом». Их взаимное отношение, как оно мне представляется, будет указано позднее. Я начну с анализа «второго Морольфа».

Поэма рекомендует себя с самого начала переводом с латинской книги. Это очень вероятно; но нельзя допустить, чтобы одна какая-нибудь из известных нам латинских обработок того же сюжета, являющихся в печати с 1483 г. под названием «*Dialogus*», «*Collationes*»\* и т. п., могла быть оригиналом немецкой поэмы. Гораздо вероятнее предположить вместе с Кемблом, что латинские редакции уже пользовались немецким сказанием в форме прозаической народной книги, в какой оно является в печатных изданиях XV в., и что, наоборот, нам неизвестен латинский оригинал немецкой повести, если он где-нибудь существовал помимо фантазии пересказчика.

Для удобства исследования я разделю «второго Морольфа» на две половины, на которые, по моему мнению, естественно распадается поэма: 1) пришествие Морольфа к Соломону и взаимное испытание мудрости; 2) увоз Соломоновой жены.

1-й эпизод: прибытие Морольфа к Соломону и взаимное испытание мудрости.

Однажды, когда Соломон восседал во всем величии, к нему приходят два в высшей степени странные существа: это Морольф и его жена. Поэма особенно долго останавливается на изображении чудовищного вида пришельцев,

---

\* *Диалог, Беседы (лат.).*

только эта чудовищность должна служить комическим целям: голова у Морольфа, что горшок, волосы — щетина и т. п. Он становится лицом к лицу с Соломоном; они спрашивают друг друга о роде-племени, после чего Соломон предлагает Морольфу померяться с ним в мудрости и сулит ему богатства в случае, если б он его одолел.

Следует затем самое прение, то есть та часть поэмы, которая всего легче обновлялась вставками, принятием новых элементов, почему невозможно восстановить древнее содержание диалога. Обыкновенно Соломон предлагает какую-нибудь общую истину, вроде той, например, что мягкая речь ломит гневное слово.

Ответы Морольфа с умыслом низводят эту истину с ее отвлеченного пьедестала, он тотчас же подыскивает к ней пример, в котором она оказывается банальной.

Иной раз нравоучительному тезису Соломона он противопоставляет такое же общее место, которое, собственно, не предлагает ответа на предыдущее, но всегда держится на почве площадного юмора в контрасте с торжественной важностью соломоновой речи. Когда Соломон говорит о себе, что Господь одарил его мудростью надо всеми живущими людьми, Морольф останавливает его пословицей:

Wer bose nochgeburen hat  
Der lobe sich selber, das ist myn rat.

Твоими устами говорит нечистый, от тебя никогда не услышишь истины, замечает ему Соломон.

Знаменательно место, отведенное в этом разговоре женскому вопросу, как понимали его средние века. Морольф возвращается к нему поминутно, иногда безо всякого повода; любимая тема его ответов заимствована от женской злобы, как ни усовещивает его Соломон, выставляющий напоказ



хорошие стороны женщины. Все дальнейшие отношения Морольфа к Соломону в первой части поэмы проникнуты тем же характером притчи о женской злобе, после чего содержание второй части, где говорится о неверности соломоновой жены, является естественным развитием тех же посылок, к которому мы наперед приготовлены. Я особенно указываю на эту связь, ввиду господствующего мнения, что вторая часть поэмы первоначально существовала отдельно от первой и примкнула к ней лишь впоследствии, чисто внешним образом. Наше исследование назначено доказать несостоятельность этого взгляда, выясняющуюся преимущественно из состава славянской легенды о Соломоне, которую, наоборот, состав немецкой поэмы помог нам восстановить в ее исконной цельности.

Под конец Морольф требует, чтобы Соломон признал его победителем, и тот отпускает его с подарками, несмотря на протест царских советников.

Казалось бы, что тем и должно кончиться прение в мудрости; так, несомненно, было в древних редакциях поэмы; но мотив представлялся сам по себе слишком благодарным, чтоб не соблазнить позднейших пересказчиков — и вот прение еще продолжается в целом ряде потешных эпизодов, которые легко было приурочить к Морольфу с тех пор, как он стал комическим лицом и завзятым противником женщин. Иные из этих эпизодов, может быть, никогда не стояли в связи с Морольфом, и мы не в состоянии указать источника, из которого они непосредственно перешли на него. Оттого сравнения, подобранные нами, назначены лишь навести на открытие подобного источника. Лишь о немногих рассказах можно с достоверностью сказать, что они исстари принадлежали к соломоновской саге.

Немного времени спустя по удалении Морольфа — так продолжает немецкая поэма — Соломон на охоте узнает, что неподалеку живет Морольф и, оставив свиту, переезжает верхом

через порог его хижины\*. По требованию Соломона Морольф толкует ему свои загадочные речи. Соломон переехал порог, так что видать было лошадиную голову да половину человека; да в хижине был еще Морольф — оно и выходит: полтора человека да лошадиная голова. Вторая загадка относилась к бобам: они стояли на огне, одни поднимались в кипятке, другие опускались. Об отце он сказал, что из одного убытка он делает два: у него ржаное поле, вокруг которого люди протоптали дорожку; он заложил ее — тогда они протоптали другую, и вместо одной вышло две. О матери Морольф отозвался, что она пошла сослужить своей куме такую службу, какую та уж никогда ей не сослужит. Это значит, что кума ее умерла, она и пошла закрыть ей очи, а уж кума никогда не сделает с ней того же. Загадка о брате разрешается тем, что он сидит у тына и ищет на себе насекомых; сестра его любезничала весною, а теперь плачется на прежнее веселье, потому что осталась с ребенком. Весь стиль и самое содержание загадок напоминают подробности муромской легенды и сказок, к ней относящихся, преимущественно славянских, некоторые черты которых (загадка о вареных яйцах и бобах) встретились нам в одном из соломоновских судов русской книжной повести. Необходимо также привлечь к сравнению замысловатые ответы, какие дает в последней царевич Соломон посланному за ним боярину Ачкилу; они перешли целиком в русскую сказку о Соломоне.

Расставаясь во второй раз с Морольфом, Соломон наказывает ему принести во дворец горшок молока, который пусть накроет творожной лепешкой. Он так и делает; но по дороге, проголодавшись, съедает лепешку, а горшок залепляет коровьим пометом — потому-де и это лепешка от коровы. Соломон выходит из себя, но тотчас же пользуется случаем,

---

\* Далее Морольф произносит «темную речь», смысл которой становится ясен лишь из последующего толкования.

чтобы снова вступить в состязание с Морольфом. Всю следующую ночь он не хочет ложиться и заставляет Морольфа сидеть с собою: если он заснет, быть ему повешенным. Тот согласен на условие, но в то же мгновение засыпает и начинает храпеть. «Ты спишь, Морольф?» — спрашивает его Соломон. — «Нет, господин, я только размышляю». — «О чем же ты размышляешь?» — «О том, что в хвосте у зайца столько же позвонков, сколько в хребте». — «Если ты этого не докажешь, я велю завтра же казнить тебя». — Еще несколько раз засыпает Морольф, и всякий раз оказывается, что он о чем-нибудь думает: что у сороки одинаковое количество белых и черных перьев, что нет ничего белее дня, что женщинам не следует поручать тайны. Когда Соломон и на этот раз отвечает ему той же угрозой, Морольф обещает доказать свое положение с лихвой: что злая жена может одурачить самого черта. Последняя дума Морольфа о том, что природа сильнее привычки — и это он должен доказать под страхом смерти.

Между тем Соломона одолел сон; и Морольф пользуется этим, чтобы забежать к сестре своей Фузаде (*Fusade*; в лат. тексте *Fudasa*), которой представляется, будто сильно сердит на царя. Готова ли она сохранить тайну, которую он хочет ей поверить? Она клянется и божится. Тогда Морольф рассказывает ей, что Соломон хочет его утопить или повесить, но что он решился предупредить его и убьет непременно, лишь бы встретиться с ним один на один. В доказательство он показывает вид, что прячет за пазуху нож.

На следующий день Соломон сидит на престоле, и испытания Морольфа должны начаться. То, что он говорил о зайце и сороке, проверили на деле, и он оказался правым. В темном покое он поставил сосуд с молоком, на который Соломон наступил впотьмах: на что молоко бело, а в темноте его не видать; день всего белее. Затем Морольф добирается до женщин: его сестра Фузада, говорит он Соломону,

прижила вне брака ребенка и тем его обесчестила, почему он не хочет дать ей части в отцовском наследии. Пусть рассудит их царь. Призвали сестру, когда Морольф повторил перед нею обвинение, она принялась браниться, называя его лжецом и убийцей, который покушается на жизнь царя: пусть его обыщут, у него за пазухой спрятан нож. Ножа, разумеется, не нашли, и Морольф еще раз повторяет Соломону, что женщинам нельзя верить никакой тайны. — Сходный рассказ уже встречался нам отдельно в фавль о Соломоне.

Соломон требует затем от Морольфа, чтобы он доказал ему свое четвертое положение: что природа сильнее привычки, — и Морольф отвечает ему проделкой с ученым котом, с которой мы познакомились в пересказе русской повести, где привлечены к сравнению и отличия немецкой редакции.

Но за Морольфом осталось еще одно доказательство.

И он рассказывает по этому поводу новеллу, вставленную, очевидно, позднее, потому что ее нет в дошедших до нас латинских редакциях повести, стало быть, не было и в тех немецких текстах, которые были их оригиналом. В новелле рассказывается про добродетельных мужа и жену, живших в таком согласии, что черту, несмотря на все его уловки, не удалось их поссорить. Он идет на поклон к злой жене, которая сначала глумится над ним, но потом обещает все устроить — за пару новых башмаков. Жене она уверяет, что муж ей неверен, водится с другими; средство против этого — обрезать у него ножом волосок под горлом, когда он будет спать. То же самое рассказывает она мужу о жене: она любит другого и еще сегодня ночью пристанет к мужу с ножом к горлу, желая извести его. Тот поверил навету и прикидывается спящим: когда жена подошла к нему с ножом, желая достать средство, указанное старухой, ему представляется, что она в самом деле хочет убить его, и он сам забивает ее до смерти. — Новелла напоминает отчасти испытание мужской и

женской мысли в русских легендах о Соломоне и существовала во множестве довольно древних пересказов.

Рассказ, столь непочтительный к женщинам, так разгневал Соломона, что он запретил Морольфу показываться к нему во дворец: иначе он велит затравить его собаками. Морольф все-таки является, захватив с собою зайца, которого выпускает, когда на него самого натравили собак, и собаки утнались за зайцем\*. Дворец убран для празднества, полы устланы коврами, и Соломон предупреждает неожиданного гостя, чтобы он не плевал на ковры, а искал бы для этого ровного места. У Морольфа как нарочно является охота плюнуть; долго он ищет ровного места и не находит другого, кроме плечи одного из придворных. — После этой шутовской выходки, рассказ переходит без всякого мотивирования к известному суду Соломона о двух женщинах и ребенке. Соломон решает его так же, как в Библии, признав настоящей матерью ту из женщин, которая всего более убивалась о дитяти. Морольф недоволен: ведь женщины одним глазом плачут, другим смеются, одно у них на языке, другое в сердце и т. п. Это дает повод Соломону вернуться к старому спору с Морольфом. Он особенно выработан в латинской переделке поэмы. «Такою, какими ты изображаешь всех женщин, была, наверно, та, которая родила тебя», — говорит Соломон Морольфу.

Правду говорят, отвечает Морольф, что у кого на сердце, то и на языке. Ты падок до женщин, оттого и хвалишь их. Но не долго нахвалишься: бьюсь об заклад, тебя еще обманет женщина. Это как будто намек на неверность Соломоновой жены, о которой речь впереди. Соломон не хочет об этом и слышать. Ты лжешь, негодай, говорит он ему и присоединяет угрозу — почему Морольф считает за лучшее

---

\* То же самое передается Саксоном Грамматиком о Торкиле и о Scogin, шуте Генриха VIII («Scogin's Jests», 1626).

укрыться от него до следующего утра. Он прячется в улье; ночью приходят два вора, выбирают улей, что потяжелее, тот самый, где сидел Морольф, и уносят его на жерди. По дороге Морольф дает тумака переднему; тот, думая, что ударил его товарищ, велит ему идти впереди, но и ему Морольф дает тумака, после чего воры, подозревавшие друг друга, вступают в драку. Эта проделка, недостающая в латинских редакциях, рассказывается и об Эйленшпигеле.

Между тем Морольф тихо выкрадывается из улья и идет к той самой жене блуднице, которой Соломон возвратил ребенка. Ей он рассказывает, между прочим, будто царь решил — каждому мужу иметь отныне семь законных жен, и описывает ей в мрачных красках, какие неприятности могут выйти из этого нового положения. Та и без него это поняла и идет по городу оповестить знакомых. К утру пред дворцом собралась толпа в 700 женщин, сломала ворота и, когда Соломон вышел к ней, встречает его площадной бранью. Одна из них, которой поручено говорить от лица всех, припоминает ему все его неправды, царя Давида и Вирсавию; если изменять что-либо в условиях брака, то, скорее, так, чтобы на каждую жену приходилось семь мужей, а не наоборот. Соломон вначале склонен принять все это за шутку; но когда брань возобновилась с удвоенной силой, он раздражается такой инвективой против женщин, что Морольфу только остается благодарить его за столь блистательное подтверждение его собственных слов. — Это комическое послесловие Соломоновского суда, которым воспользовался Ганс Сакс в своем «*Judicium Solomonis*»\*, заимствовано из рассказа Авла Геллия<sup>255</sup>, где главную роль играет мальчик Папирий. С именем Папирия он перешел и в русскую притчу о женской злобе.

\* «Суд Соломона» (лат.).

Проказа Морольфа в последнем деле была слишком ясна, чтобы не восстановить против него Соломона, который велит ему никогда не показываться ему лицом к лицу. Если нельзя так, то можно с другой стороны. Выбрав день, когда выпала пороша и Соломон будет охотиться, Морольф берет в одну руку сито, к другой привязывает медвежью лапу, одну ногу обул в башмак задом наперед и пошел на четвереньках по полям и пригоркам, где должен был проезжать царь, пока не спрятался в печке одной оставленной избы. На другой день охотники добираются по следу до невиданного зверя; след приводит их к печке, откуда высунулся Морольф, но совсем не той стороною, с какой царь запретил ему показываться\*. На этот раз Соломон решается его повесить; но Морольф успевает выпросить у него именем женщин, столь дорогих Соломону, чтоб ему самому позволено было выбрать дерево, которое послужит орудием его казни. И вот он начинает со своими сторожами ходить по лесу, но ни одно дерево ему не нравится; под конец он так уходил приставленных к нему людей, что они отпускают его, взяв с него клятву — никогда более не показываться ко двору. — Такой же выбор дерева для виселицы приписывается Скогину, шуту Генриха VIII<sup>256</sup>.

Так кончается первая половина немецкой поэмы. Легко было заметить в ней неровность состава и признаки последовательного наслоения, на что, впрочем, было уже указано выше. Более древняя ее часть ограничивалась, без сомнения, первым свиданием Морольфа с Соломоном и разговором между ними. В этом виде ее сохранили древнейшие французские пересказы, вроде «*Proverbes de Marcoul et de Salemon*», приписываемых Пьеру Моклеру, графу Бретан-

---

\* Такая же проделка рассказывается о Джордже Бьюкенене (Buchanan) и Иакове I, о Рочестере (Rochester) и Карле II, и о французе Рокеларе (Roquelare). См. Кембл.

скому (начало XII в.), «*Desputasioun entre Salamon ly saage et Marcoulf le foole*», или «*Les dictz de Salomon*»\*, которые сохранились во многих рукописях и послужили текстом английскому переводу. Те и другие не заключают никакого действия и ограничиваются одним диалогом между действующими лицами, который у графа Бретанского еще не покинул почвы серьезного нравовучения, тогда как «*Desputasioun*» уже знает Маркольфа шутком, циником в вопросе о женщинах, — что заставляет нас отнести этот пересказ к более позднему времени, чем предыдущий. Того же стиля латинское стихотворение, приписываемое Вальтеру Мапу «*De certamine Salomonis et Marcolfi*», где на всякий вопрос Соломона Маркольф отвечает притчей о *Thais* = *meretrix*\*\*<sup>257</sup>.

И здесь, как во французских переделках, весь центр тяжести лежит на диалоге. Кембл, по нашему мнению, едва ли не ошибается, предполагая тождественным с этим «*Certamine*» латинскую статью с именами Соломона и *Micoll* (Маркольф), которую дом Бриаль нашел в одной ватиканской рукописи. Ее начало побуждает нас, скорее, сблизить ее с тем причудливым развитием соломоновского диалога, в котором Соломон заменен грамматическим олицетворением *Nemo*, с которым разговаривает Маркольф, отчего происходят комические недоразумения, смотря по тому, принимать ли *Nemo* за название лица, причем отрицание само собою устраняется (*Nemo potens est* — Немо может и т. д.), или за отрицательное местоимение (никто не может). Как ни далеко отводит нас от соломоновской легенды подобная переделка, она лучше всего характеризует древнюю популярность диалога, который следует вместе с тем признать древнейшею частью первой половины поэмы.

---

\* «Спор Солома премудрого с Маркульфом неистовым», или «Изречения Соломоновы» (старофранц.).

\*\* *Распутнице* (лат.).



Мы видели, как обошлись с нею позднейшие пересказчики: они продолжали мудрое прение Соломона с Морольфом и к диалогу присоединили множество разнообразных эпизодов, в которых прежние антагонисты должны были сталкиваться. На такой стадии развития мы находим нашу немецкую поэму и латинские редакции сказания. С такой распространенной латинской редакции мог быть сделан французский перевод Жана Дивери, напечатанный в Париже в 1509 г.; такая же могла лечь в основание итальянской народной книги, обработанной в XVI в. болонским народным певцом Джулио Чезаре дела Гроче, под названием «*Le sottilissime astuzie di Bertoldo*»\* и т.д. Зависимость последней от известного нам латинского текста ясна из простого сличения.

Бертольдо — это Морольф. Нужды нет, что место действия перенесено в Италию, во время лангобардского короля Альбоина (*Alboin*), заступившего Соломона: жена Бертольдо еще зовется по старой памяти *Marcolfa*, как об английском Хендинге, на которого перешла мудрость Соломонова собеседника, рассказывается, что он был его сын. Любопытство приводит его к двору и в самый дворец, где две женщины спорят о зеркале. Он садится непрощенный против короля, внимание которого обращает своими ответами; тот спрашивает его о его роде и племени, предлагает замысловатые вопросы; Бертольдо на все находит остроумное решение. Выходка против короля и его двора, которую он себе позволил, не проходит ему даром. Когда Альбоин велит ему удалиться и Бертольдо отвечает, что его так же невозможно изгнать, как мух, король запрещает ему являться к нему иначе как в их экипаже. Он в самом деле приезжает на следующий день верхом на тощем, полуободранном осле. Тут он слышит решение Альбоина по вопросу о зеркале — совершенно как в Соломоновском суде о двух женах, кото-

рый при этом случае и упоминается. Бертольдо недоволен приговором и раздражается бранью на женщин; Альбоин отвечает их похвалой, но Бертольдо удается привести его к противоположному мнению той же хитростью о семи женах на одного мужа, к которой прибегал Морольф. Альбоин хочет наградить его, но рассерженная на него королева требует его к себе. Бертольдо отделяется шутками, не садится на стул, который ему предлагают, потому что под ним оказался скрытый колодезь; придворные дамы грозят ему розгами, но он спасается от них замечанием, что, кто первая его ударит, всего менее дорожит своею честью. Поручают наказывать его страже: тогда Бертольдо просит ее пощадить по крайней мере главу (*saro* по-итальянски голова и глава — то есть предводитель, идущий впереди), и она действительно пропускает его, и удары сыплются на тех, которые из любопытства пошли за ним посмотреть, как его станут бить. Следует затем комический спор Бертольдо с Фоготти, другим придворным шутком, приревновавшим к его популярности: Бертольдо побеждает его остротами и, среди спора попросив позволения выплюнуть, плюет на своего противника. Это — своеобразная переделка рассказа о Морольфе и лысом. — Между тем женщины, побежденные в предыдущем деле, хотят, по крайней мере, добиться участия в тайном совете; Бертольдо доказывает их неумение держать тайну таким образом: жене первого министра он дает закрытый ящик с тем, чтобы она сохранила его в течение 24 часов, не отворяя; но любопытство взяло верх, ящик открыт, и из него вылетает заключенная там птица\*. Новый гнев королевы на Бертольдо за эту злостную проделку; призванный к ней, он спасается от выпущенных на него собак известной

---

\* Рабле приписывает подобную выходку папе Иоанну XXII.  
Сл. примечание издателей, Burgaud Des Marets et Rathery.

хитростью Морольфа (зайцем), но, убегая, попадает в царицыны покои, где его схватывают, прячут в мешок и оставляют под стражей. Сбиру, приставленному к нему, Бертольдо рассказывает, будто посадили его с целью принудить его жениться на молодой, хорошенькой девушке, до чего у него нет охоты. Сбир охотно меняется с ним местами, а Бертольдо между тем уходит в ночном платье и под покрывалом королевы и прячется в печь. Здесь он найден и, по настоянию королевы, осужден на виселицу, после чего следует знакомая нам сцена — выбора дерева.

Всякий узнает в приключениях Бертольдо те же черты, что и в поэме о Морольфе, насколько мы успели передать ее содержание. Лишь немного переиначено, иное изменилось вместе с изменением исторической обстановки; явились некоторые новые подробности, потому что такой тип, как тип Морольфа, представлял самые удобные условия для народного творчества, а творчество обнаруживалось притягиванием новых эпизодов, лишь бы они продолжали картину в том же стиле. Так к Бертольдо привился комический рассказ о заключении в мешке — до сих пор одна из любимых перипетий итальянского театра и итальянской народной книги. Я разумею «*Istoria di Campriano contadino*»\*, содержанием которой пользовался, быть может, Фоленго в своем макароническом эпосе<sup>258</sup>, хотя те же мотивы встречаются и на Востоке, например в «Сидди-Кюр» и в киргизских сказках, почему может явиться вопрос: были ли они присоединены впервые итальянским пересказчиком Бертольдо из какого-нибудь туземного источника, или он уже нашел их в какой-нибудь разновидности латинской редакции Морольфа, которой пользовался?

История Бертольдо до того понравилась, что ему незамедлили дать потомство: у него явился сын Бертольдино и внук Каказенно; о них рассказывались такие же приключения, как об отце и деде, но они уже были делом личного

вымысла, их авторы, видимо, стараются перещеголять друг друга небывальщиной и грубым цинизмом. Вместе с тем они оставляют почву народного предания и не приносят ни одной черты к истории его генезиса; и мы оставим в стороне продолжения Бертольдо, чтобы обратиться под руководством немецкой поэмы ко второму эпизоду Морольфа.

Второй эпизод: увоз Соломоновой жены.

В древнейшей редакции первого эпизода, ограничивавшегося состязанием Соломона с Морольфом, последний, вероятно, оставался, при царском дворе. В настоящем виде поэмы он избегает виселицы с тем, чтобы никогда не возвращаться ко двору. Между тем его присутствие там вскоре оказывается необходимым. Прекрасной жене Соломона полюбился какой-то языческий царь; она с ним переписывалась и дала ему знать, что охотно бы ушла к нему, да не знает, как это сделать. Устроились так: она представилась больною, а царь прислал ей двух греческих музыкантов, искусных врачевать своею игрою и сведущих в волшебстве. Они дают царице траву (забыдущее зелье): стоит взять ее в рот, и человек будет как мертвый. На следующее утро разнеслась весть, что царица скончалась, а между тем она лежала точно живая, и уста не потеряли своего цвета. Все растерялись, а Соломон поминает «доброе» Морольфа: будь он жив, он бы нашел, что мне присоветовать. Тогда Соломону объявляют, что Морольф не умер, а только прячется от него, и царь посылает слугу его отыскивать; пусть идет всюду и приговаривает: у моего горшка треснуло дно, не может ли кто починить его? Морольф непременно откликнется. И он действительно подает голос: пусть вывернут ему горшок наизнанку, и он отвечает головой, что починит его. Прийдя ко двору и увидев лежавшую царицу, он обнаруживает свое старое недоверие к женщине: «Тут какое-нибудь колдовство, говорит он; велите принести растопленного свинца, я налью ей на руку; коли она жива, то содрогнется». Сделали, но царица

не тронулась. Умерла, заключили все, и царь велит ее похоронить; а Морольф идет и говорит: «Стерегите ее покрепче; бьюсь об заклад, что она еще уйдет у вас». И действительно: на третью ночь музыканты увезли царицу. Правду ты говорил, Морольф, жалуется ему Соломон и сулит ему, чего он ни пожелает, лишь бы помог ему советом. Морольф берется разыскать царицу: переодевается, так что его нельзя было узнать, изменяет даже свой говор и с богатым товаром, где были перчатки и галантерейные вещи, отправляется странствовать. Долго он бродил без успеха, пока не пришел к одному замку, где под липой разложил свою лавочку и принялся торговать. Вместе с другими дамами пришла и Соломонова царица; Морольф тотчас же признал ее, когда она стала выбирать перчатки, при чем обнаружила прожженный знак на руке. На радостях он сбывает товар за полцены и спешит известить обо всем Соломона, который поступает теперь по его указаниям: он должен одеться пилигримом и идти в замок просить милостыни, говоря, что его ограбили на дороге. Вспомним, что и в русской повести он является в этом случае каликой, в каличейском платье — черта переодевания, довольна обычная в легендах Востока, где царь Викрамадитья проникает в образе странствующего нищего в столицу врага. Надо полагать, что она находилась уже в первообразе немецких и славянских сказаний, которые и далее развиваются совершенно согласно друг с другом. Морольф между тем обещает ждать Соломона в лесу с войском, которое должно двинуться как только услышит звук рога. Соломон отправляется, но тотчас же узнан царицей, которая выдает его мужу. «Что бы ты сделал со мной, если бы я попался тебе в руки?» — спрашивает он Соломона. «Я повел бы тебя в высокий лес и велел бы выбрать себе дерево и на нем бы тебя повесил».

Царь решает так поступить и с Соломоном. В лесу Соломон не спешит с выбором и просит, чтобы ему позволили

перед смертью три раза затрубить в рог, потому что он царского рода. Царь разрешает это, но царица хотела бы, чтоб с казнью поспешили, потому что боится хитростей Морольфа. На трубный призыв Соломона поспешает его войско и побивает всех, за исключением царицы: ее везут обратно в иудейскую землю, где Морольф причиняет ей смерть в бане.

Я уже сказал в другом месте, что в древнейшей редакции легенды об увозе Соломоновой жены, сохранившейся только в русской повести о Китоврасе, сам Морольф должен был являться похитителем. Я указал также, что развитие комического типа Морольфа, проявившееся так ярко в первой части немецкой поэмы, должно было отразиться и на его втором эпизоде в том смысле, что Морольф из роли противника перешел к роли помощника Соломона, стал дружественным ему лицом. Он такой же циник и так же не доверяет женщинам, как и в первом эпизоде; если в нем меньше балаганного тона и шутовских выходок, то потому, что самое свойство сюжета не благоприятствовало такому развитию. Его лукавство и хитрые проделки, частое переодевание и т. п. — все это отвечает более тому демоническому типу, с каким он был задуман вначале. С другой стороны, нельзя же было забыть, что в первых сценах поэмы он являлся шутком, пересмешником, отчего оказывалось невозможным назвать его братом Соломона, каким выставляется наш Китоврас, каким был, несомненно, архаистический Морольф. Предположите теперь, что какой-нибудь досужий *spilman*, народный певец, избрал себе темой один только последний эпизод соломоновой легенды: увоз жены. Морольф будет у него таким же сподручником Соломона, как и в разобранной поэме; но он уже не связан своим шутовским прошлым, он не выступает в роли скомороха и потому может быть понят серьезнее: он не только рыцарь (*degen*), ленник Соломона, но и его любезный брат. Археологическая подробность, о которой могло помнить

предание, выступила вперед благодаря уединению одного эпизода из целого состава сказания. Таков характер первого Морольфа, рассказывающего только об увозе соломоновой жены.

Я предполагаю им заняться. Он не только важен для истории нашей легенды на Западе, но и для изучения эпическо-ремесленных приемов, к которым прибегали народные певцы. Уже самое ограничение сюжета предоставляло большую свободу в его обработке и манило к развитию. Оно сказалось богатством описательного элемента в изображении красоты, одежды, походов и битв, хождения в церковь, наконец, в разговорах и в том, что мы называли бы эпическими дублетами. Жена Соломона увезена не один раз, а два раза: во-первых, царем *Pharo*, во-вторых, Принцианом, не считая, что еще в третий раз ее готовится отнять у Соломона король Изольт. Сообразно с этим переодевание Морольфа разнообразится до бесконечности, часто без всякой цели, как будто затем лишь, чтоб доказать изобретательность рассказчика, внесшего в поэму сильный национальный элемент. Мы не только слышим от него о немецких арфах, *deutsche Fechten*, о герцоге Фридрихе; упоминается о Горанте<sup>259</sup> и о *Johannes Segen*, даже в одном эпизоде находим клочок немецкой мифологии: карликов, шапку-невидимку и *Meerminne*, русалку, которая каким-то образом приходится Морольфу сродни. Заключать из этих указаний, что «первый Морольф» немецкого происхождения, как то делает Гримм, мы после всего сказанного нами едва ли вправе.

Другой источник изменений представила народному пересказчику повесть восточного происхождения, распространенные в средневековой Европе в польской редакции сказания о Вальтере Аквитанском (в хронике Богухвала), в саге о короле Хальве, в былинах об Иване Годиновиче и Потыке Ивановиче<sup>260</sup> в рассказах Вальтера Мапа и *Gesta Romanorum* (об императоре Гордиане), в *Gesammtaben-*

*teuer*\*. Рассказывалось о жене (или сестре), которой муж поручил хранение пленника; она в него влюбляется и не только выпускает из неволи, но и бежит вместе с ним и помогает одолеть преследовавшего их мужа. Последнего выручает иногда из беды, как например в русских былинах,— сестра или дочь похитителя, на которой он впоследствии и женится, а жену изменницу убивает.

Согласно с этими новыми данными, вот как изменилась легенда об увозе в редакции «первого Морольфа». Противником Соломона является могучий король *Pharo*, царствующий по ту сторону Средиземного моря, сын Мемерольта, на связь которого с древним Морольтом, Морольфом я указал выше. Действие открывается как в былинах о Василье Окульевиче: Фаро держит совет со своими богатырями, пытается себе жены, которая была бы ему по нраву и была бы достойной царицей его царству. Седой старик указывает на прекрасную Саломею (*Salome, Salomee, Salme*), жену Соломона, о которой говорится в одном месте, что она родом из Индии. Фаро решается достать ее во что бы то ни стало, готов даже на войну, и подвластные ему князья обещают ему помощь, прежде всего король Кпириан, отец Саломеи, которую Соломон взял у него силой\*\*. Посылают сказать Соломону, пусть выбирает: отдать ли добровольно жену или воевать. Следует описание посольства, похода короля Фаро и битвы под стенами Иерусалима, в которой войско Фаро побеждено, а сам он попадает в плен. Соломон спрашивает своих: как ему быть с пленником? Брат его, хитроумный Морольф, советует убить его, но Соломон предпочитает держать его в оковах и даже

\* «Великая авантюра» (нем.).

\*\* Как в былине об Иване Годиновиче, Марья Дмитриевна увезена им насильно, уже будучи просватана «за царя за Кошея за Трипетова».



отдать его на попечение своей жене. Это всего менее нравится Морольфу: «Нехорошо делает, кто подкладывает солому к огню; она легко может загореться. Так будет и тебе с королем Фаро, если ты допустишь свою жену стеречь его». «Чем обидела тебя царица, что ты высказываешь против нее такие подозрения?» — спрашивает Соломон всякий раз, как Морольф позволяет себе подобную выходку; он готов даже с ним поссориться, когда тот пророчит ему смерть от царицы. Между тем Фаро успевает поселить в ней любовь к себе при помощи волшебного кольца, изготовленного племянником его Элиасом. Он убеждает ее выпустить его на свободу; через полгода он придет за ней, выручит ее от немилого ей Соломона и возьмет за себя. Саломея боится хитростей Морольфа, но пленника все же выпускает. Соломон не хочет верить, чтоб она была причиной побега, но Морольф не только утверждает это, но и прибавляет, что Соломону не удержать жены и полгода. Через несколько времени является посланный королем Фаро музыкант (*spilman*) Турсис, который передает царице, когда она шла в церковь, волшебный корешок; едва она положила его под язык, как стала словно мертвая, хотя цвет лица и не изменился. Морольф не смущается горем Соломона и говорит, что дело это не обошлось без чар; он тайно приходит к царице и наливает ей на руку раскаленное золото.

Соломон негодует на него, но Морольф твердит свое: хотя царица и не дрогнула от раскаленного металла, но она ничуть не изменялась, ее смерть притворная. Это так раздражило Соломона, что он велит ему покинуть его двор, уйти с глаз долой. Здесь вставлен, по-моему, не совсем уместно, рассказ из начала «второго Морольфа», о том, как он обошел запрет Соломона, спрятавшись в печь. Царицу похоронили в золотой гробнице; золото напрасно потрачено, замечает он скептически: я бы присоветовал лучше бросить ее в море, — и затем ночью кладет на гробницу тяжеловесный камень.

Между тем царица увезена приезжим музыкантом, и Соломону остается обратиться за помощью к тому же Морольфу. Здесь начинаются его странствования и разнообразные переодевания. На первый раз он убивает старого еврея, снимает его кожу по пояс и, набальзамировав ее, натягивает на себя. Сбоку у него котомка. В таком виде он даже не узнан Соломоном; для путешествия у него приготовлена кожаная засмоленная лодка с двумя стеклянными оконцами.

Первое появление Морольфа при дворе короля Фаро напоминает наших калек, когда из-под скромной одежды паломника вдруг проглянет у них богатырская сила. Но я выбираю из рассказа немецкого певца, останавливающегося с любовью на всех этих подробностях, лишь то, что служит к развитию самой легенды. Саломею Морольф видит впервые, когда она идет к обедне, и просит у ней милостыни. На другой день, когда Фаро уехал охотиться, Морольф приходит к царице и предлагает ей сыграть с ним в шахматы: ему нужно ее красное золото, а он прозакладывает свою голову. Во время игры он замечает, как солнце просвечивает сквозь ее перчатку, и узнает прожженный на руке знак. Затем он надевает перстень, и только, что надел, — как соловей, устроенный в нем с великою хитростью, начал чудно петь; Саломея заслушалась и проиграла партию. Вот бедный паломник и спас свою голову, говорит Морольф и, поднявшись, сам заводит песню. Песня эта Саломее знакома — где только слышал ее Морольф? «Я был музыкантом (spilman) и звали меня Штольцелин; нет страны, где бы я не побывал; а песню ту я слышал в стране, что зовется Индия (откуда была родом Саломея), а потом пел ее в Иерусалиме перед царем Соломоном один герцог, по имени Морольф». «Молчи и не теряй даром слов», — отвечает Саломея: «ты — Морольф». Она узнала его, и ничем не помогут ему его разуверения; он и сам, наконец, открывается, обзывает ее бесстыдной изменницей и только просит у ней одного — чтобы

она обещала ему мир до следующего утра. До того времени его стерегут в особом покое двенадцать человек. Морольф забавляет их рассказами, подпивает забытым питьем и, когда все они заснули, успевает после разных приключений убежать в море на лодке, которую спрятал у берега. Наперед он еще глумится над своими сторожами: остригает им волосы повыше ушей и каждому выбривает кружок на голове, как у капелланов — пусть идут теперь служить обедню. На другой день спохватились Морольфа, и люди, посланные за ним в погоню, поймали его. Двое из них идут возвестить об этом царице, которая награждает их и обещает 30 марок остальным, когда они приведут ей пленника. Этим вестником будет сам Морольф. Его опять отдали под стражу, он отделяется от нее такою же хитростью, как и прежде, также надсмехается над нею и, одевшись в платье одного им убитого, является к Саломее под видом царского слуги: он сам поймал Морольфа в открытом море, связал его и бросил в воду; вы можете быть спокойны на его счет, говорит он. «Так я лягу спать», — говорит Фаро. Морольф prepares ему постель и перед сном подносит забытого зелья царю и царице и двенадцати капелланам, которые там были. Теперь у него руки развязаны, и он может проказить вдоволь: капелланов он сваливает кучей у стенки, приносит туда же царя Фаро, выбрив ему кружок на голове и одев его в капелланово платье, и в таком виде кладет к одному молодому капеллану, а другого, раздетого, укладывает на кровать к царице. От этого выходят довольно комические положения. Морольф в этой сцене — это *Meisterdieb*, вор-знахарь, лицо довольно известное в средневековом эпосе (*Maugis, Basin, Elegast*), о котором любят рассказывать европейские — и восточные сказки.

Только теперь, после всех этих проделок, вовсе не нужных для развития действия и только усложнивших и без того опасное положение героя, Морольф возвращается к Соломону, чтоб

известить его об открытии, которое он, впрочем, давно уже сделал: что жена его находится у царя Фаро. Новое путешествие Морольфа и Соломона с войском, чтоб отбить Саломею, рассказано почти так же, как и во «втором Морольфе», если не считать эпических длиннот и некоторых отличий, на которых стоит остановиться. Морольф с войском по-прежнему остаются в лесу, пока Соломон отправляется вперед к замку, спрятав под одеждой и шляпой нищего броню и шлем, и с клюкой в руках, в которой заключен был добрый меч. Узнанный Саломеей и выданный ею королю Фаро, он возбуждает к себе симпатию царской сестры: она хочет предотвратить грозящую ему беду и, когда это оказывается невозможным, накануне казни берет его к себе на поруки, чтобы освободить его от более тяжкого заключения. Она готова даже способствовать его побегу, хотя сама поручилась за своего пленника головой. Но Соломон отклоняет это предложение: его ангелы, оставленные им в лесу, помогут ему из беды, говорит он. Род казни избран самим Соломоном, и обстоятельства, которыми она сопровождается, легко могут повести нас к предположению, что легенды о Соломоне, ходившие на Руси, пошли одновременно из двух различных источников: если древняя повесть о Китоврасе, похитителе соломоновой жены, привязывается к югу и посредству Византии, то редакции, в которых Китоврас заменен Пором-Pharo, могли быть западного происхождения и, явившись позднее, были приняты тем скорее, что почва уже была подготовлена. Прибыв к месту казни, Соломон просит царицу позволить ему поиграть на рожке.

Морольф между тем разделил свое войско на три отряда: один одел в черные одежды, другой в белые, третий в серые. Когда они двинулись по звуку Соломонова рожка, царица, смотря по направлению к лесу, спрашивает о них Соломона. Увидишь черную толпу — это дьяволы, сторожащие мою душу, отвечает Соломон; увидишь серую,

В них воинов Господних  
Узнаешь, их извергнул ад

Белая — это ангелы. Царевна догадывается, в чем дело, но Соломон обещает побережь ее, взять с собой в Иерусалим и жениться на ней, если б его жена в другой раз оказалась неверной. Пока он велит ей отойти в сторону, а сам отбивается своим мечом-клюкой от набросившихся на него язычников. Тут выручают его воины Морольфа: происходит общая сеча, в заключении которой король Фаро повешен, а Саломея снова успела обойти Соломона, и он щадит ее, не смотря на то что Морольф пророчит от нее новую беду.

Сохранение жизни царице, несомненно, принадлежит вымыслу позднейшего пересказчика и отвечало его словоохотливости. Останься она в живых, она непременно исполнит пророчество Морольфа и еще не раз изменит мужу. Воображению певца это должно было представиться богатой темой, и он воспользовался ею с лихвой: он мог теперь отрешиться от своего первоначального источника и рассказывать, что ему придет в голову, о чем могли говорить другие знакомые ему песни. Еще Соломон не вышел из неприятельских пределов, как на него нападает король Изольт с целью отнять у него жену, — но напрасно. По прибытии в Иерусалим первым делом было окрестить царевну, сестру Фаро, которая последовала за победителями. Саломея в течение семи лет ведет себя пристойно, родит Соломону сына, но под конец убегает с королем Принцианом, который, переодетый пилигримом, передает ей в кубке кольцо, поселяющее в ней любовь к нему. Морольфу снова предстоит отправиться на поиски, он двоится и троеится, являясь то калеккой, то паломником, то музыкантом, даже мясником, наконец, торговцем. Узнав, что Принциан содержит похищенную им царицу в замке на утесистом острове среди моря, куда можно было проникнуть потаенным ходом под водою, Мо-

рольф возвращается за Соломоном, чтобы вместе с ним пуститься в поход. На этот раз он выговаривает себе право, если царица достанется ему в руки, лишить ее жизни, и Соломон соглашается. Морская русалка, *Merminne*, родственница Морольфа, дает ему в помощь шесть карликов, которые разрушают подводный ход, и Саломея взята и отвезена в Иерусалим, после того как рассказчик подробно описал нам плен Принциана и его смерть после вооруженного вмешательства его брата Белиана, кончившегося неудачей. С Саломеей Морольф распоряжается по-своему: отворяет ей жилы в бане, отчего она и умирает, и поэма кончается женитьбой Соломона на сестре короля Фаро, названной в крещении Афрой или Африкой. Со стороны сказителя это был долг эпической справедливости.

Рассказанная нами отдельная обработка легенды об увозе Соломоновой жены доказывает, что она отвечала тому настроению средневековой фантазии, которая любила рассказы о далеких путешествиях, об умыкании красавиц, о рыцарях, отправляющихся на далекие поиски. Таковы саги о короле Ротере, о герцоге Эрнсте, об Освальде, Оренделе и Бриде<sup>261</sup>, дочери царя Давида и др.\*

---

\* Я отношу сюда, между прочим, то обстоятельство, что Брида названа дочерью Давида; появление Оренделя (=Соломона) при дворе Бриды в образе странника; эпизод о рыбе, проглотившей сокровище (ризу Спасителя в «Оренделе»; в сказании об Освальде — кольцо), которое впоследствии в ней найдено; имена Белигана, Принциана, который хочет насильно жениться на Бриде и грозит Оренделю виселицей, напоминают Белиана и Принциана поэмы о Соломоне и Морольфе. Интересно также разночтение *Mirolt* (— *Morolt*?) вместо *Sinolt* или *Meinolt*. — Гримм и Этмюллер, толкуя миф об Эрвандиле, думают встретить его отражение и в поэме об Оренделе — едва ли справедливо. Имена

Все они указывают на Византию, Царьград, Иерусалим; некоторые эпизоды «Оренделя» (XII в.) как будто обличают знакомство с соломоновской легендой, рано примкнувшей к этим сказаниям, и становится понятным, почему она так быстро обставилась всеми аксессуарами немецкой саги, которой была родственна по духу. Она была известна задолго до того времени, когда записаны были дошедшие до нас редакции «первого» и «второго Морольфа», во всяком случае ранее XIII в. и известных нам текстов «Эли де Сен-Жиля». Это приближает нас к поре Вильгельма Тирского, свидетельствующего о переходе соломоновского апокрифа в «*fabulosae popularium narrationes*»\*. В названной *chanson de geste* Роземунда (*Rosemonde*) приходит к Эли де Сен-Жилю известить его о грозящей ей опасности и просит у него защиты. В ответ, показав головою, он замечает, что благоразумие требует не слишком доверяться подобным речам. Я вспоминаю жену Соломона, которая в течение четырех дней представлялась мертвой, чтобы легче отдаться простому рыцарю. Это прямое указание на нашу легенду. Интересны замечания, делаемые по этому поводу автором статьи в «Истории французской литературы». Первая, не дошедшая до нас редакция поэмы об Эли де Сен-Жиле была, вероятно, очень древняя, говорит он: она еще писана ассонансами и содержит указания на множество старых героических саг, сохраненных рукописями XIII в. лишь в позднейшей их форме. Приводятся имена Гавана, Артура и Мордрета, и есть намек на легенду о Соломоновой жене, может быть, никогда не записанную(?!). Наконец, упоминание мирного путешествия к гробу Господню переносит нас по ту сторону XII в. Мы не решаемся последовать за автором в такую далекую старину

---

принадлежат германской саге, но содержание, несомненно, определилось восточной повестью.

\* «Легендарные народные рассказы» (лат.).

и повторим сказанное в другом месте: что в конце XV в. легенда об увозе известна была Ульриху Фюртереру, и даже в форме, данной ей в «первом Морольфе».

На особый рассказ о неверности соломоновой жены намекает французский «Роман о святом Граале»<sup>262</sup> (около 1160—1170 гг.). Он примыкает к легенде о райском древе. Изгнанная из рая Ева удержала в руке его ветку, которую посадила в землю, обещая себе часто приходить к ней, чтобы оплакивать свое непослушание. Ветка разрослась в целый лес белых, как снег, деревьев. Когда, по повелению Божию, Адам познал Еву, дерево, выросшее из райской ветви, стало зеленым; когда Каин убил Авеля, дерево, под которым совершилось преступление, приняло цвет крови. Эти белые, зеленые и красные деревья существовали еще при царе Соломоне. Бог одарил его необычайной мудростью, но он так был ослеплен красотой своей жены, что забыл свои обязанности к Богу. Он хорошо знал, что она изменяет ему и срамит его, но чрезмерная любовь не позволяла ему устеречь ее. Оттого и сказал он в притчах: я обошел весь мир, прошел моря и вселенную и не нашел верной жены (*une prude femme*). Вечером, когда написал он эти слова, божественный голос возвещает ему, что он не должен держать женщин в таком презрении: если женщина нанесла рану, то женщиной она и излечится; и она будет не последней в роде: долгое время спустя появится рыцарь, последний в его роде, который святостью жизни и мужеством превзойдет всех. Соломон рад этой вести и жаль ему, что ему не дожить до того времени. Хотелось бы дать знать тому рыцарю, что его пришествие было предусмотрено, что его ожидали. Но как это сделать? Соломон томится, изыскивая средства. Жена замечает его беспокойство, которое относит к себе, полагая, что муж открыл какую-нибудь ее шашню. Узнав, наконец, в чем дело, она дает Соломону совет: сделать корабль из такого прочного дерева, которое выдержало бы 4000 лет. Его спускают в море, тайны



его познает лишь тот, кому он назначен. Соломон кладет туда меч Давида и его венец; они покоятся на богатом ложе, а царица присоединяет к ним три веретена (*fuseaux*), которые велит сделать из белого, зеленого и красного деревьев. Когда их рубили, они дали от себя кровь, и работники ослепли. «Никто не посмотрит на эти веретена без того, чтоб не вспомнить о земном рае, о рождении и смерти Авеля», — говорит царица, а Соломон, узнав о несчастии, постигшем рабочих, обвиняет в нем жену и оставляет на корабле следующую запись: «О рыцарь, которому суждено быть последним в моем роде, если ты хочешь сохранить мир, добродетель и рассудок, берегись женской хитрости и ничего так не бойся, как женщины».

Когда так популярно было самое сказание, легко представить себе, что отдельные черты его могли отрываться от общего корня и повторяться на стороне, как любимое общее место, забыв всякое отношение к Соломону. Таким общим местом была известная сцена под виселицей, со звуком рожка и ожидающей его засадой. Мы, разумеется, не поручимся, что всюду, где бы ее ни встретили, ее источником была непременно соломоновская легенда; она, во всяком случае, много способствовала распространению этого мотива, и мы находим ее в немецкой поэме о короле Ротере, в русской и немецкой сказке, в английской балладе о Робин Гуде, может быть, в испанском романсе, из которого Саути взял сюжет своего «Дона Рамиро и королевы Альдонсы». Когда настала пора новеллы, все действие было перенесено в историческую пору, под стены Труа, в борьбу партий бургундцев и арманьяков, и повешенным должен быть *«ung compaignon a demy fol, non pas qu'il eust perdue l'entiere cognoissance de raison, mais a la veritè il tenoit plus du costū de dame folie que de raison»*\*. Он

---

\* Полубезумный спутник, не потому что он полностью потерял разум, но потому что безумная госпожа для

спасается известной хитростью. Так изменилась легенда о Соломоне в рассказе «*Cent nouvelles nouvelles*»<sup>\*263</sup>. Теперь, когда мы рассказали до последних изменений судьбы занимающего нас отреченного сказания в европейских литературах, мы можем попытаться ответить в полном составе на вопрос, частности которого уже находили себе разрешение, по мере того, как они являлись в течение нашей работы. Каково было древнейшее содержание западной легенды о Соломоне и Морольфе? Все заставляет думать, что она близко отвечала славянской повести о Соломоне и Китоврасе, в том виде, в каком мы думали ее восстановить, и представляла два эпизода: в первом рассказывалось о насильственной поимке Морольфа Соломоном (сл. немецкую легенду о Соломоне и драконе и у Вильгельма Тирского, сближение Маркольфа с Абдимом), о вещи мудрости первого и о состязании загадками и мудрыми изречениями; во втором говорилось об увозе Соломоновой жены: это представлялось мстью пойманного Морольфа-Китовраса, и сам Морольф являлся похитителем (сл. имя отца Фаро: *Memerolt-Morolt*). Одновременно с этой повестью о мести могла существовать и другая, сходная с редакцией Талмуда и Палеи. Являлось ли в ней имя Морольфа — мы не знаем: во всяком случае, как у южных славян, так и на западе, эта повесть едва ли была популярна, и скоро уступила первенство более любимому рассказу об увозе. В народной памяти эта редакция, которую я назвал бы талмудической, оставила след в сказках о гордом царе.

Предложенные результаты, как и некоторые другие, добытые исследованием, приводят меня в значительное разногласие с прежними исследователями нашего легендарного цикла. Разногласия касаются следующих пунктов: во-первых,

---

него дороже, чем разум (старофранц.).

\* «Сто новых новелл» (франц.).

источников «второго Морольфа», то есть, собственно, начального его эпизода (прение о мудрости) и «первого», с которым, как известно, последний эпизод «второго» тождествен по содержанию; во-вторых, связи того и другого эпизодов, то есть состязания в мудрости с увозом жены; в-третьих, отношений «первого» и «второго Морольфа» в их настоящем виде, сохранным немецкой поэмой.

Фон дер Хаген признает восточное происхождение первого эпизода «второго Морольфа» (состязание в мудрости); из восточного же источника пошел, по его мнению, и «первый Морольф» (увоз жены) и отвечающий ему последний эпизод второго. Но между ними нет первоначальной связи, она установилась лишь позднее: «первый Морольф» давно существовал сам по себе, прежде чем внесено в него имя протагониста; в этом виде он сделался известным пересказчику «второго Морольфа», который им воспользовался, присоединив к рассказу о мудром состязании загадками повесть об увозе соломоновой жены, которую сократил, освободив от лишних эпизодов.

Такое же отношение «первого Морольфа» ко «второму» принимает и Гримм, расходясь с Хагеном лишь в том, что для «первого Морольфа», а стало быть, и для последнего эпизода «второго», он находит источник в очень древних немецких сагах. Имя Морольфа приставилось к ним случайно; случайным также представляется ему соединение эпизодов во «втором Морольфе»: между ними нет первоначальной связи.

Кембл повторяет мнение Гримма: 1-й эпизод «второго Морольфа» восточного происхождения; «первый Морольф» и последний эпизод второго — немецкого. Связи между двумя половинами «второго Морольфа» — нет, или она чисто внешняя. В отличие от Гримма Кембл проводит тот взгляд, что и эпизод о состязании, восточного источника ко-

торого он не отрицает, насыщен в сильной степени германским элементом: он открывает его в богатстве народных пословиц и поговорок, которые вложены в уста Морольфа; в самом Морольфе, Сатурне англо-саксонских отрывков, он видит отражение какого-то немецкого языческого бога. На это воззрение Кембла мы уже указывали.

Пыпин в статье о соломоновских сказаниях не касается занимающих нас разногласий; но владея, в славянских повестях о Китоврасе, большими средствами сравнения, он мог не только удалить гриммовскую гипотезу о немецком источнике «первого Морольфа», но и указать, что этого источника следует искать по ту сторону немецких и славянских преданий. Сообщив мнение Я. Гримма, что имя Соломона внесено случайным образом в первоначальное немецкое содержание «первого Морольфа», он продолжает: «Так как оно (имя Соломона) и у нас, и в немецкой поэме соединено с одними приключениями, то и не могло быть чистою случайностью, как думал Я. Гримм. Независимо от содержания, оно могло появиться в нашей повести из немецкого преданья, или обратно, так чтоб одно становилось источником другому. В противном случае, надобно предположить существование третьего, более первобытного преданья, которое служило источником и русского, и немецкого рассказов; тогда случайность имени Соломона уничтожается очевидным образом...

...Таким образом, наша повесть о Соломоне не была в средневековой литературе фактом единственным в своем роде, и немецкая поэма о Морольфе, принятая Гриммом за чисто германскую сагу, к которой случайно были привязаны имена Соломона и Морольфа, имела другой, более отдаленный источник, откуда получила начало и русская повесть. Этим источником и для русского, и для немецкого сказаний было, конечно, византийское произведение, распространившееся ранее XV в.: и в Морольфе, и в нашей повести нетрудно найти

общие черты, составляющие принадлежность средневекового византийского романа. Новейшие немецкие ученые принимают уже в отношении к Морольфу византийское влияние, но все еще дают ему мало места, менее, чем в других памятниках той же эпохи, как в Ротере, и чем бы следовало по сущности дела».

Мое мнение сводится к тому, что «первый» и «второй Морольф» не только восточного происхождения, но и вышли из одного цикла сказаний, исторические изменения которого мы проследили от Викрамадитьи к Джемшиду, Тахмурасу и Соломону, от Гандхарвы-Gandarewa к Асмодею, Китоврасу-Кентавру и Морольфу. В этом единстве цикла мы открываем и ту необходимую связь, в которой издавна состоял эпизод о мудром состязании загадками с рассказом о похищении жены. Она уже дана была в очень древнем содержании саги, а не вложена позднее и случайно. То же единство источника не позволяет нам согласиться с г. Пыпиным, предполагающим, что в тексте русской повести о Соломоне рассказ о его детстве и об увозе его жены «механически соединены именем Соломона», тогда как детство Соломона мы нашли в детстве Викрамадитьи, дальнейшие судьбы которого, рассказанные в «Викрамачаритре» и украшенные другими легендами Востока, дали сюжет повестей о Соломоне и его жене. Наш последний вывод касается взаимных отношений поэм, известных под названием «первого» и «второго Морольфа». Признавая необходимой связь первого и второго эпизода последней поэмы, я, разумеется, далек от предположения, что второй эпизод (увоз жены) введен был в нее лишь позднее, искусственным образом, и что пересказчик заимствовал его из «первого Морольфа», в котором, с другой стороны, имя Морольфа также предполагается случайное. По моему мнению, не второй эпизод «второго Морольфа» следует признать сокращением первого, чему противоречит и то обстоятельство, что краткость — обыкновенный признак первичных редакций; а, наоборот, «первого Мо-

рольфа» — позднейшим развитием заключительного эпизода второго. Он и отличается именно таким характером: обилием подробностей и эпических повторений, обличающих намерение пересказчика украсить сюжет, доставшийся ему в более простой, не удовлетворявшей его форме.

Мне остается еще, для полноты библиографического обзора, упомянуть о мнении Хофмана, недавно высказанном в отчетах мюнхенской академии. Его записка, посвященная разбору отношений между изданным им старофранцузским романом «*Jourdain de Blaivies*» и византийским сказанием об Аполлонии Тирском, уделяет место и «Соломону и Морольфу», собственно говоря, одной его части — «Диалогам», или прению в мудрости. Второй половины поэмы он не касается вовсе и не поднимает вопроса о внутреннем единстве ее эпизодов. Я тем более могу ограничиться простой передачей общих результатов его исследования. За «Диалогами» Хофман признает библейское происхождение, находя основу замысла во второй книге Паралипоменон (II, 7), где царь тирский присылает к Соломону «мне человека, умеющего делать изделия из золота, и из серебра, и из меди, и из железа, и из пряжи пурпурового, багряного и яхонтового цвета, и знающего вырезать резную работу, вместе с художниками, какие есть у меня в Иудее и в Иерусалиме, которых приготовил Давид, отец мой». В третьей книге Царств (4, 29-33) говорится о том, что «дал Бог Соломону мудрость и весьма великий разум, и обширный ум, как песок на берегу моря. И была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов востока и всей мудрости Египтян. Он был мудрее всех людей, мудрее и Ефана Езрахитянина, и Емана, и Халкола, и Дарды, сыновей Махола, и имя его было в славе у всех окрестных народов. И изрек он три тысячи притчей, и песней его было тысяча и пять; и говорил он о деревьях, от кедра, что в Ливане, до иссопа, вырастающего из стены; говорил и о животных, и о птицах, и о пресмыкающихся, и о рыбах». Вульгата читает

последние имена так: «Chalcol et Dorda, filius Mahol»<sup>\*</sup>; в переводе семидесяти толковников «χαλ του Χαλχαδ Δαρολα υιους Μολ» (var. Μοουλ). Хофман присоединяет к этому книгу Иисуса сына Сирахова (47, 16-21): «Как мудр был ты в юности твоей и, подобно реке, полон разума! Душа твоя покрыла землю, и ты наполнил ее загадочными притчами; имя твое пронеслось до отдаленных островов, и ты был любим за мир твой; за песни и изречения, за притчи и изъяснения тебе удивлялись страны. Во имя Господа Бога, наименованного Богом Израиля, ты собрал золото, как медь, и умножил серебро, как свинец».

Мудрость Соломона, которой он всех превосходит, его притчи и прения, к которым прислушивались цари и народы из дальних стран,— все это легко приводило к идее такого диалога, в котором вещее знание царя сопоставлялось с незнанием, неразумием, а затем и простоватостью его собеседника. 26 глава Притчей, где 12 первых стихов специально говорят о безумных, являлась первообразом позднейших разговоров Соломона и Морольфа. Что до имени последнего, то выработалось оно, по мнению Хофмана, путем исторических наслоений: сначала это Mahol третьей книги Царств; когда евреи столкнулись с римлянами, естественно явилось желание противопоставить в прении о мудрости, тип которого был уже создан, Соломона, носителя отечественной мудрости, Меркурию, или, в еврейской переделке, Markolis, как преимущественно сладкоречивому «богу латинян» (der Meister der Wechselrede)<sup>\*\*</sup>. Отсюда уже близко до Морольфа. Но это еще не все: то, что раввинская ученость сообщает о культе Markolis, о его изображении в виде двух вертикально стоящих камней, с третьим, лежащим на них горизонтально,— в слишком общих чертах напоминает служение Меркурию и

<sup>\*</sup> «Халкол и Дорда, сыновья Махоловы» (среднелат.).

<sup>\*\*</sup> Мастер мошенничества (нем.).

формы гермы. Хофман заключает отсюда, «что Markolis, или Меркурий, как название бога, покровителя путей, заимствованное евреями от покорившего их народа, заняло место другого, более древнего божества, которое именно таким образом чествовалось на распутях. Несомненно в данном случае, что Мишна сохранила нам память о древнейшем каменном культе, о периоде долменов, загадочные памятники которого тянутся от Индии по Азии и северному берегу Африки, переходя потом на испанское побережье Атлантического океана и далее — во Францию, Англию и в северные страны Европы; памятники народа, несомненно предшествовавшего индо-германскому переселению и, может быть, тождественного с иберийскими автохтонами Европы» (? — *A.B.*).

Таков, в общих чертах, мой крайний взгляд на развитие соломоновской легенды, насколько она сохранилась в известных мне памятниках западных литератур.

## VII МЕРЛИН

Нам еще остается обратить внимание на другое отражение соломоновского апокрифа в легендах о Мерлине. В конце IV главы я указал впервые на связь отреченной повести с романтическим циклом, источника которого искали в небывалой кельтской древности. Я тогда же старался разъяснить сущность этой связи и культурные условия среды, в которой произошло выделение нового литературного типа из характера старого апокрифического сказания. Мерлин из одного рода с Морольфом, он и по времени ровесник ему. Искать в нем каких-либо исторических, тем более мифических отношений, так же невозможно, как видеть в Морольфе немецкого бога. Тот и другой опираются на один и тот же легендарный рассказ, в котором еще до них чередовались в той же роли Асмодей и Китоврас.



Чтобы доказать эти положения, выраженные тогда голословно, нам необходимо обратиться к текстам. Мы расположим их в следующем порядке: в древнейшем тексте у Ненния (IX в.), которым обыкновенно начинают генеалогию Мерлиновой легенды, имени Мерлина еще нет; вместо него является другое лицо, и, что рассказано о нем, не обнаруживает еще влияние апокрифа; апокриф явится позже, и тогда рассказ Ненния представит ему несколько таких черт, к которым ему удобно будет привязаться. Тогда мы получим легенду о Мерлине, кельтские отношения которой объясняются не природой самой легенды, а содержанием бретонской хроники, давшей ей *quasi*-историческую подкладку. В самом деле: с первого появления Мерлина у Гальфрида Монмутского (XII в.) его связи с апокрифом тотчас же обозначаются; стихотворная «Жизнь Мерлина» приносит их еще более; дальнейшее развитие легендарного мотива во французском и английском романе прибавляет новые подробности, возвращающие нас все к тому же отреченному источнику. После этого, конечно, не может быть сомнения, что все сказание о Мерлине основано на соломоновском апокрифе, так как оно и является впервые под его влиянием, и развивается далее, заимствуя из него же сказочный материал. Оттого в Мерлине мы не только узнаем Китовраса Палеи и Морольфа немецкой поэмы, которому он сродни и по имени, но и Асмодея, демона талмудического рассказа.

Вот что говорится в «*Historia Britonum*» Ненния. Царю Вортигерну (*Guorthigernus*) угрожают римляне, пикты и приверженцы устранившего им законного короля, Амвросия-Аврелиана. По совету своих магов он хочет построить на конце своего царства, в горах, крепкий замок, где бы ему защититься от врагов. Место найдено по указанию тех же магов, собраны работники и материал, но он исчезает три раза сряду невесть куда. Тогда мудрецы объявляют Вортигерну, что постройка не удастся, пока не найдено будет дитя, рожденное без отца, и

замок не окропится его кровью. Царь шлет послов по всей Британии — не найдут ли они такого ребенка. Однажды они встречают играющих мальчиков, из которых один бранит другого: «У тебя ведь нет отца, ты не выиграешь!» Послы тотчас же принялись за расспросы, и мать мальчика, к которому относились бранные слова, подтвердила им клятвенно, что она действительно не знает, как зачала его, потому что мужчина ее не касался. Ребенка привели к Вортигерну, который на вопросы его объясняет, с какой целью привели его и что сделано это по совету магов. «Кто открыл вам, спрашивает их дитя, что этот замок не построится вовеки, если не обAGRится моей кровью? И как узнали вы обо мне? Тебе, царь, я тотчас же расскажу все по правде, но прежде спрошу твоих магов: пусть скажут мне, что находится под основанием замка?» Не знаем, отвечали они. — «А я знаю, что там озеро (*stagnum*); начните рыть и увидите». Оказалось, как он сказал. «Скажите мне, что находится в озере?» — продолжает пытаться мальчик. Маги снова отзываются незнанием, как и во все последующие разы, а мальчик открывает им постепенно, что в озере найдется створчатый сосуд, в нем шатер, в шатре два спящих дракона, один красный, другой белый; в присутствии всех они вступают в борьбу, один хочет вытеснить другого из шатра; сначала одолевает белый, затем красный погнал противника за озеро. Маги не умеют истолковать этого чудного видения, которое мальчик так объясняет царю: шатер — это твое царство, озеро означает вселенную (*figura hujus mundi est*); красный дракон — тебя, а белый — народ, занявший многие страны Британии, которой он завладел от моря до моря. Красный дракон одолел белого — это наш народ прогонит неприятелей. А ты оставь этот замок, который тебе не построить, и ищи себе более безопасного места. Я же останусь здесь. На спрос царя, как он зовется и из какого рода, он называет себя царственным Амвросием, а отца своего одним из консулов римского народа.

Посмотрим, чем стала эта легенда Ненния в истории британских царей Гальфрида Монмутского (XII в.). Здесь также является Вортигерн, тот же совет магов — построить неприступный замок, и та же неудача, потому что сооруженное в один день поглощалось на следующий землею. Послы, отправленные искать мальчика, рожденного без отца, кровью которого надлежало скрепить основание замка, находят его по тому же поводу. Ссорятся два мальчика, Дабуций (*Dabutius*) и Мерлин (*Merlinus*), которого противник обвиняет в том, что о нем неизвестно, кто он, что у него не было отца. На расспросы посланных им объясняют, что мать Мерлина — монахиня, дочь короля Деметии\*.

Мать и сына ведут к Вортигерну. Царь начинает пытаться ее, кто был отцом ее ребенка. Она отвечает: «У тебя живая душа и живая душа у меня, владыка мой король, но я, и вправду, не знаю, от кого я его понесла. Мне ведомо только то, что однажды, когда я находилась вместе со своими приближенными в спальном покое, предо мною предстал некто в облике прелестного юноши и, сжимая в цепких объятиях, осыпал меня поцелуями; пробыв со мною совсем недолго, он внезапно изник, точно его вовсе и не было. Позднее он многократно обращался ко мне с речами, когда я бывала одна, но я его ни разу не видела. И он долгое время посещал меня таким образом, как я рассказала, и часто сочетался со мною, словно человек из плоти и крови, и покинул меня с бременем во чреве. Да будет ведомо твоей мудрости, что по-иному я не сходилась с этим юношей, породившим моего сына»\*\*. Мудрый Мауганций, к которому обратились за советом, говорит, что таинственный любовник мог быть один из тех духов,

\* *Dydded* — валлийский Дифед.

\*\* Здесь и далее цитаты из «Истории бриттов» в переводе А. Бобовича. У автора все отрывки на латыни.

«которых мы именуем инкубами». Их природа наполовину человеческая, наполовину демоническая; они по желанию принимают людской образ и живут с женщинами. Таким образом, Мерлин является если не демоном, то порождением демона, питающего любовь к земным красавицам, каким выставлен Асмодей Талмуда и сам Мерлин в позднейшем романе, говорящем особенно подробно о его нежной страсти к Вивиане. Его мудрость и знание будущего того же демонического источника; когда он спорит с магами Вортигерна, Гальфрид прибавляет: «...сочли, что в нем обитает божественный дух».

Спор с магами рассказан почти с теми же обстоятельствами, как и у Ненния. Вопрос, обращенный к ним: что находится под основанием замка, мотивирован так, что там есть что-то такое, отчего рушится постройка. И действительно, открывается озеро, и в нем два полых камня, в которых спят красный и белый драконы.

Вся следующая VII книга Гальфрида посвящена пророчествам Мерлина по поводу борьбы двух драконов, которую он толкует, как и Ненний. Только пророчества здесь более распространены, они должны были ответить на многое, что томило ожиданием современников Гальфрида; они переходят и в первую главу VIII книги, где Мерлин сулит Вортигерну неминуемую беду, потому что уже возвращаются законные властители, Аврелий-Амвросий и Утер, старшего брата которых, Константина, извел Вортигерн.

Со смертью последнего роль Мерлина еще не кончилась. Победив врагов и воцарившись, Аврелий-Амвросий хочет увековечить достойным памятником славу павших героев. Ему говорят, что никто лучше не поможет ему в этом деле, как вещий Мерлин. Он между тем скрылся, и его находят после долгих поисков у одного источника, который он любил посещать. Приведенный к царю, он помогает ему чародейной силой перенести из Ирландии в Британию ряд исполинских камней,

расположенных кругом, отчего их и называли хороводом гигантов (*chorea gigantum*). Никакие человеческие орудия не могли сдвинуть с места эти остатки далекой культурной эпохи, которые и теперь еще слывут под названием Стоунхендж (*Stonehenge*). Это и есть памятник, назначенный Мерлином для павших британцев.

Между тем как Аврелий-Амвросий погибает от яда, брат его Утер, воевавший тогда с саксонцами, видит в небе блестящую звезду: она имела вид дракона, из пасти которого выходили два луча. Мерлин предсказывает ему смерть брата и ему самому воцарение. В память этого Утер велит впоследствии сделать двух золотых драконов, из которых одного жертвует в церковь, а другого назначает носить перед собою в сражениях. С этого дня его самого начали звать *Utherpendragon*, что на британском языке означает дракон-ову голову, *caput draconis*.

Утеру Пендрагону Мерлин так же служит советом, как и его покойному брату. Ему полюбилась Игерна, жена герцога Горлуа (*Gorlois*), которую ревнивый супруг охраняет в замке на острове среди моря, куда доступ так труден, что три воина могут противостоять там целому войску. Мерлин исполняет страстное желание царя: своими чарами он дает ему образ Горлуа, Ульфину, приближенному Утера Пендрагона, — образ другого человека, близкого герцогу, наконец, преобразается сам, и под такой личиной все трое свободно проникают в замок, где ничего не подозревавшая Игерна принимает мнимого супруга с распростертыми объятиями. В ту ночь зачат был Артур.

Чтоб пополнить легендарный образ Мерлина, едва начерченный в Гальфридовой истории, необходимо обратиться к стихотворной «Жизни Мерлина», тем более что большинство исследователей приписывает ее самому же Гальфриду. Этого мнения держался некоторое время и Сан-Марте, хотя

за шесть лет до появления его «*Arthursage*»\* Томас Райт уже высказал свое сомнение относительно авторства Гальфрида. В 1853 г. в предисловии к изданной им «Жизни Мерлина» Сан-Марте отказался от прежнего взгляда и считает теперь легендарную биографию более поздним произведением, написанным в 1216—1235-х гг. Парис снова возвращается к оставленному мнению, полагая Гальфрида автором «Жизни», которую относит к 1140—1150 гг. Как бы то ни было, мы не можем не дорожить отзывом такого хорошего знатока средневековой литературы: что «Жизнь» еще не обличает знакомства автора с романами Круглого Стола. Это позволяет нам рассмотреть ее прежде романов и непосредственно за историей Гальфрида, хотя бы «Жизнь» ему и не принадлежала. Таким образом, мы не выйдем из хронологии развития легенды и познакомимся с чертами, которые «Жизнь» сохранила, может быть, в более древнем виде, чем позднейшие романтические обработки.

Мерлин «*Vita Merlini*» — царственный вещий старец; он удалился в леса, где особенно любит пребывать у источников. Мы не даем особенного значения причинам, которыми объясняется его бегство: гибель в битве близких ему людей будто бы повергла его в страшное горе, помутила мысли. Мы полагаем, что это черта поздняя и явилась она вследствие исторического приурочения личности Мерлина: его сестра Ганеида замужем за царем Родархом. Сестра и жена его, Гвендолена, беспокоятся о нем и посылают за ним одного посла за другим. Последний находит его у любимого источника и ему удается увлечь его ко двору Родарха. Но Мерлин только что пришел и уже хочет снова уйти в свои леса; царь велит сторожить его и даже связать крепкою цепью. Опечалился Мерлин и умолкнул. Не проговорит ни одного слова, не слышно его смеха.

---

\* «Сага об Артуре» (нем.).

Как-то к супругу идти по дворцу королеве случилось.  
 Видя ее, Родарх ликовал, как то подобает,  
 За руку взял жену и рядом сесть приказал ей,  
 Обнял ее, к устам с поцелуем прижался устами.  
 Взгляд на нее обратив между ласк, он заметил случайно,  
 Что у жены в волосах висит, запутавшись, листик.  
 Пальцы к ним он поднес и, листик вытащив, бросил  
 Наземь его, веселясь и с любимой женою играя.  
 Вещий все это Мерлин увидал — и, нарушив молчанье,  
 Стал хохотать, на себя обратив все взоры стоявших  
 Рядом и всех удивив, ибо долго он не смеялся\*.

Он допрашивает его о причинах столь несвоевременного смеха, но Мерлин обещает ответить лишь в том случае, когда его освободят. Царь велит снять с него оковы.

Счастлив, что может уйти, королю Мерлин отвечает:  
 «Вот почему я смеялся, Родарх: за то, что ты сделал,  
 Можно тебя похвалить и за то же винить тебя можно.  
 Листик вытащил ты, который, сама не заметив,  
 На волосах принесла королева, и верность явил ей  
 Большую, чем Ганеида тебе в тот час, как в кустарник  
 Вышла, где встретил ее любовник и с нею спознался.  
 Навзничь покуда она, распустивши косы, лежала,  
 Листик ей к волосам и пристал, а ты его вынул.

С этим эпизодом, примкнувшим к жизни Викрамадитьи, мы уже встретились, разбирая легенду об Асмодее.

Царица, сестра Мерлина, отвергает от себя подозрение, сильно опечалившее царя. Нечего верить безумному, поте-

---

\* Здесь и далее цитаты в переводе С. Ошерова. У автора все цитаты на латыни.

рвавшему рассудок, смешивающему истину с ложью, говорит она и берется доказать это на деле:

Жил тогда при дворе — один из множества — отрок.  
Только увидев его, жена хитроумная тотчас  
Изобрела, какой победит она брата уловкой.  
Отрока тотчас призвав, Ганеида брата спросила,  
Чтобы предрек он, какой этот отрок смертью погибнет.  
Ей Мерлин отвечал: «Узнай, сестра дорогая:  
Этот умрет человек, упав с вершины утеса».  
Втайне над этим смеясь, удалиться она приказала  
Отроку, с тела совлечь ту, в которой был он, одежду,  
Новое платье надеть и подрезать длинные кудри;  
После вернуться велит, чтоб его сочли за другого.  
Воле послушен ее, он, сменив одежду, вернулся  
И перед всеми предстал таким, как она приказала.  
Снова брата просить начала королева, промолвив:  
«Милой поведай сестре, какой он смертью погибнет».  
Ей отвечает Мерлин: «Этот отрок, как возраст наступит,  
Примет в беспамятстве смерть, на могучем дубе повиснув.

В третий раз царица

...тихо она приказала отроку выйти  
И воротиться опять, одевшись в женское платье.  
Тотчас же отрок ушел и точь-в-точь приказанье исполнил:  
Женщиной он вернулся назад и в женской одежде  
Встал пред Мерлином, меж тем как сестра спросила лукаво:  
«Ну-ка, поведай нам, брат, как погибнет эта девица».  
«Эта девица, — сказал он в ответ, — погибнет в потоке», —  
И над ответом таким Родарх стал громко смеяться,  
Ибо об отроке был об одном трижды спрошен провидец  
И трояко ему предсказал грядущие судьбы.



Он заключает, что и сказанное Мерлином о царице столь же неверно. Так она отвела ему глаза, и ее проступок остается нераскрытым. Мы увидим дальше, что роман лучше воспользуется этим мотивом.

Между тем предсказание Мерлина о тройкой смерти мальчика оправдывается. Выросши, он погибает на охоте за оленем, упав с конем с высокой скалы, под которой протекала река; в падении он зацепился ногой за ветви одного дерева, а остальное тело попало в воду.

Так упал, утонул и повис на дереве бедный.

Роман де Борона удерживает тот же тройкий род смерти. Старую популярность этого рассказа, привязавшегося к имени Мерлина, доказывает латинская эпиграмма о гермафродите, вероятно, античная, хотя она приписывалась Гильдеберту и даже латинско-итальянскому поэту XIV в. Пульче де Касто-за, с именем которого продолжала печататься в антологии.

Подобное рассказывает и Хуан Руис, епископ Гиты (*Hita*), о сыне мавританского короля Алакараса, которому пять звездочетов напророчили пять различных смертей, и пророчество исполняется в точности.

Но мы возвратимся к Мерлину стихотворной биографии, который, прежде чем исполнилось предсказанное им о мальчике, снова скрылся в леса. После разных приключений, которые мы опускаем, он во второй раз приведен насильно к сестре, связанный, и по-прежнему невесел и неразговорчив.

Видит Родарх, что Мерлин от радости жизни отрекся,  
Что приготовленных яств и отведасть он не желает;  
Сжалась, король повелел безумного вывести в город,  
Чтоб на торгу средь толпы он прошел и стал веселее,  
Новым товарам дивясь, которые там продавались.

С царского выведен был он двора и, только лишь вышел,  
 Как у дверей увидал слугу в лохмотьях, который  
 Вход стерег и просил, запинаясь, у мимо идущих,  
 Подали чтобы ему на покупку новой одежды.  
 Бросив на нищего взгляд, вещий муж засмеялся внезапно.  
 Дальше оттуда пошел, на юнца он воззрился, который  
 Новую обувь держал и еще прикупал к ней заплаты.  
 Вновь засмеялся Мерлин и дальше идти отказался  
 Через толпу на торгу, чтоб она на него не глазела.

Родарху он объясняет свое загадочное поведение лишь  
 под условием, чтобы с него были сняты оковы:

Перед дверьми привратник сидел в изношенном платье,  
 Словно нищий, просил подавня у мимо идущих,  
 Чтоб уделили ему хоть немного на новое платье.  
 Сам же он сидел между тем на груди зарытых  
 Тайно монет — богач, чья казна от него же сокрыта.  
 Я и смеялся над ним; а ты, если землю разроешь,  
 Много найдешь там монет, сберегаемых долгие годы.  
 Дальше меня отвели на торг, и там я увидел,  
 Как сапоги покупал человек и заплаты в придачу,  
 Чтобы, до дыр износив сапоги, как швы разойдутся,  
 Их опять починить и вновь пригодными сделать.  
 Я и над ним посмеялся затем, что несчастный не сможет  
 Даже надеть сапоги, а не то что пришить к ним заплаты  
 Те, что в придачу купил: ведь уж он утонул и волнами  
 Выброшен на берег был...

Все оказывается, как сказал Мерлин; а сам он между тем  
 удаляется, чтобы никогда не возвращаться. Лето он проводит  
 в лесах, зиму в хоромах, которые там соорудила по его просьбе  
 сестра его Ганеида. Там он наблюдает ночное течение звезд,

читает в них судьбы народа и царства, поминая время, когда он также пророчествовал Вортигерну, сидя с ним на берегу озера и истолковывая мистическую борьбу драконов. По смерти мужа, Ганеида окончательно поселяется с братом в лесной тиши и вместе с ними мудрый Талиэсин<sup>264</sup> (*Telgesinus*), с которым Мерлин беседует о космогонии, о стихиях, об ангелах и злых духах, о море и его жителях, об островах, реках и источниках, о птицах, в числе которых Мерлин упоминает дятла, заменившего в народных преданиях удода соломоновской саги. Он не забыл легенды о шамире или разрыв-траве, какая ходила о нем, хотя говорит о том не совсем ясно:

Дятел, строя гнездо, от деревьев отщипывать может  
Щепки и палки, каких никому оторвать не под силу;  
Стуком при этом своим он всю оглашает округу.

Упоминание этой черты из соломоновской легенды тем интереснее для нас, что в самом Мерлине мы открыли старого противника Соломона — Асмодея-Китовраса.

Беседа продолжается с небольшими перерывами до конца, занимая, таким образом, большую часть биографии. Сообщая далее в порядке времени сказания о Мерлине, как они сложились в позднейших романах, я буду пользоваться романом де Борона и его продолжателя и отрывками английского стихотворного пересказа.

Начало этого романтического сказания мы уже сообщили. Рождение Мерлина решено на совете демонов, которые думают обрести в нем единственное средство — снова подчинить своей власти человеческий род, искупленный Спасителем. Мерлин — сын демона, обольстившего невинную девушку, когда, увлеченная гневом, она заснула, позабыв положить на себя знамение креста. Она согрешила бессознательно, ее дух не участвовал в немощи тела; оттого Мер-

лин, зачатый ею, ускользает из власти злых духов: он лишь наполовину принадлежит аду своим знанием прошлого, которым пошел в отца; но Господь даровал ему еще знание будущего: и тем и другим он служит во благо людям.

Мать его, подозреваемая в прелюбодеянии, осуждена на смерть; но казнь отложена, чтобы дать ей время вскормить ребенка. Мерлин родился таким страшным и волосатым, что на него нельзя было глядеть без страха. По семнадцатому месяцу он начинает говорить, оправдывает свою мать перед судьей, который обвиняет ее: «Я хорошо знаю, кто мой отец, но ваша мать лучше знает, кто был вашим отцом, чем моя — кто был моим. Она вдова, а отец ваш еще жив. Если бы вы знали это, вы осудили бы ее первую». — Судья наводит справки по указанию мальчика: оказывается, что мать прижила его самого со священником. Тогда он отказывается казнить в матери Мерлина то, что прощает своей, и Мерлин рассказывает ему о тайне своего зачатия.

За этим введением, специально принадлежащим роману, следует известный рассказ о Вортигерне и его магах, о неудачной постройке замка, основание которого необходимо смочить кровью ребенка, рожденного без отца. Маги говорят так потому, что прочли в звездах, что этот ребенок будет причиной их гибели. Первое искание Мерлина послами Вортигерна рассказывается таким образом: «Случилось однажды послам подходить к одному городу большим полем, где играло много детей; между ними был и Мерлин. Ему чудесным образом было известно, что его ищут, и потому, подойдя к сыну одного именитого человека, он ударил его палкой, зная, что тот его выберит. Он действительно срамит его тем, что он рожден без отца, и то же подтверждает послам. Тогда Мерлин сам подходит к ним и говорит, смеясь: «Я тот, кого вы ищете; вы поклялись Вортигерну убить меня и принести ему мою кровь».

Послы ведут Мерлина к царю. Проходя по базару одного города, они встречаются крестьянина, который только что купил новые башмаки и большой кусок кожи. Увидя его, Мерлин разразился смехом. «Видите вы этого крестьянина?» объясняет он на спрос послов; «последуйте за ним: он умрет не дойдя до своего дома». Двое из посланных отправляются за крестьянином, который говорит им, что купил новые башмаки, потому что думает идти к святым местам, а кусок кожи — чтобы было чем починить обувь, когда она износится. Вернувшись к Мерлину, послы объявляют, что нашли того человека совершенно здоровым. «Тем не менее последуйте за ним», — отвечает Мерлин. Не прошли мили, как крестьянин внезапно остановился и упал мертвый.

Далее по пути они встречаются в другом городе похоронное шествие. Хоронили ребенка. Мерлин снова засмеялся. «Видите ли вы вон того человека, который обнаруживает такую печаль? Он считается отцом ребенка. А теперь посмотрите на священника, что идет и поет впереди. Тому бы человеку не след плакать, а горевать бы священнику, потому что он настоящий отец. Пойдите, спросите мать, отчего ее муж печалится. Она ответит вам: потому что потерял сына. Тогда скажите ей в свою очередь: вы хорошо знаете, что отец ребенка — тот священник, и сам он знает о том, потому что заметил себе день, в который он был зачат». Так сказал Мерлин и, допрошенная послами, мать во всем созналась, умоляя ничего не говорить мужу, который тотчас бы убил ее.

На третий день новый смех Мерлина; но о нем рассказывает в этом месте лишь английский текст, который, сохраняя вернее расположение древней саги, передает здесь, с некоторыми отличиями, новеллу о неверности Ганейды. Французский текст продолжателя де Борона воспользуется ею при другом случае, несколько изменив мотив: английский пересказ говорит о женщине, переодетой царедворцем (*chamberlaine*), тогда как

во французском романе выведены, наоборот, юноши, скрывающиеся в костюмах царицыных фрейлин.

Мерлин так объясняет, почему он засмеялся:

This ilke day, by my truth  
In the Kings house is mickle ruth  
Of the Kings Chamberlaine;  
For the Queen, sooth to sayne,  
Hath lyed on him a leasing stronge;  
Therefore shee shall be dead with wronge:  
For his chamberlaine is a woman  
And goeth in the clothing as a man\*.

Царица пристала к ней с предложениями любви, и когда та не согласилась, сказала царю, будто его *chamberlaine* хотел сделать ей насилие — за что последний осужден на смерть. Поэтому спешите к Вортигерну, заключает Мерлин, и скажите ему, что царица солгала: пусть испытают его *chamberlaine*; он окажется женщиной. — Один из спутников поспешает к Вортигерну объявить ему, что Мерлина ведут и что он то-то сказал о царицыном деле. По испытании *chamberlaine* действительно оказывается женщиной.

Затем идет известный рассказ о свидании Вортигерна с Мерлином, который открывает ему, почему не строится его

---

\* В этот самый день, клянусь,  
Случилось в доме короля большое горе  
С королевским царедворцем.  
Ведь королева, сказать по правде,  
Соблазняла его своим телом.  
Ее бы и казнить, а не невиновного:  
Царедворец-то — женщина,  
Только в мужском обличье» (англ.).

замок; борьба драконов и т. д. Мерлин делается советником Вортигерна и впоследствии Утера Пендрагона, к которому французский романист отнес легенду о *Chorea Gigantum*, рассказанную Гальфридом о брате его Аврелии-Амвросии: наоборот, он перенес иные рассказы с Утера на сына его Артура, который становится отныне любимым образом романистов. Отношения к нему Мерлина остаются такие же, как и к его предшественникам; они даже становятся теснее. К Артуру он особенно расположен, оберегает его советами, но его так же трудно приручить, как и прежде: демоническая натура, он ревнив к своей свободе, капризно меняя свой облик, исчезая ненароком, чтоб явиться на помощь в минуту опасности. Эксплуатируя в подробностях старый мотив, романист не дал своему воображению разыгаться до забвения основного типа.

Чтобы открыть смысл этих отношений Мерлина, необходимо остановиться на той таинственной роли, какая отведена во всем этом сказании драконам. Дракон является в воздухе метеором, чтобы возвестить смерть Аврелия-Амвросия; от него царь Утер назван Пендрагоном; дракон становится воинским знаком, победоносным знаменем, которое нередко носит сам Мерлин; Артур видит во сне борющихся дракона и медведя; о борьбе красного и белого дракона мы не раз упоминали и даже сравнили ее с другой мистической распрей, источник которой следует искать в одной из отреченных легенд средневекового христианства. К этому предположению мы присоединим теперь другое: драконы Вортигерна и вообще всего мерлиновского сказания не объясняются ли из того же апокрифического цикла, к которому мы думаем приурочить и фигуру самого Мерлина? Вспомним дракона-Асмодея, которого в немецком стихотворении XII в. Соломон поймал у источника, опоив его вином. В одном валлийском<sup>265</sup> *mabinogi*, вероятно относящемся к саге о Мерлине, хотя он сам и не назван, встречается та же черта. Рассказывают, что остров

Британию посетило неведомое горе: раздавался такой страшный, оглушительный гром, что люди глохли, женщины рожали преждевременно, у девушек и юношей отнимались чувства, падали звери и хирели деревья. Король Британии Ллуд не знает никакого средства спасения, пока брат его Ллевелис не указывает ему, что гром происходит от великой борьбы, поднявшейся между драконом острова и другим, принадлежащим чуждому народу. Каждый год, в ночь первого мая, последний напрягает все усилия, чтобы вытеснить противника, который в ярости и отчаянии испускает слышанный тобой вопль. «Вели отыскать средоточие острова и выкопать яму, поставь большой сосуд с медом, накрой его платом и стереги. Ты увидишь, как оба дракона поднимутся в воздух и начнут сражаться; когда же они устанут, то спустятся в образе свиней на полотно, чтоб напиться меду. Тогда опусти их вместе с полотном на дно сосуда, где они заснут (опившись), и, завернув их, вели зарыть глубоко под землю в самой уединенной части твоего государства». — Как только это сделали, бедствие прекратилось, продолжает далее валлийский *tabinogi*, который мы потому не считаем достоянием специально-кельтской саги, что большая часть *tabinogion* оказалась, наоборот, переведенной из позднейших французских романов, на что и было указано в своем месте. Таким образом, они не только не открывают нам более древнего источника саги, но в качестве показаний второй и даже третьей руки могут быть употреблены в дело лишь в немногих случаях, когда они одни сохранили подробности, опущенные в дошедших до нас французских текстах.

По счастью, мы можем не прибегать к этому средству в данном случае. Чтобы иметь право отождествить Мерлина с Асмодеем-Китоврасом, интересно было бы к остальным чертам сходства подыскать: не рассказывалось ли о Мерлине, что он был пойман той же приманкой, как его апокрифические первообразы? До сих пор мы знаем, что Мерлина



искали Вортигерн и Ганеида, что его приводили к ним насильно, даже в оковах; романы особенно часто возвращаются к черте, намеченной уже в «Жизни Мерлина», что он любит пребывать у источников — место действия Асмодея-Китовраса и дракона, опоенного Соломоном. Остальное доскажет нам эпизод из «*Le Roi Artus*»<sup>\*266</sup>, анонимного продолжения романа де Борона. Эпизод этот сильно потерпел от пересказчика и, по нашему мнению, не у места: ему бы следовало стоять в самом начале мерлиновой легенды.

Начну с введения. Мерлин оставил на время Артура и перенесся в леса Романии. В Риме царил тогда Юлий Цезарь, у которого была жена большой красоты, но распущенных нравов; она держала при себе двенадцать красивых юношей, одетых в женские платья. Они казались женщинами — так искусно умела императрица сводить с их подбородка начинавшийся волос; они считались ее фрейлинами, и она разделяла с одним из них царское ложе, всякий раз, как император удалялся из Рима. При том же дворе жила Адвенабль (*Advenable*), дочь какого-то немецкого герцога; когда отец был изгнан из своей земли, она также удалилась, одевшись в мужское платье, чтобы избежать опасностей путешествия. Впоследствии, найдя эту личину удобной, она в ней осталась; все ее принимают за мужчину, она посвящена в рыцари, а император делает ее даже сенешалем Романии. Она зовет себя Гризандолем.

Раз ночью императору виделся страшный сон. Ему представилась перед дверьми дворца огромная свинья, между ушей у нее был золотой обруч; длинная щетина спускалась до земли. Ему казалось, что он ее где-то видел и кормил, но он не помнил, чтобы она ему принадлежала. Пока он оставался в раздумии, трое волчат (или 12 львят) вышли из покоев и соединились со свиньей. Ему чудилось далее, что он сам обратился с вопросом

\* «Король Артур» (старофранц.).

к своим баронам: что ему делать с нечистым животным, отдавшимся волчатам? Те отвечали, что его надо сжечь. Тут он проснулся и, хотя видение сильно его беспокоило, не сказал о нем никому, так как он был мудр. На другой день, когда все сидели за столом, олень необыкновенной величины, с пятью рогами на голове, с передними ногами белыми, как снег, промчавшись по улицам Рима, ворвался в обеденную залу. Это был Мерлин. Он опрокидывает со стола кушанье и посуду и затем, преклонив колена перед императором, говорит: «О чем задумался Юлий Цезарь? Ему хочется знать, что предвещает его видение; но оно будет изъяснено лишь диким человеком». И он снова пускается в бегство, закрытые двери отворяются перед ним чудным образом, он ускользает от погони. Император сильно опечален, велит объявить по всем областям Романии, что кто приведет ему того оленя или дикого человека, станет супругом его дочери и получит в приданое полцарства. Вместе с другими отправилась на поиски и Гризандоль-Адвенабль, как всегда переодетая мужчиной. Здесь, собственно, начинается тот эпизод, о котором мы упомянули выше.

Восемь дней блуждает Гризандоль по лесам вокруг Рима; на девятый чудный олень предстал перед нею и проговорил человеческим голосом: «Адвенабль, ты напрасно трудишься, ты не найдешь, кого ищешь. Послушай меня: купи свинины, недавно посоленной и приправленной перцем; припаси молока, меду и горячий хлеб; возьми с собой четырех товарищей и мальчика, чтобы вертел на вертеле мясо перед огнем, который ты разведешь в самой глухой части леса. Поставь там стол и на него все снадобья, а сама оставайся в засаде сторожить гостя». Гризандоль все исполнила по писаному, а сама спряталась в кусты. Вот, слышно, идет дикий человек, ударяя палицей по деревьям; у него голые ноги, волосы дыбом, лицо обросло, платье на нем разорвано. Он принялся греться у огня; затем, вырвав мясо из рук мальчика, начал пожирать его, макая

куски мяса в молоко и мед. Так он сделал и с остальным кушаньем и, насытившись, растянулся перед огнем и заснул. Гризандоль и ее спутники улучили эту минуту, чтобы броситься к нему и связать по рукам железною цепью, удалив наперед палицу, которую он напрасно ищет глазами. Гризандоль садит его на лошадь, сама помещается сзади и везет его по дороге в Рим. Она хотела бы заставить его говорить, но он презрительно смеется: «Существо, отошедшее от своей настоящей природы», — говорит он ей: — «Горькое, как сажа, сладкое, как мед, самое обольстительное, самое лукавое существо в свете, надменное, как вепрь и леопард, язвительное, как слепень, ядовитое, как змея, — я отвечу только императору».

Так он отвечает ей всякий раз, когда какая-нибудь выходка с его стороны побуждает ее к вопросу. Проезжая мимо одного аббатства, они видят толпу, ожидавшую раздачи милостыни. Мерлин смеется. На другой день они заходят в монастырь, где в числе прочих находился один рыцарь со своим конюшим. В то время как первый дивится на дикого человека, конюший, стоявший поодаль, вдруг приближается к рыцарю и дает ему пощечину. Ударив его, он удаляется в смущении и слезах, но, возвратившись на свое место, становится весел по-прежнему. Это повторяется три раза, и Мерлин всякий раз смеется. Рыцарь сам не знает, чем объяснить поступок своего конюшего, который говорит, что его побуждала к тому какая-то неведомая сила. Объяснить это может только дикий человек — но Мерлин опять не дает объяснения.

Его привели к императору, сняли цепи. Он говорит о себе, что христианин, что мать зачала его, застигнутая ночью в лесу диким человеком (дублет к демону-инкубу Гальфрида и де Борона), и потом крестила. Он рассказывает императору содержание его сна, о котором никто, кроме его, не знал, и затем толкует его, извиняясь наперед, если он откроет ему что-либо неприятное. Свинья означает императрицу, длин-

ная щетина — платье, шлейф которого она волочит по земле; золотой обруч — царский венец; волчата — это царицыны фрейлины: не девушки, а переодетые юноши, любовники императрицы. Сделали испытание, после чего виновные сожжены по приговору баронов.

Юлий Цезарь пытается Мерлина, почему он несколько раз смеялся на дороге в Рим. — «В первый раз это было при мысли, что я попустил себя перехитрить женщине; потому что Гризандоль не то, что вы думаете: нет во всем свете такой красивой, умной девушки» (что впоследствии и оказывается). «Женщины обманывали не раз мудрых мужей, причиняли гибель городам и царствам. Я говорю это не о ней в особенности, а обо всем поле». — И он присоединяет еще несколько подобных соображений в стиле Морольфа.

«Толпа, собравшаяся у монастыря за милостыней, не знала, что стоило бы ей покопать землю на несколько футов, и находка клада сделала бы ее в десять раз богаче монахов. Оттого я и засмеялся.

В третий раз возбудила во мне смех тайная причина, вызвавшая выходку конюшего. Первая пощечина изображала гордость и самомнение, которые овладевают обогатившимся бедняком, побуждая его унижать тех, кто стоял выше его и притеснять оставшихся бедными. Вторая относилась к скряге-ростовщику: сидя по горло в своем богатстве, он зарится на тех, у кого есть земля и необходимость достать денег; он дает им займы и, в случае неустойки, отнимает у них их наследие. Третья пощечина относилась к тем сварливым и завистливым людям, которые не переносят рядом с собою людей более богатых и с большим весом, чем они сами; взводят на них напраслину и причиняют их гибель».

Мы оставим здесь романиста, вдавшегося в аллегорию, чтобы, воспользовавшись его рассказом и другими собранными данными, восстановить главные очертания мерлиновой

легенды, которые могли укрыться за множеством эпизодов и посторонних подробностей. Отношения ее к сказаниям об Асмодее-Китоврасе и Морольфе обнаружатся сами собою.

1. Мерлин — демоническая натура, сын демона, одаренный сверхъестественной мудростью и чародейской силой. То и другое обличает его происхождение, равно как и тот странный облик, с каким он является на свет (Асмодей-Китоврас; внешний вид Морольфа).

2. Его ищут, стараются поймать, потому что в нем одном заключается средство, как завершить неудавшуюся постройку (замок Вортигерна и *Chorea Gigantum*; Святая Святых в сказании об Асмодее-Китоврасе; неудавшаяся постройка храма в греческом «*Testamentum Solomonis*»). Она состоится лишь в том случае, если ее основание помажут его кровью (шамир; кровь червяка в средневековых пересказах соломоновской легенды).

3. Его ловят у источника (озера, колодца)\*, опоив вином, и ведут, связанного цепями (Асмодей-Китоврас). По дороге разные встречи возбуждают в нем загадочный смех, которому перед лицом царя он дает мудрое объяснение (Асмодей-Китоврас; состязание загадками между Соломоном и Морольфом). Он смеется: а) при виде человека, покупавшего башмаки для далекого странствования (Асмодей-Китоврас, «Жизнь Мерлина», де Борон, английский роман); б) при виде бедняков, не знавших, что под ними

---

\* Это — постоянная черта в легендах о Мерлине; между тем «of no well or fountain, however, could I hear either with the name or a tradition of Merlin attached to it» («я не слышал ни о каком колоде или источнике с именем Мерлина или связанном с мерлиновской традицией»), — говорит Гленни; а между тем вся его историческая теория основана на локализации имен Артура и Мерлина. Сл. Glennie, «Arthurian localities».

клад, который мог бы обогатить их (Асмодей-Китоврас, «Жизнь Мерлина», «*Le Roi Artus*»); с) встреча с похоронами и смех Мерлина о горевании мнимого отца (де Борон, английский роман) представляется нам видоизменением мотива о плаче Асмодея-Китовраса при виде свадебной процессии, если не считать этот рассказ повторением того, что мальчик Мерлин открывает судье относительно его незаконного рождения (у де Борона и в английском пересказе); d) о смехе Мерлина, по поводу открывающейся потом неверности царицы («Жизнь Мерлина», «*Le Roi Artus*» и английский роман), говорилось, вероятно, в конце путевых приключений: это представлялось удобной завязкой для следовавшего затем рассказа о вероломстве царской жены и ее увозе, отвечавшего подобному же эпизоду соломоновской легенды. Как выразился этот эпизод в цикле сказаний о Мерлине, мы увидим вскоре; пока укажем на черты сходства между Мерлином и Морольфом: как последний, исполняя поручения Соломона, постоянно меняет свой образ, переодевается, так и Мерлин в услужении Утера и Артура. Но он сохранил более демонических черт, чем Морольф, оттого его превращения чудесного, сверхъестественного характера; он неуловим, являясь поочередно в образе угольщика и пастуха, старика слепого и хромого — и мальчика, рыцаря и слуги, ребенка и даже оленя (де Борон, «*Le Roi Artus*», английский «*Merlin*»). Романист в этом отношении так же неисчерпаем, как немецкий пересказчик Морольфа.

Мы не можем оставить без нескольких примечаний повести о Гризандоле, побудившей нас окончательно к такому построению всей легенды. Парис говорит о ней, что она не имеет ничего общего с бретонскими преданиями, к которым он продолжает относить мерлиновскую сагу; самую повесть он считает скорее оригиналом, чем подражанием одного рассказа

в романе «*Marques de Rome*»\*, составляющем продолжение сборника, известного под заглавием «Семь мудрецов». Где оригинал и где подражание — решить мы не беремся, так как недостаточно знакомы с текстом «*Marques de Rome*». Тот же вопрос был поднят в другой раз и решен также аподиктически. Я говорю о появлении Мерлина в самом тексте «Семь мудрецов», в его латинской редакции и других, от нее пошедших. Французский пересказ восходит, по всей вероятности, еще к XII в., и вот та интересная новелла, в которой выведен Мерлин. У римского императора Ирода было семь мудрецов, истолковывавших сны, за что они взимали по золотому (*besant*) с каждого, вопрошавшего их. Они сделались оттого богаче самого императора, которого посетила между тем страшная немочь: он становился слепым всякий раз, как хотел выйти из ворот города. Он требует от своих мудрецов, чтобы те объяснили ему причину столь непонятного явления; гадатели требуют себе восьмидневного срока, по истечении которого объявлялось, что только дитя, рожденное без отца, может объяснить это. Искание Мерлина (*Mellin, Merlin* в немецк. пересказах *Merkelin, Merilianus, Marleg*, в тексте Келлера *Jesse*), ссора мальчиков — все это рассказано, как в романе. По дороге ко двору Мерлин толкует одному человеку его сон, возвещавший ему существование клада под его очагом. Императору он говорит, что под его кроватью в земле находится котел с кипящею водою, под ним семь огней, которые поддерживают семь дьяволов. Дьяволы эти — ваши мудрецы; они стали богаче вас, потому что взимают по золоту со всякого, кто приходит к ним за советом. За то, что вы попустили этот отвратительный обычай, вы лишились зрения. По указанию Мерлина, одного мудреца приводят за другим и отрубают им головы: каждый раз один из огней погасал. Ког-

\* «*Маркиз Римский*» (франц.).

да все сделано, император прозрел и может спокойно выехать из Рима.

Индийский оригинал «Семи мудрецов», предполагаемый Бенфеем, пока не найден, но за существование его говорят древние свидетельства и, косвенным образом, переводы и переделки сказочного сборника в персидской и арабской литературах (*Sindibâd-nâme*, *Kitâb-es Sindbâd*), заимствовавших обыкновенно материал своих повестей из Индии. В XI в. сборник был переведен на греческий язык (*Syntipas*), в XII—XIII вв. на еврейский (*Mischlu Sendabar*); древних латинских переводов предполагается несколько. Эбер, автор французского «*Dolopathos*»<sup>267</sup>, указывает, как на свой оригинал, на сказание какого-то монаха *dans Jehans de Haute Selve* (или *Haute Seille*). Оно было недавно открыто Муссафией, хотя без имени автора\*; Гедеке полагает, что это только прозаическое переложение стихотворного труда монаха. Другой латинской редакцией пользовался Йоханнес Младший в своей «*Scala coeli*»\*\* (первой половины XIV в.) и рукописная «*Summa recreatorum*»\*\*\*; о существовании третьей, так называемой *versio italica*\*\*\*\*, заставляют заключать некоторые особенности позднейших итальянских переделок. Известен, наконец, армянский пересказ и есть указание на существование древнего сирийского, не говоря уже о множестве переводов и подражаний, без которых не обошлась ни одна новейшая литература.

---

\* Некоторые указания, что и в других новеллах цикла, разобранного Муссафией, встречалось имя Соломона, можно найти у Кембла: «*Salomon and Saturnus*». См. также отчет R. Kohler за 1871 г., где есть интересные прибавления к литературе этого рассказа, собранной Муссафией.

\*\* «Небесная лестница» (лат.).

\*\*\* «Сумма воссоздания» (лат.).

\*\*\*\* Итальянской версии (лат.).



Говорят, что кроме Библии, никакая другая книга не поспорит с «Историей семи мудрецов» в количестве переводов на другие языки. Эта популярность и известные нам приемы средневекового литератора, не стеснявшегося требованием точно воспроизвести лежавший перед ним текст, объясняют то богатое разнообразие, какое отличает один вульгарный пересказ «Истории» от другого. Не только менялись имена действующих лиц, подробности и место новелл, но и вводились новые рассказы, заимствованные из других источников, не имевших ничего общего с «Историей семи мудрецов», от которой оставалась нетронутой одна рамка действия. Все это понятно и совершенно в стиле средневековой литературной ремесла; но, с другой стороны, мы едва ли вправе заключать всякий раз, как в одной из европейских редакций попадется рассказ, не встречающийся в восточных текстах, что здесь пересказчик заимствовался из другого источника. Ведь мы можем только говорить о знакомых нам текстах, а их известно немного, санскритского подлинника мы вовсе не знаем. Легко предположить, что рассказ, который мы считаем теперь за чуждый подлинному сказанию, за внесенный в него позднее, существовал в какой-нибудь древней восточной рецензии, которая, может быть, еще найдется. Встречаясь с повестью о Мерлине в латинском и французско-итальянских пересказах «Семи мудрецов», исследователи ставили вопрос таким образом: в восточных редакциях, насколько они нам известны, Мерлина нет и нет ничего отвечающего повести «*Historia Septem Sapientum*»\*; с другой стороны, образ Мерлина принадлежит кельтской саге, развивающейся в особом романтическом цикле. Следствие выходило одно: имя и легенда Мерлина перенесены в Историю из романа. Так думают Парис, д'Анкаона и, если я не ошибаюсь, большинство исследователей. Но, во-первых, если старо-французская

---

\* «История семи мудрецов» (лат.).

редакция «Семи мудрецов» принадлежит еще к XII в., то в этом же веке начинает слагаться и романическая легенда о Мерлине у Гальфрида, у де Борона и др.; она тотчас получила местный, очень определенный колорит; приверженцы кельтской теории идут далее, полагая ее искони принадлежащей специально бретонскому преданию. Тем хуже для вопроса: мы с трудом представляем себе, чтобы образ, обставленный столь определенными отношениями, которые только что опозитизировал роман, мог так быстро опуститься до бесцветной роли, в какой Мерлин является в «Семи мудрецах», где совопросником его выставлен какой-то небывалый император. Естественнее было бы предположить обратный переход. Во-вторых, аргумент, что повесть о Мерлине не нашлась в известных нам восточных текстах «Семи мудрецов», не может быть принят серьезно. Если бы нашелся такой текст с повестью, отвечающей западному рассказу о Мерлине, пришлось бы оставить гипотезу, по которой последний внесен позднее из бретонских сказаний. Мы еще можем надеяться, что такая находка будет сделана: уже Келлер сравнивал новеллу о семи мудрецах с рассказом о царе Баладе в «Калиле и Димне»<sup>\*268</sup>. В-третьих,

---

\* Царю Баладу снятся ночью восемь страшных снов. Спрошенные им брахманы говорят ему, что дурное предзнаменование может быть устранено только в том случае, если он согласится пожертвовать жизнью самых близких ему существ: жены и сына, племянника и визиря и др., наконец, мудреца Кебариуна. Их кровью надо наполнить цистерну, в которой брахманы и омоют царя. В Баладе это предложение возбуждает сильную нравственную борьбу, он не может ни на что решиться, становится грустен и молчалив. Царица приступает к нему с расспросами и, допытавшись тайны, советует ему обратиться к мудрому Кебариуну, который толкует ему содержание снов, не предвещающих ничего ужасного. Они

все наше исследование о распространении соломоновского цикла, неоспоримые черты сходства, раскрытые нами между Мерлином, с одной стороны, и Асмодеем-Китоврасом и Морольфом — с другой, утверждают нас в мысли, что оригинал этих типов был восточный, распространившийся путем апокрифа и ереси, образуя наслоения новых повестей и целый цикл романов. Легко предположить, что из того же апокрифического источника, хорошо знакомого средневековой грамотею, повесть о Мерлине проникла и в состав «Семи мудрецов», если не предпочесть мнение, выраженное нами выше, что пересказчик мог найти ее уже в какой-нибудь неизвестной нам восточной рецензии сборника. Таким образом, мы приходим к выводу Хольцмана, высказанному случайно, что Мерлин найден был в какой-нибудь восточной книге и лишь впоследствии получил право бретонского гражданства. Парис сам недалек от этого взгляда. «Как отличить здесь изобретение от подражания?» — спрашивает он, сравнивая Мерлина в романе и в «Семи мудрецах». «Бретонские певцы и рассказчики почерпали ли из восточных источников? Или, наоборот, восточные авторы книги о Sendebad (?!), или только автор романа о семи мудрецах (разумеется французский или латинский текст) обогатил свой текст армориканской легендой (!) Не берясь разрешить вопрос, скажу только, что если эта часть книги о Мерлине и заимствована из восточных сказаний, она ничуть не противоречит предположению, что Мерлин действительно существовал в Нортумберленде и был сюжетом чисто национальных легенд».

---

так и сбываются. Таким образом, обнаружены козни брахманов, и царь велит казнить их. Заметим еще содержание первого сна: царь видел двух красных рыб, стоявших на своих хвостах, — это напоминает драконов Мерлина, как с другой стороны — брахманов, требующих крови мудрого Кебариуна, мы узнаем в магах, требующих крови Мерлина.

Так далеко может зайти ослепление какой-нибудь излюбленной научной гипотезой.

Сравнение Мерлина с Асмодеем-Китоврасом и типом Морольфа показало нам, что легенда о Мерлине архаистичнее немецкой поэмы и ближе к талмудическо-славянским сказаниям, чем к Морольфу. В ней, например, вовсе нет того комического, площадного элемента, которым немецкий пересказчик так щедро одарил своего героя. Мерлин серьезнее, строже, но и в нем демоническая злоба поступилась своим враждебным характером, чтобы служить лучшим целям. Он находится в исключительно дружественных отношениях с Утером и Артуром; если о нем рассказывалось когда-нибудь, что он похитил жену царя, заменившего в этом сказании библейского Соломона — я разумею Артура, — то в позднейшем представлении это должно было измениться, согласно с новой постановкой типа, и жену увозил кто-нибудь другой. Одним из любимейших образов романов Круглого Стола была ветреная, влюбчивая супруга короля Артура — Жиневра (*Ginevra, Genieure, Ganieure, Ginover, Gwenhwyvar, Gwennivar, Gvennuvar, Ganora, Vanora, Wander*). Она — неверная жена, по преимуществу вечно обманывающая мужа; ее постоянно кто-нибудь увозит. В «Истории» Гальфрида ее похищает племянник Артура, Мордред, овладевающий сверх того престолом дяди. Хольцман замечает по этому поводу, что, сообщая эти сведения, Гальфрид ссылается особенно на чужую книгу, служившую ему источником; ясно, что рассказ не мог быть национальным преданием. В романе Кретьена де Трюа «*Li romans del chevalier de la Charrette*»\* и в прозаическом «Ланселоте», приписываемом современнику его Вальтеру Мапу (XII в.), ее похищает Мелегант, сын Бадемагуса; в «Парсифале» Гюйо, которому следовал Вольфрам фон Эшенбах, волшебник Клингзор; в «*Lanzelet*» Цацикхофена<sup>269</sup>

---

\* «[Ланселот, или] Рыцарь телеги» (старофранц.).

или его французском оригинале — Валерий. Но самым постоянным любовником и похитителем Жиневры был Ланселот. Его имя и легенда, не отвечавшие кельтской фонологии и кельтским сказаниям, долгое время не давали покоя кельтологам, преследовавшим свою любимую идею. Приходилось отказываться от него и, пожалуй, согласиться с Парисом, что роман Ланселота — чисто французского изобретения.

Но открытие Вильмаркэ вывело их из затруднения. Имя *Lancelot* пишут и писали так по ошибке, сливая с именем предшествующий ему член: *l'Ancelet*. Так, например, читается в романе д'Ожье<sup>270</sup>: «*Nest mie de la fable Ancelet ne Tristan*»\*. *A ancelet* не что иное, как уменьшительное от *ancel* — слуга, служитель, как от *boissel-boisselot*, *Michel-Michelot* и т. п. Вместе с тем, это перевод кельтского *Mael* — *serviteur, domestic, man of duty*\*\*; так называется одно лицо в древних кельтских преданиях, откуда французские романы заимствовали вместе с названием героя и его легенду. Таким образом, гипотеза спасена — но здесь именно и начинаются затруднения. Все, что говорится о Маэле (*Malgo, Maglocunus*) у бардов VI и следующих веков, в триадах, в *Epistola Gildae*\*\*\*<sup>271</sup>, наконец у Ненния и Гальфрида, частью не имеет никакого отношения к Ланселоту, кроме предполагаемого тождества имени, или не заслуживает внимания, пока не устранены справедливые подозрения ученых относительно воображаемой древности триад и стихотворений, приписываемых старым бардам. Что источниками подобного характера надо пользоваться осторожно — с этим согласны даже такие заинтересованные специалисты, как Сан-Марте. Ближайшее затем свидетельство о Маэле

---

\* Ни из рассказов про Анселота, ни (из рассказов) про Тристана (старофранц.).

\*\* Слуга, служилый (франц.), работник, прислуга (англ.).

\*\*\* «Послание Гильды» (лат.).

находится в «Житии святого Гильды», написанной Карадоком из Ланкарвана. Маэль (*Melvas*) царит в Соммерсетшире, где его осаждает Артур. Вильмаркэ и Сан-Марте относят Карадока к XII в., делая его современником Гальфрида; Сан-Марте с оговоркой, что сообщаемая им легенда древнее Карадока, а стало быть, самого древнего романа о Ланселоте. Последнее предположение сделано единственно в виду теории и ни на чем не основано. Мы скорее согласны с Хольцманом: «что «Жизнь Мерлина» древнее Гальфрида и написана еще в XII в. — это предположение совершенно произвольное. Она позднее прозаического романа, в котором увоз царицы рассказан в существенно тех же чертах».

И здесь, стало быть, как в вопросе о *Mabinogion*, древнейшими оказались не кельтские редакции, а французские, из которых первые заимствовали. После этого и происхождение их нельзя искать в тесных границах кельтской народности. — Рассказ барда XIV в., Давида ап Гвиллима, о похищении *Mael* Артуровой жены мы приводим только для полноты: он позднее романов и к нему еще в большей мере может быть приложено сказанное о биографии Гильды. По этому рассказу молодой Маэль узнает, что любимая им Гвенхвивар должна гулять в лесу; сбрасывает с себя платье и, устроив себе пояс из листьев, сторожит ее в этом виде, спрятавшись в кустарнике. Он похищает ее и уносит в свое царство, тогда как дамы, сопровождавшие царицу, бегут в страхе от воображаемого сатира.

Таким образом, Ланселот, или Анселот, снова ускользнул из рук кельтологов, и мы можем спросить его, почему он так назван? В романе о нем нет ничего, чтоб отвечало его необъяснимому прозвищу: слуга, служитель; разве понимать это определение в более широком смысле: раба, пленника? Он в самом деле в плену у Мелеаганта, откуда его освобождает сначала жена сторожа, в другой раз царица; французский роман, обработанный Ульрихом фон Цацикхофеном, обстоятельно

рассказывает, как он томился в неволе у Лимера и Мабуза. Мерлин лучше отвечает тому и другому значению слова: он пленник, которого приводят насильно, в узах; затем он становится действительно слугою, помощником царя. Анцелот, похищающий жену Артура, — не есть ли это пленник Мерлин, вымещающий за свое долгое рабство, как Китоврас и Асмодей в соломоновском сказании? Если образы и легенды теперь разделились, то причину тому мы уже указали в постоянно дружелюбных отношениях Мерлина к Артуру, как представляет их себе роман. Мерлина и Ланселота заставляют еще сблизить между собой их общие связи с Вивианой: как она обольстила своей красотой Мерлина и, выведав у него тайну его чар, пользуется ими, чтоб приковать его к себе навеки, так она уводит молодого Ланселота, чтобы воспитать его в царстве фей. Заметим, наконец, что в циклических обработках сказаний Круглого Стола Ланселот обыкновенно следует за Мерлином и что, наоборот, краткое изложение последнего романа служит нередко введением к отдельным редакциям романа о Ланселоте.

Вместе с Ланселотом романы Круглого Стола часто упоминают о Клижесе (*Cliget, Cliges, Giles, Eliges, Eljes, Elis*). И с другими лицами романов Круглого Стола он сопоставляется часто. Например, с Персевалем; его любовь к Фенисе напоминает анонимному труверу нежные отношения Тристана и Изольды. Он вообще тесно связан со всем этим романтическим родом и с семейством Артура: его мать — Сордамур (*Sore d'Amors*)\*, племянница Артура, сестра Гавана; отец Александр — сын императора, царившего в Константинополе и Греции. Устраненный от престола дядей своим Алисом\*\*, Клижес сопровождает его в Германию,

\* Сестра любви (франц.).

\*\* Т. е., вероятно, Alexius. Во французском романе «Jourdain

где Алис сватается за дочь немецкого императора, Фенису (*Fenise*). Клижес и Фениса страстно влюбляются друг в друга; последняя поверяет тайну няньке — Тессале; та советует своей питомице не противиться свадьбе, а со своей стороны обещает помешать совершению брака волшебным напитком, который следовало поднести мужу. Пока молодые едут в Афины, Клижес удаляется ко двору короля Артура; но ни блестящие подвиги, ни далекие странствия не могут заглушить в нем любви к Фенисе, и его снова тянет в Грецию, посмотреть на нее. Принятый с большими почестями при дворе дяди, он успевает открыться Фенисе, и оба составляют план к побегу. Тессала должна изготовить зелье, приняв которое, Фениса заболит и станет точно мертвая; ее похоронят, и тогда Клижес с помощью верного своего слуги Жана похитит ее и увезет в Германию. Фениса так и поступает; обман удастся, несмотря на вмешательство трех докторов из Салерно, которые наливают ей на руку расплавленный свинец, чтоб удостовериться в ее смерти. Клижес увозит ночью мнимо-умершую, которую Тессала снова приводит в себя и заживляет ее раны. По прошествии двух лет Алис открывает убежище любовников, еще не успевших выбраться из Греции; они бегут в Англию искать помощи у короля Артура; готовится борьба, когда приходит весть о смерти Алиса, и Клижес возвращается с Фенисой, чтобы вступить во владение дедовским царством. Так рассказывает Кретьен де Труа в своем «Клижесе». Подробности романа напоминают легенды о Тристане и Изольде, о Ланселоте и Жиневре, но еще более знакомую нам апокрифическую повесть об увозе Соломоновой жены. Это убеждает нас, что и источник сказания о Ланселоте и

---

*de Blaivies*», вероятно, византийского источника, так назван сын константинопольского императора.



Тристане следует искать в том же направлении. Если в романе, содержание которого мы передали, Клижес играет роль Китовраса, а стало быть, «первого Морольфа» в предполагаемом древнейшем содержании его саги, то в английской балладе «*Sir Cleges*» он — комическое лицо, напоминающее второго Морольфа и его шутовские выходки при дворе Соломона. Эта параллель многозначительно протягивается и на Мерлина, потому что и *Cleges* приводится в связь с королем Утером. Он хочет поднести последнему подарок, но привратник и управитель дома допускают его к королю лишь под условием, что он поделится с ними наградой, какую за то получит. *Cleges* просит себе в награду двенадцать ударов палкой, которыми и делится по уговору. Сближение Клижеса с Морольфом и Мерлином делает вероятной связь романа и баллады, на которую указывали уже Франциск Мишель («*Roman de la Violette*») и Грассе («*Sagenkreise*») и которую отрицал Холланд.

Но это сближение не единственное. «Во французской литературе встречается много рассказов, в которых нельзя не признать стиль греческого романа или обработку романтических сюжетов из греческого мира, — говорит Гервинус. — Так, например, в романе о Раймонде дю Бусге (*du Bousguet*), в легендарном сборнике Бернара, во «Флоре и Бланшефлер», в «Гильоме Английском» Кретьена де Труа, в «*Parthenopeus*»<sup>272</sup> и родственном ему «*Florimond*», который и написан был по-французски природным греком (1188)». Прибавим к этому «*Jourdain de Blaivies*», оригиналом которого Хофман считает византийскую повесть об Аполлонии Тирском. Но византийцы со своей стороны были большей частью лишь посредниками, пересказчиками восточных повестей; торговые сношения, крестовые походы были путями распространения; к ним мы присоединили еще еретическую пропаганду и широкое влияние апокрифической литературы. Пути эти должны

были коснуться прежде всего южноевропейского побережья, Италии и Прованса. Не разделяя всех мнений Фориэля, мы тем менее склонны разделить то общее отвержение, с каким современная европейская наука относится к его гипотезе о первенстве провансальского романа перед французским. Цикл Карла Великого и его феодальных паладинов был слишком далек от провансальцев, и они могли принять его лишь из вторых рук, в обработке северных труверов. Но Мерлина и Ланселота, Тристана и Клижеса им нечего было искать в далеких преданиях кельтов, когда источники легенд и, может быть, самих названий были у них под руками, в восточно-византийских пересказах. Тассо\* называет трубадура Арнаута Даниеля<sup>273</sup> автором романа о Ланселоте; свидетельство, к сожалению, слишком позднее, чтобы на нем можно было основаться; но еще Данте приписывал тому же трубадуру *prose di romanzi* («Чистилище». XXVI, 118)\*\*, а название *gran maestro d'amor\*\*\**, которое дает ему Петрарка («Триумф любви» IV, 40), необъяснимое из лирических стихотворений Даниэля, получает смысл, если допустить, что еще в XIV в. он считался автором «Ланселота». Так заключает Диц, и ничто не мешает предположить, что Данте мог иметь под руками провансальский текст романа и читал его сам, прежде чем дать в руки Франческе и Паоло, в известном эпизоде «Ада»:

В досужий час читали мы однажды  
О Ланчелоте сладостный рассказ. (V, 127-128)

---

\* T. Tasso, «Discorsi del poe ma heroico»: «Arnaldo Daniello, il quale scrisse di Lancilotto».

\*\* В переводе М. Лозинского:  
«В стихах любви и в сказах он сильней  
Всех прочих...».

\*\*\* Великий маэстро любви (ит.).

VIII

ДАКИНИ И ЦАРИЦА САВСКАЯ

Мы, собственно, покончили с сюжетом, выраженным заглавием нашей книги: Соломон и Китоврас. От легенды до легенды Соломон прошел перед нами со своими демоническими противниками: Асмодеем, Китоврасом и Морольфом, которые менялись сообразно со стилем самого рассказа, принужденного служить самым разнообразным целям. В романе об Артуре и Мерлине мы почти потеряли всякую связь с рассказом, от которого отправилось сравнение, и последняя историческая нить выпала из рук: не только преобразился еще раз противник Соломона, но сам Соломон заменен каким-то неведомым царем Артуром.

Вместе с тем задача еще не кончена, потому что мы поставили ее несколько шире. Связав происхождение соломоновских сказаний с циклом индийской «Викрамачаритры», мы тем самым наложили на себя обязанность рассмотреть в этой же связи, не отразилось ли в первых последний эпизод второй? Я полагаю, что рассказу «Арджи-Борджи» о сношениях Викрамадиты с Дакини отвечает в легенде Соломона повесть о царице Савской. Я постараюсь быть кратким в моих сближениях, тем более что недостаточность материала, которым я могу располагать, обязывает к подобной краткости.

*Dakini, Sakini, Yogini* в представлениях буддистов — демонические женские существа, одаренные высокой мудростью, но грозного характера. Как ведьмы средневековых поверий, они носятся и пляшут в воздухе в ночную пору, либо пребывают на погостах, где питаются человеческим мясом и, оживляя покойников, тешатся с ними земною любовью. Эти черты, как и та, что они не тонут в воде, принадлежат, может быть, позднейшей демонологии; первоначаль-

ный предикат был, вероятно, таинственной, демонической мудрости. С таким характером является Дакини в «Арджи-Борджи»; ее прозвище: *Tegrijin Naran* означает божественное солнце. Припомним, каким образом приводится с нею в связь Викрамадитья. Он разгневался на своего министра, который в изгнании случайно узнает, что в такой-то пещере сидит Дакини, погруженная в глубокое молчание; кто заставит ее проговорить два раза, тому она достанется. Два каменных барана, стоявших у входа в пещеру, приняли его на рога и вскинули на воздух; он летит и падает прямо на колени Викрамадитьи, которому говорит о своем открытии. Тогда Викрамадитья сам отправляется к Дакини, и ему удается вывести ее из молчания рядом рассказов, которыми она дает мудрое толкование. Она становится его женой.

В индоостанской редакции «Викрамачаритры» Викрамадитья также негодует на министра царя Бахубала, который осквернил его, приняв образ ворона. Он попадает ему в руки и возвещает ему о величии Бахубала; если Викрамадитья не получит от него помазания, царство его непрочно. Викрамадитья следует совету, идет на свидание к Бахубалу и получает от него в подарок свой чудный трон.

Ограниченное число пересказов «Викрамачаритры», которыми мы можем располагать, не позволяет нам свести эту легенду к еще более простым чертам, изменявшимся под влиянием характера сборников и литературной среды, в которой вращался рассказ.

Перейдем к легендам Талмуда. Здесь говорится, что однажды, когда Соломон созвал к себе всех демонов и духов, зверей, птиц и пресмыкающихся, какие ни есть на свете, один удод (*Auerhahn*) не явился. Соломон разгневан; но прилетает удод и извиняет свое отсутствие: он был в далекой стране Саба, над которой царствует женщина. Соломон посылает ей письмо с удодам: пусть придет к нему и принесет

поклонение, потому что Господь поставил его царем над царями. Посол исполняет поручение, и царица Савская шлет Соломону дары, а затем приходит сама. Так изменился простой библейский рассказ о том, как царица юга приходила искать Соломоновой мудрости.

Мусульмане приняли эти рассказы Талмуда, изукрасив их. Заметив во время одного путешествия отсутствие удода, разгневанный Соломон посылает орла отыскать и привести к нему виновного. Извинение удода то же самое: он был в столице великой державы южной Аравии, которая зовется Саба. Она так названа по имени первого царя; другое имя ему было *AbdSchems*, то есть служитель солнца. Теперь там царствует мудрая царица Балкис, также поклонница солнца. Сидя за занавесом на своем драгоценном троне, она творит справедливые суды в своем цветущем царстве. Соломон посылает к ней удода с письмами и таким же требованием, как в талмудической легенде. Прежде чем отправиться по вызову Соломона, Балкис думает испытать его подарками, с которыми соединено испытание в мудрости. Между прочим, она посылает ему 500 юношей, одетых девушками, и 500 девушек, переодетых мужчинами; или, по другому сказанию, 100 девушек и юношей, облеченных в одинаковую одежду. Соломон должен различить их пол; угадать содержание запертого ларца, где находилась непробуравленная жемчужина и алмаз, сквозь который проходила искривленная скважина: жемчужину надо было пробуравить, в искривленную скважину продеть нитку; наконец, наполнить хрустальный кубок влагой, которую не произвели ни земля, ни небо. Соломон велит юношам и девушкам подать умыться и угадывает их пол по приемам, с какими те и другие совершают омовение; рассказав посланным царицы о содержании ящика, он делает в жемчужине отверстие при помощи того самого камня, о котором рассказывает мусульманская легенда о

шамире. Один демон принес ему шелковичного червя, который, проскользнув чрез скважину алмаза, оставил в нем шелковую нитку. Таким образом, третья задача была исполнена; в награду за услугу Соломон дает червяку тутовое дерево в постоянное место жительства. Наконец, хрустальный кубок наполняется пеной с коня, которого погнали вскачь, — это и есть влага, не принадлежащая ни земле, ни небу. В другой редакции легенды Соломон решает загадку поэтичнее: слеза есть та влага, что не падает с облаков, не выходит из земли.

Убедившись в мудрости Соломона, Балкис сама отправляется к нему. Прежде чем она успела прибыть к нему, Соломон при помощи демонов, или по молитве своего визиря Асафа, успевает похитить ее трон, который она хранит взаперти. Он вдруг вырастает перед ним из земли. Соломон велит сделать в нем кое-какие перемены, но Балкис узнает его, хотя, спрошенная об этом царем, отвечает уклончиво. Соломон тем более убеждается в ее мудрости. Он готов вступить с ней в брак; но демоны наговорили ему, что у ней нижняя часть тела обросла волосами и ноги ослиные. Желая в этом убедиться, он велит демонам устроить хрустальный пол, под которым текла вода и плавали рыбы. Когда Балкис вступила в покой, ей представилось, что перед нею вода, и она приподняла до колен платье, чтобы не замочить его\*.

---

\* Рассказы о женщинах, которым представляется, что они идут вброд, почему они поднимают платье, см. у Маурера (Maurer, «Islandische Sagen»). Хрустальные или лазуревые полы, подражающие воде, с изображением в них рыб и диких животных, встречаются уже в «Махабхарате» (рассказ о царе Судиодана) и «Дзанглуне». Точно так же в описании храма Грааля второй Титурель упоминает, что пол в нем был устроен наподобие моря, сквозь него просвечивали рыбы и другие морские животные.

Тогда Соломон мог воочию убедиться в несправедливости демонских наветов. По другому сказанию, он действительно увидел тело Балкис, покрытое волосами, но демоны доставили ему вытравляющее средство, с помощью которого царица избавилась от этого недостатка. После этого Соломон женится на ней.

Прежде чем перейти к славянским сказаниям о царице Савской, Южской или Южицкой, остановимся на некоторое время на эфиопской легенде, недавно обнародованной Преториусом. Она представляет особую редакцию. Имя царицы здесь — Македа; «она царит в Эфиопии и поклоняется солнцу». О мудрости и могуществе Соломона она узнает от эфиопского купца Тамрина (*Tamrinus*): не только люди приходят к нему из дальних стран, привлеченные славой его мудрости, но даже звери и птицы. У него 400 жен и 700 наложниц. Рассказы Тамрина возбуждают в царице желание — самой увидеть Соломона. Прибыв к нему, она принимает веру в единого Бога; следуют нравоучительные беседы царя с царицей и рассказ о том, как Соломон перехитрил Македу, не желавшую поступиться своей девственностью. Этот эпизод также относится к состязаниям в мудрости. Напоследок Македа удаляется в свою страну, где родит от Соломона сына, которого назвала Байна-Хекем.

В рассказе славянской Палеи, к которому мы переходим, царица называется то Савской, то Южской (Оужская) или Южицкой (о оужичкой царицы). Имя ее Малкатышка (Малкатка); имя Сивелилы, которое она носит в Палее XVI в. — очевидно, испорченное «Сивилла»\*. Ни

\* Замена царицы Савской Сивиллой довольно обыкновенна в западных легендах; так, в «Passional», в «Des heiligen Kriuzes leich» Генриха из Мейсена<sup>274</sup>; в «Sibillen Weissagungen», у Готфрида из Витербо; также в греческой легенде у Гретсера.

удода (кокот Палеи), ни вообще какого-нибудь посредника — нет. Услышав, что царица прибыла с великими дарами, Соломон желая искусить ее, «сѣде на полатахъ стекла бѣлого. Она-же, видя яко въ водѣ сѣдит царь, въздыя порты (опрята, распрята ризы) противу ему; онъ же, видѣвъ, яко красна есть лицемъ, тѣло-же ей власято бысть яко щеть..... и рече Соломонъ мудрецемъ своимъ: сотворите ми скражду со зелиемъ и помажете тѣло ея на ѡтпаденіе власовъ». Послѣ того онъ сочетаетсяъ съ ней бракомъ; «заченшижъ ѡтъ него, и иде в землю свою и роди сынъ, и се бысть Навъходоносоръ».

Наперед царица и ее мудрецы состязаются с Соломоном мудрыми загадками. «Се же бысть загадка ея къ Соломону. Совокоупила бѣаше ѡтроки и дѣвицы малы и ѡблече а въ порты едины и рече царица царю: «по мудрости своей разбери, кое ѡтроки и кое дѣвицы?» Соломонъ велитъ напередъ дать имъ умыться. «Отрокижъ нача умыватися твердо и борзо, а дѣвицы слабо и мяхко»; въ другой разъ онъ приказалъ «просыпать овощъ, и принесше и просыпаша предъ ними. Отроци-же начаша брать въ три полы, а дѣвицы въ рукави.

На другой-же день собравши ѡтроки ѡбрѣзанныя и не ѡбрѣзанныя, и рече Соломону: «кое ѡбрѣзанныя, и кое не ѡбрѣзанныя». Царь же повеле архіереевы внести вѣнец святой, на немъ-же бѣ написано слово (имя) Господне, имъже Валаамъ влѣхъвъ оуничиженъ ѡтъ влѣхвованіа. Отрочата-же ѡбрѣзаннаа сташа, а не ѡбрѣзанныя припадоша предъ венцемъ.

---

Все эти указания относятся к апокрифическим рассказам о крестном древе. Заметим, что и в русской редакции этого сказания является Сивилла, где большинство других редакций говорит о царице Савской.



Мудреци-же ея загонуша хитрецемъ Соломонимъ: «имамъ кладязь далече града, мудростью своею оугоните, чимъ можемъ привести въ градъ?» — Хитреци, разумѣвше речъ, и реша: «исплетите уже ѡтрубяна, а мы привлечемъ кладязь вашъ во градъ». — В «Сказании о премудрости царя Соломона и о южской царице и философех» ужище должно быть не отрубяное, а песчаное. Это известная еще в древности задача — свить веревку из песка. Ее задает фараон в русском сказании об Акире премудром.

«И паки зогонуша мудреци ея: аще возрастетъ нива ножи, (и)по чѣмъ ю пожать можете?» Отвѣщаша и рѣша имъ: «рогомъ ослимъ». И реша мудреци ея: «гдѣ оу осла рога?» Они же рѣша: «а где нива родить пожи?» Въ приведенномъ тотчасъ сказаніи Соломонъ даетъ другой отвѣтъ, столь-же уклончиваго характера: «со всего свѣта собрать росу и въ томъ сшить рукавицы, тѣмъ ю пожати».

«Загонуша же и еще, — продолжает легенда Палей, — аще взгніется соль, чимъ ю можете ѡсолити». Они же реша: ложе мѣскы взявше, темъ же посолить. И реша: «да гдѣ мѣска (мѣска, мѣсія=tula) родить?» Они же: «да гдѣ соль възгнівается?» Неясный для нас смысл этой загадки не поясняет и сказание, которое в этом месте повторяет ответ на предыдущую: «И рече царица: аще соль изгніеть, то чѣмъ ея посолить, дабы не изгнила? Соломанъ же рече: рогомъ кошевымъ. Она же рече: А коли у коня рогъ живетъ? Соломанъ рече: А коли соль гніеть?»

«Сказание о премудрости царя Соломона и о южской царице и о философех», собравшее на живую нитку различные черты из соломоновской легенды, представляет интересный переход от апокрифа Палей к народной книге, которая, по самому существу дела, должна была непочтительнее обходиться с традицией, обогащая ее и вместе с тем уда-

ляясь от нее. Так, сказание удержало основу легенды о царице, за исключением подробности о хрустальном поле, и все ее загадки (отроки, колодец, нива, соль), но к ним присоединяет еще новый. «Повѣждь ми, царица», говорит Соломонъ, «которыхъ звѣрей или скота или птицъ мяса хочешь ясти, да повелю ти dospѣти». Царица же рече: «отъ тѣхъ звѣрей dospѣй ми (на) потребу, что нази летаютъ межъ неба и земли, костяныя крылѣ имѣютъ, на небо не взираютъ, гласа не имѣютъ». Соломонъ велитъ достать ей осетрины. Въ другой разъ она требуетъ, чтобы царь прислалъ ей «бѣснаго с бѣснымъ, а умнаго съ умнымъ. Соломонъ же той разумѣвъ, и посла ей вина (съ) скоморохомъ, а философа съ книгами» и т.п. «Царица же рече: А коли мертвецъ восплачется, чѣмъ его утѣшити, дабы не плакалъ? Соломанъ рече: мгляное яйцо дати ему. Она же рече: како можетъ во мглѣ яйцо сдѣлать? Соломанъ рече: а коли мертвецъ плачетъ?».. «Царица рече: аще наполнитца море воды, куда потекутъ рѣки? Соломонъ рече: на небо тещи? Она же рече: како можетъ вода на небо тещи? Соломонъ рече: а коли наполнитца море можетъ?»

Трудно себе представить, где остановится писатель, собирая в своей повести подобные вопросы и ответы, источники которых открывались ему отовсюду: в народных загадках и литературных сборниках, вроде указанных нами «*Demaundes Joyous*», «Беседы трех святителей» и соответствующих статьях русских азбуковников. Из этих источников почерпала богатство традиционной мудрости и русская сказка о Дмитрие Басарге, и легенда о царице Савской в ее обновленном пересказе, и, более того, эпизод о царевне, рассмотренный нами выше и сложившийся, очевидно, под впечатлением легенды, хотя Палея и передает его особо.

Но нам мало дела до этих риторических прикрас, облагораживающих руку позднего грамотника. Важно то, что они не затушевывали плана древнего рассказа и, таким образом, дали нам возможность привязать и его к одному из эпизодов восточного легендарного цикла, из которого так много заимствовали европейские легенды о Соломоне.

*В поисках Грааля*

## К ВОПРОСУ О РОДИНЕ ЛЕГЕНДЫ О СВЯТОМ ГРААЛЕ

В Толковой Палее по рукописи XVI в. рассказывается о том, как царица юга, «ужская», Сивелила (Сивилла) приходила искушать Соломона загадками. Соломон со своей стороны испытывал ее мудрость (эпизод об отпадении волос, покрывавших ноги царицы) «и бѣседовалъ съ нею царь паединѣ. Хитреци его и книжници рекоша: съвокупися бѣше съ нею, и зачейши отъ него и иде въ землю свою и родить сына». В Палее 1494 г. имя ей Малкатшка (Малькатка); зачав от Соломона, «роди сынъ, и ее бысть Навоходоносоръ». Малкатька, очевидно, араб. халд. *malkata*, евр. *malika*, царица; имя Навоходоносора, как сына Соломона и царицы Савской, указывает на смешение с другим преданием, в котором царица Савская действительно являлась матерью Навоходоносора. В первой редакции Откровений Мефодия Патарского рассказывается, что по смерти Сеннахерима<sup>1</sup>, убитого сыновьями, в Вавилоне воцарились сын его Сардон и Лозик. Имя Навоходоносора, данное сыну Соломона, объясняется не одним лишь генеалогическим сближением (по царице Савской), а, как я считаю вероятным, и сходством одного основного мотива в легендарных *enfances*\* Навоходоносора и Соломонова сына.

Повесть о детстве Навоходоносора служит введением к так называемой «Повести о вавилонском царстве»<sup>2</sup>. В Вавилоне царит Аксеркс; желая соблюсти город от посетившего

---

\* *Детях* (франц.).

его мора, он велел высылать в лес всех, пораженных недугом, признаком которого было красное пятно на лбу; западные свидетельства говорят о прокаже. В этом-то лесу и найден был Навуходносор. Рассказ об его обретении в Повести такой: «обрѣтоша на соснѣ сову, да тутъ же подъ сосною младенецъ, да у той же соснѣ козу дикую. И тѣ люди, не знающие, какъ младенцу имя дати, и парекоша совѣ имя Носоръ, а козѣ имя Аха, а младенцу имя Навходъ (вар. Паход); и даша младенцу (т. е. имя) изъ [о]боева въ трою: Навходъносоръ». Русский Азбуковник толкует это имя: ноу — «сова», ходо — «коза», носор — «прокаженный». Указания академика Жданова на Меиокки (1574—1655 гг.; «*Brevis explicatio sensus Littera totius scripturae*») и «Пантеон» Готфрида из Витербо служат к разъяснению как этимологии, так и легенды: Менокки читал, что новорожденный Навуходносор (*de novo... natus*) был заброшен в лес, где над ним сидит сова, его питает коза, находит под деревом прокаженный. Сова на их языке зовется *nabi*, коза — *chodo*, прокаженный — *posor*; отсюда название мальчику. У Готфрида та же легенда в прозаическом и стихотворном изложении; Брунетто Латини<sup>3</sup> отрицает царское происхождение Навуходносора, утверждая только, что он *nasqui d'avoutire celene ment*.

По смерти Аксеркса Навуходносор избран царем, потому что над ним одним вскипел рог с миррой, поставленный в городских воротах. Навуходносор устроил вокруг Вавилона великого змея; к нему и примыкает дальнейшее развитие повести, из которой Навуходносор исчезает.

Общие черты легенды о нем следующие: он царского рода по матери, подкинут в лесу, признан царем по бывшему над ним чудесному знамению.

В одном списке «Повести» мы встречаемся с таким вариантом начального эпизода: царица Савская приходит к

Соломону (чудо с волосами), соединяется с ним, вернувшись к себе, родит сына. «И призва к себѣ верна слугу и одари его, и дасть ему злата много, и повелѣ ему отроча своего въ Вавилонскіе предѣлы отвести, на лѣсу положить повелѣ». Рассказ переходит затем к Аксерксу и избранию Навуходоносора.

Мальчик, заброшенный в лесу, принадлежит повести о Навуходоносоре, ей же «вавилонские пределы», вместо Соломоновых, которые мы ожидали бы встретить. О сыне Соломона рассказывалось, что мать, родившая его вдали от отца, направила его, уже юношу, в отцовское наследие, где Соломон признал его и венчал на царство. Такая легенда могла легко контаминироваться с рассказом о Навуходоносоре-подкидыше. Легенда такого именно состава принадлежит к национальным преданиям Эфиопии.

# I

## ЭФИОПСКАЯ ЛЕГЕНДА О СЫНЕ СОЛОМОНА И ЦАРИЦЕ САВСКОЙ

Древние списки эфиопских царей называют первого из них Арве, «змеем»; он царствовал 400 лет и убит неким Ангабо; за ним упоминаются еще три царя, наконец, Маркеда, с сыном которой от Соломона водворилась в Абиссинии вторая Соломоновская династия.

Представление о царе-змее, может быть, отражение древнейших туземных верований, переживших эпоху водворения в Абиссинии семитских сабеев, но оно знакомо было и последним: по летописи Дионисия из Тель-Маре основателем Эдессы был сын змея, Иешуа. В христианском освещении змей явился символом демонической силы, язычества, сраженного Христовой верой; не оттого ли рассказ об убийстве Арве отнесен абиссинским преданием ко времени царей

Саладоба и Аламеда из Соломоновской династии, при которых девять преподобных явились из областей Рима и Египта, чтобы «исправить веру»? Они и участвуют в истреблении царственного чудовища: его длина 170 локтей, ширина — четыре, зубы в локоть, глаза — огонь, брови черны, как ворон, весь он как бы сделан из свинца и бронзы, на голове рог длиною в три локтя. Когда змей ходит из города в город, грохот слышен за восемь дней пути; перед ним шествуют князья, за ним правители областей. Ему приносят в жертву красивую девушку, облеченную в богатые одежды. Святые молят Бога, чтобы он послал Эфиопии спасителя из рода Давида, и он является в лице Калеба. Народная фантазия развила роль девушки, выставленной на сожрание змею, по известному шаблону легенды о змееборце. Особое место занимает рассказ, внесенный в один из списков царей, непосредственно соединяющий убиение Арве от руки Ангабо с началом Соломоновской династии: змея умертвили Агабос и его дочь, царица Азиб; участие принимают и святые, после чего царица отправляется к Соломону. В варианте у Лудольфа девять странников увидели на верхушке дуба, под которым они отдыхали, царицу, спасающуюся туда от преследования змея; на них капнули ее слезы. Узнав о причине ее горевания, они отыскивали змея и убили его знаменем креста, но на ногу царицы, подошедшей посмотреть на чудовище, упала капля его крови, и нога распухла. Тогда, по совету странников, царь посылает свою дочь для исцеления к Соломону.

В следующей легенде она названа Македой (иначе: *negesta Azeb*), ее город — *Makedae mons*, и мотив ее путешествия к Соломону иной. Легенда эта составляет эпизод романической хроники, известной под названием «Кебра Нагаст» («Слава царей»), время составления которой до сих пор не определено. Отдельные части могли принадлежать древнему абиссин-



скому преданию, как например интересующий нас эпизод. Преториус возводит его к VII—VIII вв. на том основании, что самое позднее историческое воспоминание в нем относится к 615 г. (увоз персами древа Креста), византийские императоры еще представляются в дружественных отношениях к эфиопским, и родословная тех и других привязана к Соломону. И в то же время арабизмы дошедшего до нас текста указывают на позднейшую переработку, может быть, X в.

В XIX—XX главах «Кебра Нагаст» рассказывается, что константинопольский патриарх Дематий нашел в храме святой Софии писание, гласившее, что все земные царства принадлежат римскому и эфиопскому императорам: первый владеет всем, что к северу от средоточия Иерусалима, второй всем, что к югу. Оба они от семени Соломона, римский царь — его сын, эфиопский — его же сын, первородный. Как он родился, о том и следует рассказ, извлеченный из найденной книги.

Эфиопской царице Македе рассказывает о вещи мудрости Соломона купец Тамрин, долго пребывавший при его дворе, и у нее явилось страстное желание увидеть его. Когда она к нему прибыла, возблагодарила того, кто сподобил ее коснуться порога Соломона, услышать его голос; а он говорит ей: «Бог Израиля даровал мне то, о чем я просил Его и молил, тебя же, Его не знающую, мудрость собственного сердца побудила взыскать меня, смиренного раба Господа Бога моего, хранителя Его алтаря, служителя ковчега Завета Бога Израиля (*domina nostra area legis Dei Israelis*), святого небесного Сиона».

Наставительные беседы Соломона с царицей обратили ее, солнцепоклонницу: ковчег Завета, ниспосланный с неба, созданный раньше всего создания, будет святыней ей и ее потомству (*haec area Dei Israelis sit mihi domina mea*).

Когда Македа собралась в обратный путь, Соломон раздумался: что если Господь даст ему от нее потомство? Был

Соломон великий женолюб, но не по сладострастию, а потому что памятовал реченное Господом Аврааму: «Умножу семя твое, как звезды небесные и как песок морской».

Следует рассказ, какую хитростью побудил Соломон царицу отдаться ему. В ту же ночь ему было сновидение: солнце сошло с неба и озарило Израиль, но затем удалилось в Эфиопию и не переставало светить в ней. Царь ожидал, что оно вернется в Израиль, но оно явилось в большем, чем когда-либо, блеске над страной Иуды<sup>4</sup>. А Израиль не видел его, не шествовал в его сиянии, и солнце им пренебрегло, а Израиль воздвиг на него гонение, пытался затмить его, потушить так, чтобы оно никогда не вставало, — и поставил стражу к его гробу. Но оно снова поднялось, откуда его не ждали, и осветило весь мир от моря Эфиопского до Римского; и оно пренебрегло Израилем и воссело на свой древний престол.

Отпуская царицу, Соломон подарил ей перстень. «Если будет у тебя от меня потомство, — сказал он ей, — перстень будет ему знаменiem; коли родится сын, пусть явится ко мне». Он сообщает царице содержание бывшего ему видения о солнце, зачатом в Израиле и удалившемся, чтобы осветить Эфиопию. «Может быть, она будет благословенна от тебя, — говорит он царице, — то ведает Господь».

По возвращении к себе царица родит сына, названного Байна-Хекем; в генеалогических росписях абиссинских царей имя пишется Эбна-л-Хаким; то и другое обозначает по-арабски «сын мудрого». Его эфиопское имя Менелик; по «Кебра Нагаст» он воцаряется под именем Давида.

В дальнейших главах «Кебра Нагаст» рассказывается о том, как сын Соломона похитил из Иерусалима ковчег Завета и вместе с Азарией устроил церковные дела Эфиопии; следует история Соломона, повесть о еврейских событиях перемешана с эфиопскими легендами, и хроника кончается разделом вселенной между царями Эфиопии и Рима.

За неимением точного перевода с эфиопского текста пользуемся для занимающего нас эпизода пересказом Амелино, источником которому послужила какая-нибудь (арабская ?) версия «Кебра Нагаст». Отличия его текста объясняются наложением постороннего легендарного материала.

Рассказ начинается с построения Соломонова храма в связи с легендой о крестном древе. Камни не поддаются каменотесам, не тешутся; Соломон выискивает средство: велит поймать птенца гигантского рока<sup>5</sup> и посадить под медный котел. Мать птенца ищет и находит его, но не в силах освободить; тогда она приносит из райского вертограда древесный обломок, найденный под одним деревом, и бросает его на котел; котел расселся, птенец освобожден, а каменотесы получили возможность обрабатывать тем деревом камень.

Услышала о премудрости Соломона царица Темана и пришла поклониться ему. Мать ее, будучи беременной, видела во сне красивую козу и особенно залюбовалась ее ногами; оттого у родившейся девочки одна нога оказалась козьей. Когда Соломон узнал об ее приходе, велел поставить себе престол среди двора, а во двор напустить воды; когда царица шла к нему, приподняла подол, и Соломон убедился воочию в ее недостатке. Но на дворе лежал и принесенный птицей обломок; царица наступила на него, и ее нога приняла естественный вид. Тогда Соломон рассказывает царице, что такое это дерево, а она, узнав о его чудесном свойстве, велит возложить на него серебряный обруч; то же сделал и Соломон, так что ко времени Спасителя обручей набралось тридцать; они достались Иуде в награду за его предательство, а на том дереве распят был Христос.

В пересказе (или в тексте) Амелино произошло смешение обломка, принесенного из райского вертограда<sup>6</sup> и раздробляющего камни (еврейский шамир), с райским деревом, будущим древом распятия, по которому в крестной легенде проходит

царица Савская Сивилла. Если в оригинале этого смешения не было, и сам Соломон объяснял царице предназначение дерева, то такая версия оказалась бы, может быть, древнее данной в крестной легенде, где о кресте вещает царица. Здесь, наоборот, поучалась бы она, еще не смешавшись с Сивиллой.

Далее рассказ впадает в колею знакомого нам: Соломон хитростью овладевает царицей; нет пророческого сна, но есть передача перстня. Царица удаляется и родит сына, которого нарекла Давидом. Когда он вырос, он допрашивает мать о своем отце; она называет Соломона, вручает сыну перстень и велит ехать в Иерусалим, взяв с собой дары и воинов: он увидит отца в его величии и мудрости, и тот, по обещанию, поставит его царем. Сын прибыл в Иерусалим; когда Соломону донесли, что явился какой-то царь, он велел своим воинам встретить его, но сам не признал сына, когда тот был уже у входа во дворец. Между тем юноша увидел взнузданного отцовского коня, вскочил на него и обнажил меч. Весть об этом огорчила Соломона, и при встрече с сыном он не мог воздержаться от гнева. А тот говорит: «Владелец этого перстня дал мне свое царство, когда я был еще в утробе матери». Признание совершается, и Соломон венчает сына венцом царя Давида.

В храме Господнем был кивот Завета, где находился жезл Аарона, меры манны<sup>7</sup>, обложенные золотом и одетые шелком. В этом кивоте представлялось народу нечто дивное: когда священнослужители кончали свое молитвословие и народ начинал молиться, простираясь перед Всемогущим, кивот поднимался в воздух; это было знаком, что молитва доходна к Богу; если же кивот не трогался, все были уверены, что произошло это по их грехам, и принимались просить и плакать, пока чудо не совершалось.

Однажды Давид объявил отцу, что намерен увезти эту святыню в свою страну: на пути она будет ему защитой, его

воинам помощью в битве. Соломон вначале противится, но потом говорит: если уж на то воля Божья, то пусть похищает, не предупреждая его и с ним не прощаясь, потому что священники заставят его поклясться, что он о том ничего не знал, а он не желает принести ложной клятвы. Сын велит тайком изготовить ковчег, совершенно подобный настоящему; подмена совершается при помощи четырех священников, которые участвуют и в увозе святыни. Когда ее хватились, за беглецами послана была погоня, но те мчались, как ветер, гонящий облака. Так Байна-Хекем вернулся к матери, которая уступила ему свою власть; с тех пор Эфиопией стали править потомки Соломона, вечно владеющие ковчегом Завета.

Вариант этого эпизода у Лудольфа представляет некоторые отличия. Когда Менелику исполнилось 15 лет, он пожелал увидеть отца, на которого походил и внешностью; Соломон полюбил его, потакал ему и, когда юноша пожелал ввести в своем отечестве религиозный культ евреев, отправил в Эфиопию священников, левитов<sup>8</sup>, певцов, музыкантов, разных мастеров и вместе с ними Азарию, сына первосвященника Садока. Они-то и похитили, по наущению Менелика, ковчег Завета, а на его место поставили изваяние архангела Михаила, который покрыли покровом, снятым с ковчега. Увоз святыни ознаменовался трехдневным землетрясением, но лишь по вторичном осмотре Святая Святых догадались о похищении. Погоня за Менеликом настигла его уже в пределах Эфиопии, и он заявил, что не намерен оставить ковчег у себя и вернет его, лишь только мастера сделают, по его подобию, другой такой же. Но в Иерусалим он отправляет новый ковчег, а настоящий удерживает при себе. Оставалось приискать для него подходящее место; куда его ни приносили, всюду земля начинала колебаться, когда же водворили его на одном островке посреди реки, вода расступилась. Здесь Менелик построил

храм, названный Сионом, и возник город Аксум. Эфиопия приняла Моисеев закон; первым первосвященником стал Азария.

## II

### ЛЕГЕНДЫ О ЕВРЕЙСКИХ БЛАЖЕННЫХ

Перед нами фантастическая легенда, покоящаяся на почве древних религиозных отношений.

Среди сабеев Йемена, на которых (с 300 г.) абиссинские цари Аксума простирали свою власть, рано пустило корни иудейство, но уже при Констанции II (337-61) гимьяриты были христианами, а в половине IV века раздалась проповедь христианства и в Абиссинии, потому что рассказ об обращении евнуха царицы Кандаки<sup>9</sup> и деятельности апостола Матфея должен быть отнесен к области легенд. Фрументий (Фремен-тос, авва Салама) и Эдесий (Сидрах) первые принесли благую весть народу, часть которого жила в еврейском законе, другая поклонялась змею, но более широкое распространение христианства должно быть отнесено к концу V в., когда, по преданию, прибыли (в 480 г.) из Рима, Византии и Египта девять преподобных, которые «исправили веру». Житие одного из них, Исаака Гарима, написанное Иоанном Аксумским, указывает на области, из которых они пришли: Константинополь, Антиохия, Киликия, Кесария. «Исправление веры» совершилось в духе монофизитства<sup>10</sup>, господствовавшего в Египте, Сирии и Йемене; на влияние сирийского христианства указывает и абиссинская церковная номенклатура и перевод евангелия, сделанный с принятого в Сирии текста.

Распространение христианства в Эфиопии отвечало политическим целям Византии и аксумских царей, но вызывало противодействие народной партии, в которой были и сабеи, и иудействующие, тогда как аксумские цари воевали с

Йеменом, пока Каледб Элесбаас не одержал в 525 г. окончательной победы над гимьяритским владыкой Дхунувазом, гонителем христиан в Пеждране. Благодаря нерадивым отношениям александрийского патриархата к юной эфиопской церкви, в промежутки между проповедью Фрументия и пришествием девяти святых, сабеизм снова поднял голову; тому свидетельством описанные Бентом памятники, в форме обелисков и пирамид с алтарем у их базы, большею частью посвященным солнцу. Поднялись и иудействующие, о которых хронологические перечни царей говорят в связи с деятельностью Фрументия.

Когда появилось в Абиссинии иудейство, процветавшее среди йеменских гимьяритов, мы не знаем. Может быть, летописное известие об иудействующих времен Фрументия и лишено исторического значения, но реформы Евстафия (XIV в.), введение им субботствования<sup>11</sup> и реабилитация Ветхого Завета указывают на готовые местные условия, которые и помогли развиться крайнему монофизитству. В политической истории страны иудейство сыграло свою роль: партия иудействовавших фалаша<sup>12</sup> была настолько сильна, что в начале X в. возможен был переворот, надолго устранивший от престола Соломоновскую династию. Борьбою с царьками воинственных фалаша полны летописи XVI в.; и теперь еще число иудействующих превышает миллион. Они по преимуществу земледельцы, но знакомы и с ремеслами и нередко поступают добровольно в абиссинское войско. Точно исполняя правила очищения и соблюдая субботу строже других евреев, они не придают большого значения праздникам и жертвоприношениям и не имеют никакого понятия ни о Мессии, ни о Талмуде. Их название *falascha* означает «пришельцы», другое, *kaila* = «не переходи», т. е. через реку, чего они не делают в субботний день. Искажение ли это или источник

поверья о Саббаттоне? Они и теперь рассказывают о своем происхождении то же, что говорится в житии Габра Ясуса, подвижника XIV в., ученика Евстафия: он проповедовал евангелие в области Елфраз: «и пришли на учение его чада іудейскія, которые вышли изъ Іерусалима изъ-за испытанія, которое постигло ихъ въ царствованіе Тита и Веспасіана, и переселились въ страну эфіопскую. Здѣсь они размножились и наполнили землю и заняли Элфразъ. Они увѣровали и крестились по его проповѣди». Святой исцелил «водою молитвы» еврейку, в чрево которой вполз змей; царь Эфиопии пожелал увидеть исцеленную, на которой и женился; сыновей от нее он воспитывал в монастыре Габра Ясуса, они сделались монахами и священниками и настоятельствовали после своего наставника.

Легенда фалаша одна из многих, возводящих начала абиссинского иудейства к еще более ранней поре. Они принадлежат к группе сказаний о судьбе десяти израильских колен. Вопрос этот издавна занимал воображение и находил решения: он поднимается уже в 4-й книге Ездры, в апокрифическом послании Варуха; этих евреев смешали потом с потомками Рехавы, гимнософистами и брахманами «Александрии»<sup>13</sup>; они вошли эпизодически в роман об Александре и дали канву для отреченных христианских житий. В еврейской легендарной литературе они известны с VI—VII вв. Хроника Джерамеева дает последовательно три рассказа о евреях в Куше и Хавиле (Эфиопии): 1) сыны Моисея уведены Навуходоносором в Іерусалим; им велят петь сионские песни, а они откусывают себе пальцы, чтобы не брехать на струнах. Облако переносит их с их стадами в Хавилу, где их окружила река, влекшая одни камни и останавливавшаяся лишь по субботам (*Sabbatyon, Sabbatianus*). У них не водятся нечистые животные и дикие звери; 2) о левитах, сынах Моисея, рассказывается то же; Саббаттоне окружает их с трех сторон, с четвертой море. Никто не



общается с ними, кроме племен Дана, Нефталима, Гада и Ассира, живущих по ту сторону реки Куш; их отделяет от них Саббатсион. Род Дана удалился сюда, не желая повиноваться приказу Иероваама, чтобы они сражались с Ровоамом<sup>14</sup> и жителями Иерусалима. Они поселились по ту сторону реки Пишон среди племен Куша, плативших им дань. По смерти Сеннахерима колена Гада, Ассира и Нефталима присоединились к ним; 3) буря занесла купца Элханана в Куш и Хавилу, где он встретил евреев из колена Данова; жители — эфиопы. Рассказ тот же, что и в предыдущем варианте.

Этими легендами пользовался в IX в. некий Элдад бен-Мали в рассказе о своем путешествии в Куш и Хавилу. Колено Дана выселилось в Эфиопию до раздела царства при Ровоаме и Иеровааме; впоследствии к нему присоединились три другие. На их границе, по ту сторону Саббатсион, живут сыны Моисея, *Bene-Mosche*, потомки тех левитов, которые повесили свои гусли на ивах Евфрата и откусили себе пальцы, чтобы не петь сионские песни на неосвященной земле. Облако перенесло их в Хавилу, где их окружил Саббатсион, влекущий в течение шести дней камни, в субботу же покоящийся в густом тумане. Никто не может переправиться через реку, почему остальные колена сносятся с сынами Моисея лишь издали, не имея возможности вступить в их страну, в которой водятся лишь чистые животные.

«Хождение Зосимы» говорит не о сынах Моисея, а о рехавитах. Когда пророк Иеремия, провидя нашествие иноплеменников, стал увещевать людей, чтобы они отвратились от дел беззакония. Услышал это, Рехав, сын Аминадава, держит ту же проповедь своему роду: пусть воздержатся от хлеба, вина и елея (слав. текст: «и общения с женами») и совлекут одежды свои, пока Господь не услышит их молитвы. Они послушались, и гнев Божий отвратился от Иерусалима. Обвиненные перед другим царем, рехавиты ввержены

в темницу, но ангелы являются ночью и приносят их к реке; они идут по ней (слав.: «по ее течению»), пока не достигли назначенного им места; тогда исчезла вода в той реке; вода, вышедшая из бездны, оградила землю, и от нее до неба стало облако. Этих-то сынов Рехава посетил пустынный Зосима. Сорок дней идет он по пустыне, затем принимает его на себя верблюд (или лев), далее ветер несет его к реке Эвмилу и облачной стене. Ни через ту, ни через другую не пройти; тогда два дерева вырастают по обе стороны реки, наклоняются друг к другу и дают Зосиме возможность перебраться в страну блаженных. Они говорят ему о своем житии, которое и вручают ему на прощание слово, начертанное на каменных досках (слав.: «доски опочаные»). Они без греха, хотя и не бессмертны, питаются земными плодами и водой от корня дерева, слаще меда; когда постом деревья перестают давать плод, взамен их падает с неба манна, а в день Воскресения Христова деревья снова дают плоды: так они узнают смену времен года, иного счета времени они не ведают, не знают ни собственности, ни утвари, ни жилья. Кто из них поимеет жену, живет с ней, пока не будет у него двое чад, а затем разлучается с нею, и оба пребывают в чистоте. Молятся они денно и ночью, их слышат ангелы на небесах и вещают им о людских делах; и за людей они молятся.

В этом «житии» нет ничего специфически христианского; упоминание Воскресения Христова принадлежит, вероятно, христианской перелицовке; запрет общаться с женами — славянскому переводчику; в греческом тексте он касается общения с другими людьми, т. е. греховными. Рехавиты женятся, у каждого из них не более двух чад, из которых одно назначается для брака, другое пребывает в девстве. Это напоминает эпизод романа об Александре, где амазонки раз в году соединяются с брахманами<sup>15</sup>, причем мальчики остаются у отцов, девочки уходят с матерями. В одном списке греческого «Жития Зосимы»

XVI в. его рехавиты прямо отождествляются с брахманами, как и в пересказе «Александрии» у Иосиппона: Александр достиг «гор мрака», где солнце не светит, и намеревался дойти до сыновей Ионадава, сына Рехавова, и до колен, обитающих за горами мрака, но птицы с человеческими лицами говорят ему, что ему не вступить в землю рабов Божиих, на остров, где обитают Божии святые, семья Авраамова. Если в эфиопской переделке Псевдо-Каллисфена<sup>16</sup> блаженные, посещенные Александром, названы потомками Сифа, о которых говорит пустынный Зосима, то это, быть может, вариант знакомого нам жития; наоборот, в эфиопской легенде о Герасиме, дублете Зосиминой, святой отправляется к блаженным, о которых вычитал в «книге царя Александра».

На легенде о Герасиме и ее отношениях к житию Зосимы я останавлиюсь подробнее.

Иеремия ввержен в смрадную яму за обличение царя идолослужителя Седекии. Здесь его питает Авимелех<sup>17</sup>, и пророк вещает ему, что он не увидит кары, уготованной Господом царю и народу Израиля. По прошествии трех дней и трех ночей ангел восхитил Иеремию и поставил его пред лицом Господа, который велел ему пойти в Иерусалим, взять из Сионского храма святыню Ковчега и спрятать в пещере на Оливной горе; вывести из города всех, живущих в страхе Божиим, и весь род Иеремии с женами и детьми. Ангелы ведут их на морской остров, там гора, где нет ни труда, ни печали, ни голода, ни жатвы, ни жары, ни холода, ни грабежа, ни угнетения, ни лжи, ни прелюбодеяния, а мир и любовь. Здесь и поселились блаженные, денно и нощно славословя Творца.

Между тем Дарий отослал иудеев после семидесятилетнего вавилонского плена в Иерусалим, а Александр вступает в него и казнит священников, отказавшихся выдать ему порфиру<sup>18</sup>. Священники убили Захарию на пороге храма, рассеявшемся и поглотившем его тело; с тех пор из порога сочилась

кровь — до явления Александра. Он облачается в порфиру, но тотчас же снимает ее, смиряясь перед волей Всевышнего. Далее он направляется к стране блаженных, с которыми беседует: они из колен Леви и Иуды, родичи Иеремии.

Христова вера распространилась по всей земле, всюду стали Божьи церкви, умножилось монашество, и вот некий инок Герасим, живший в пещере за Иорданом, прочел о блаженных «в книге царя Александра» и возгорелся желанием лицезреть их. Следующий далее рассказ совпадает в основных чертах и плане с хождением Зосимы: Герасима несет лев, вместо реки и облака — море; дерево склоняется перед путником, принимает его на свою вершину, склоняется и другое, стоявшее в море, и, нагнувшись в другую сторону, ставит его на остров блаженных. Герасим говорит им о себе, о распространении христианства, блаженные о своем происхождении, роде жизни и библейских пророчествах о Христе, которые Герасим подтверждает пересказом евангельских событий. Библейско-христианские воспоминания с любовью развиты; в хождении Зосимы их нет. К подробности о деревьях, перестававших давать плоды, присоединена другая: что на время поста вода в море (реке?) высыхает, и оно снова наполняется с наступлением Воскресения Христова. Это напоминает чередование течения и покоя Саббатона; по Иосифу Флавию («Иудейская война», 7, 5, 1) Саббатон наполнялся водою лишь в субботу.

Зосиму «Хождения» я сблизил с Зосимой «Жития святой Марии Египетской», написанного патриархом Софронием. Он был родом из Киликии, жил в одном из палестинских монастырей и отличался такою святостью, что Господь удостоивал его своими Откровениями. Но у него явилось самомнение: есть ли на свете инок, который мог бы наставить его в деле иноческого подвига, чему-нибудь, чего бы он сам не знал, чего бы не творил? Тогда некто предстал ему,

велит идти за Иордан, в обитель, лежавшую так уединенно, что многие из соседства совсем не знали о ее существовании. Описывается идеал иноческого жития, посвященного молитве и псалмопению, далекого от всех мирских помыслов. Здесь остался Зосима, найдя себе сотрудников. Великий пост перед Воскресением Христовым эти отшельники справляли так, что, перебравшись по ту сторону Иордана, расходились поодиночке, проводя время в славословии и молитве, питаясь нередко одними злаками. Вместе с другими отправился и Зосима, все далее и далее углубляясь в пустыню. Он жаждет встречи с каким-нибудь мужем, который просветил бы его, и встречается с Марией Египетской.

Герасим эфиопской легенды говорит о себе, что он родом из Греции, пришел в Иерусалим, крестился в Иордане, в том самом месте, где крещен был Спаситель, и жил в пещере за Иорданом, затем в обители, называемой «домом святого Иоанна», где застал 59 иноков; вернувшись от блаженных, он написал свое хождение и положил его в церкви святого Иоанна.

Все эти местности легко определить: пещеру за Иорданом можно искать где-нибудь поблизости пещеры Предтечи, о которой говорят старые паломники; по сию сторону реки лежал монастырь Иоанна Крестителя с большой церковью Иоанновой или Троицкой; другая, малая церковь во имя Предтечи, стояла на месте крещения Спасителя. Герасим эфиопской легенды жил в какой-то обители, и здесь его синкелл познакомил его с «книгой царя Александра»; под церковью святого Иоанна, куда положен был рассказ о хождении, можно разуместь большую церковь Иоаннова монастыря; в соседстве находились монастыри святого Герасима и преподобного Зосимы. «На Иорданъ жь есть монастырь великъ зѣло Иоанна Предтечи, говорить Игнатій Смолнянинъ, ... тамо Марья Египетцкая преходила Иорданъ ко Зосимѣ, яко по суху ... Оттуду педалече, съ пять поприщъ

близь Содомскаго моря, есть монастырь святого Герасима, у него-жь звѣрь левъ жилъ; есть и гробъ св. Герасима, за олтаремъ есть, а звѣрь той левъ, что ему работалъ, въ ногахъ у него погребень лежитъ». Архимандрит Агрефеній помещает в трех верстах от святого Продрома обитель святого Герасима, «емоуж левъ послужи»; «внидохъ въ гробницу, идеже кладусь святии отци изъ Предтечева монастыря, — рассказывает наш паломник, инок Зосима, — и ту бихомъ челомъ и целовахъ мощи святыхъ старцевъ и святого старца Зосиму, иже Марию Египтяныню причащаль. И оттоль идохъ въ Герасимовъ монастырь, ему жъ левъ поработа, ижъ при Ердане поприще едино».

Соседство имен Зосимы и Герасима знаменательно для тождества соединенных с ними хождений.

Святой Герасим из Ликий, о котором говорят наши паломники, родился в христианской семье, с малых лет воспитывался в монастыре, посетил святыни Иерусалима, вел отшельническую жизнь в окрестностях Мертвого моря. В одной миле от Иордана, в долине Иерихона, он основал обитель, киновию для послушников, тогда как старцы жили каждый в своей келье, питаясь хлебом, водой и финиками, обходясь без огня, занимаясь плетением вервий и корзин; лишь по субботам и воскресеньям они сходились в киновии к причастию, вкушали варева и немного вина и, сдав работу, уносили каждый свою долю пищи на неделю. Сам Герасим постился еще строже. Рассказывается о том, как ему чудесным образом возведена была кончина святого Евфимия, и как однажды, гуляя по берегу Иордана, он встретил льва, который подал ему лапу, наболевшую от занозы; святой вынул ее, и с тех пор лев стал послушным ему животным: его называли Иорданом, по приказанию святого он возит воду с реки на потребу инокам и издыхает с горя на могиле святого Герасима, которого похоронили в полумиле от церкви.

Мотив анекдота об Андрокле<sup>19</sup>, применившийся к стилю жития; в эфиопском хождении Герасим едет на льве.

Я не касаюсь дальнейшего развития легенды о блаженных на еврейской почве; меня интересует ее еврейско-христианская разновидность, представляемая хождениями Зосимы и Герасима. Они подвижники, оба из малоазиатских областей (Киликии, Ликии), ищут идеала святости и находят его у еврейских блаженных, назидаются у них: они приносят им весть, которую те давно знали по пророкам. Под легендой чувствуется действительный исторический фон: так могли приходить к абиссинским еврействующим общинам монофизитские проповедники из Киликии, Антиохии, Египта, наставляли и поучались.

### III

#### ЭФИОПСКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ

Это бросает свет на своеобразный синкретизм абиссинского религиозного мирозерцания и церковной обрядности, в которой библейские мотивы сквозят в конкретности христианских, нередко архаических образов. В плане христианского храма чувствуется ветхозаветная скиния, минорные напевы псалмов отзываются синагогой, музыкальные инструменты, употребляемые при церковных торжествах, — библейские, как и многие личные и географические имена (Сион, Синай, Фавор, Иордан); 28-е число каждого месяца посвящено памяти Авраама, Исаака и Иакова и т. п. Приготовление веществ для таинства евхаристии носит отпечаток древности и реалистического символизма. Совершается оно в «бетелеге-ме» = «дом хлеба», небольшой хижине, обведенной высокой сплошной стеной, примыкающей к восточной стороне храма; через восточные ворота и переносятся святые дары из бетелегема, отвечающего нашему жертвеннику. Приготовлением даров заведует, в сослужении с очередными священниками и

дьяконами, состоящий при всяком храме аскет — назорей (назрая), живущий в бетелегеме: все они садятся за приземистый столик, на котором положены две меры пшеницы и ветвь виноградных гроздьев. Назорей приступает к делу с благоговением и трепетом, медленно и торжественно: насыпает пшеничные зерна в горячую воду, снимает размокшую кожу с каждого зернышка, выбирая спелые и полные; очищенные моет в теплой воде, переменяя ее три раза, оттирает их полотенцем, просушивает на огне и толчет на чисто вымытом жернове; муку ссыпают в горшок и подбавляют туда воды и закваски. Все это размешивается поочередно дьяконами, а назорей месит тесто, изготавливает из него хлеба и печет их. С той же обстоятельной торжественностью совершается и приготовление вина; в течение всех этих актов назорей несколько раз обращается за благословением к священнику, наблюдая, чтобы начало каждого действия освящалось крестным знамением и словами священника: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Весь обряд читится, как великое таинство, «мистир», и народ глубоко верит, что хлеб и вино, приготовленные в бетелегеме, ниспосылаются самим Богом с небес и что в бетелегеме происходит чудо, подобное тому, какое совершилось в Вифлееме в пещере, где родился от Девы Марии Спаситель мира, сошедший с небес.

Таким же захватывающим реализмом отличается ритуал Великой Пятницы. Служба совершается в храме, в обстановке, обычной для страстной седмицы: двери алтаря заперты, иконостас окутан в черное. В полдень, по данному знаку, толпа выходит из церкви, в которой будет совершаться тайна, «мистир»; когда по некотором времени двери растворятся настежь и народ, благоговейно ждавший, вновь нахлынет в храм, зрителям представляется следующее: на царских вратах висит человеческая фигура в естественную величину с распростертыми руками, голова плотно обвита пеленой,



концы рукавов цветного хитона связаны веревкой так, что рук не видно, ноги, начиная от колен, закрыты длинным столом, со скатертью, спускающейся до земли; на столе все храмовые драгоценности, иконы, кресты, евангелия, чаши, диски, кадила и т. д. С воплем «кириэ элейсон»<sup>20</sup> все повергаются на землю, а священники поют печальные песни в честь Распятого. В девять часов (по-нашему в три), когда молящиеся, вторично очистившие церковь, вступят в нее вновь, зрелище представляется другое: в царских дверях два священника, изображающие собой Иосифа и Никодима, держат повитую фигуру мертвеца; народ трижды поклоняется до земли, священники, при пении погребальных песен, обносят фигуру вокруг алтаря; когда внесут ее в алтарь, царские двери затворяются; чин погребенья совершен.

Этой материальности обряда отвечает такая же вещественность символа и чуда. Примеры дают жития абиссинских угодников. Маба Сион избрал себе особенным праздником день распятия Господа. «Если бы Он не умер за нас, разве Он воскрес бы?.. Чем память смерти Господа нашего ниже памяти Воскресения Его?» И он «стал размышлять о распятии и просил Бога показать его ему, чтобы он мог с большим чувством созерцать установленный праздник. И он был перенесен на Краниево место, и вид распятого Господа поверг его; от ужаса он стал, как мертвый, но Господь, сойдя со креста, поднял его». Он творит память распятия 27-го числа каждого месяца; готовясь к празднику, сам молот, месил и пек хлебы, рубил дрова и носил их на плечах и голове, уподобляясь Господу нашему, понесшему древо крестное, да спасет создание свое. Людям, стекавшимся к нему, он давал вкушать от тех хлебов и напоил их чашей; «хлеб памяти» совершал чудеса; один монах, открыв сосуд, куда он положил хлеб памяти, увидел вместо него Богоматерь с младенцем. От великой любви к Господу Маба Сион захотел понести страсти его, но язвы на руках и ногах

были открыты постороннему взору, и он вбил камнем два острых шила в свои колена. И Господь возлюбил его, Сам явился к нему во время совершения литургии и посвятил его, как посвятил Стефана архидиакона и Михаила архангела и святого Иоанна по чину их. В другой раз святой вознеся в Иерусалим небесный<sup>21</sup>, где присутствует при совершении небесной литургии. Такое восхищение к престолу Божию рассказывается и о Самуиле Вальдебском: когда однажды он с Габра-Маскалем в час обеда сотворил молитву, с неба спустился к ним стол; они ели и благодарили Господа; при совершении таинства спускаются с неба хлебы и чаша, как к святым Абия-Эгзе и Амда-Микаэлю. Габра Эндреес служит обедню, Дух Святой сходит в виде белого голубя, чтобы освятить дары, и садится на дискос. «И поколебалась святая трапеза и поднялся покров и наполнилась чаша вина Божественного до края своего».

Особое место занимает в абиссинском церковном обиходе почитание ковчега: табот, таот. Еврейский ковчег Завета — это престол на носилках, в нижней части которого был ящик для хранения скрижалей. Незримый престол Иеговы был на Синае; уходя в пустыню, евреи устроили престол-ковчег, дабы Господь мог пребывать с ними в их далеких странствованиях. Позже этот престол-ковчег хранился в храме Соломона: на нем покоился Господь, здесь на золотой трапезе Ему приносили жертвы и Он милостиво взирал на пляски, совершавшиеся при звуках арф и псалтырей<sup>22</sup>, в Его славу и утешение; здесь изрекал Он законы своим избранникам, и когда ковчег несли в битву впереди войска, Иегова-вождь присутствовал незримо (Числ, 7, 89).

Таково, в сущности, представление о ковчеге и в эфиопской легенде об его увозе сыном Соломона, но он уже полон христианских преобразований. Символ охвачен новым содержанием: ковчег Моисея, «табот Мусе», стал ковчегом

Божьей Матери, «табот Марьям»; это вообще ее христианский символ. По знакомому нам преданию иерусалимский ковчег водворен был в Сионе, древнем монастыре Аксума; храм, в котором будто бы хранились скрижали, сгорел в XVI в., но еще и теперь внутри монастырской огады стоит ветхая церковь, скрытая за высокою деревянной стеною; никто не осмеливается проникнуть в нее, за исключением одного престарелого архимандрита, обязанность которого ежедневно кадить перед ковчегом: подойдя к завесе, отделяющей Святая Святых, и просунув через нее руку с кадильницей, он трижды совершает каждение, «зря вспять». За завесу же входит раз в год епископ, чтобы помолиться и наблюдать чистоту. Мраморную доску XIII в., хранившуюся в Сионском соборе, выдавали за скрижаль.

Важнее следующее преобразование ковчега; название «табот» присвоено абиссинскому антиминос, деревянной доске, с изображениями евангелистов по углам и с крестом по середине. Она лежит на престоле, завернутая в шелковый плат. На нее ставятся дары, и она является необходимым условием для совершения литургии. На праздник Крещения народ переселяется на берег реки или озера, и служба совершается в палатке, скинии, на престол которой приносят табот из ближайшей церкви. Торжественный вынос табота отличается совершенно библейским колоритом: впереди идет священнослужитель, помавая систром<sup>23</sup>, и приплясывает, делая прыжки вспять. На этот раз табот — рака или ящик, обитый фиолетовым бархатом, с филигранными, золотыми или серебряными украшениями; в нем хранится список священных книг и две скрижали с десятью заповедями; его несут священнослужители в богатых епитрахиях и стихарях; их головы окутаны газом; вокруг них другие бьют в литавры (*nagarith*), играют на арфах (*bagana, inzira*), на еврейских флейтах (эмбильта), двигаясь в такт под грохот длинных труб особой формы, *meleket*.

Так играл и плясал когда-то перед ковчегом царь Давид; и как у израильтян ковчег Завета несом был впереди войска и в эфиопской легенде сын Соломона чаёт от него помощи на войне, так и в современной Абиссинии, когда выступают в поход, перед войском несут табот, на страже которого находятся отборные бойцы; когда предводитель извещает, что табот в опасности, все дерутся до последней крайности, побеждают либо погибают все до последнего.

В такой-то синкретической среде сложилась легенда о происхождении второй абиссинской династии от Соломона. В летописях имя императора сопровождается обозначением: «от семени Соломонова»; его миропомазание совершается в Сионском соборе в присутствии двенадцати законовевов, ведущих свой род от спутников царицы Савской. Хроника XVI в. даёт живописную подробность: с восточной стороны собора, куда император шёл венчаться, его путь оказывался преграждённым: две красивые девушки, «дщери Сиона», держали поперек дороги толстую веревку, при каждой из них старуха, с саблей в руке. На вопрос одной из них, кто он такой, император отвечал: «Я потомок Эбна-Хакима, Соломона, Давида»; по третьему вопросу он разрубал веревку. «Поистине, ты царь Сиона!» — восклицала старуха, и при славословии дочерей Сиона и священников император вступал в храм, чтобы воссесть на престол Давида.

Он не только светский властитель, но и церковный законодатель, сзывает соборы и председательствует на них; миропомазание даёт ему право входить в алтарь; бывали случаи, что цари Абиссинии совершали церковное служение. Как властитель ковчега, он оплот предвозвещенного ковчегом христианства; на царской печати изображен с одной стороны греческий крест в круг с надписью внизу: «Владычица Богородица», с другой лев Иуды, держащий в правой лапе державу с крестом; вокруг имя негуса<sup>24</sup> и сло-

ва: «Оплот Израиля». Титул абиссинского царя: «Царь царей Эфиопии, лев от колена Иудина».

Как император соединяет в своем лице прерогативы светской и духовной власти, так и нэврид (набр-эд), настоятель Сионской церкви и вместе светский владыка соборных поместий и города, считающийся потомком первосвященника Азарии: он носит драгоценные священнические одежды — диадему, присвоенную лишь императору и заслуженным лицам царского рода; диадема эта, называемая рас-орк («золотая голова»), делается из золотистой львиной гривы, распускающейся из-под золотой кольцеобразной оправы и производящей впечатление солнечных лучей.

Пресвитер Иоанн<sup>25</sup> известного средневекового сказания, царящий в трех Индиях, в пределах которых обитают и десять израильских колен, окруженных зыблущейся каменной рекою, — такой же «царь царей» — и пресвитер. Если это представление и не сложилось на основании эфиопских данных, то совершившееся позднее приурочение его к Эфиопии могло быть приготовлено, между прочим, ее своеобразным синкретизмом светской и духовной власти.

Идея религиозного и династического избранничества, развившаяся в эфиопском сказании о ковчеге, захватила в свой район и мировую фигуру Александра. Уже Псевдо-Каллисфен приурочил его к Египту, сделал его сыном Нектанеба; другие египетско-библейские приурочения находились в источниках так называемой сербской «Александрии». За народным приурочением последовало религиозное: Александр явился последовательно верующим в Бога Израиля, чающим Христа, поклонником Корана. Особенно развито христианское освящение в сирийской легенде (514—515 гг.) и эфиопском христианском романе; в последнем эта идеализация коснулась и его отца Филиппа: прочтя в звездах о грядущем воплощении и распятии Спасителя, он от великой

скорби бросился в море и причтен к лику святых мучеников, как Анания, Азария и Мисаил; когда Александр скончался, громовой голос вещает: «Приди с миром в царство небесное», появилась духовная рука, сиявшая, как солнце, и душа Александра вознеслась к вечной славе. В эфиопских святцах читаем: «И представление Александра царя, сына Филиппа. Бог молитвами его да помилуют нас. Аминь».

Разумеется, эфиопский роман устранил волхва Нектанеба<sup>26</sup>: Александр — сын Филиппа от Олимпиады. К ней-то и примкнула эфиопская династическая сага.

Псевдомефодиевские «Откровения», составление которых, вероятно, в Сирии, относят к 676—678 гг. (Гутшмидт), либо к последним годам Константина IV, были популярны в Эфиопии. Следы эфиопской интерполяции видны в эпизоде о Навуходоносоре: сын царицы Савской, он становится властелином Вавилона; за ним следуют мидянин Дарий и Кир персидский. Так смешались вавилоняне с эфиопами, мидяне с персами. В непосредственно следующих строках, также принадлежащих интерполяции, вавилоняне забыты и говорится об эфиопах. Филипп Македонский женится на Хузифе, дочери Фола, царя эфиопского; у них сын Александр. По его смерти Хузифа вернулась к отцу; когда Виз, создавший город Визу, попросил у него руку его дочери, Фол повез его к нему с большим торжеством. У Виза и Хузифы дочь, нареченная по имени города Византией. Она выходит за римского царя, по имени Армалей (лат. *Romyllius qui et Armaleus*), у них три сына: Армалей воцаряется в Риме, Урбанос в Визе, Клавдий в Александрии.

Идея мировой империи Александра приурочена здесь к эфиопской династии, и как в «Кебра Нагаст» вселенная поделена между сыновьями Соломона, так здесь между сыновьями Хузифы. Власть эта преобразовательна христианская.

Особенно ярко высказывается эта идея в конце «Откровений», в грандиозной сцене, когда перед явлением антихриста

последний император, взойдя на Голгофу, возложит свой венец на крест, после чего и крест, и венец вознесутся на небо. Я давно проследил отражение этого мотива в средневековых и современных преданиях об *arbre sec*, *arbre seul*, византийском сухом древе, вокруг которого произойдет последняя мировая битва и на которое царь повесит свой щит или венец; либо дерево зазеленеет: символ обновления христианства или, в эсхатологическом смысле, его конечное торжество в символе сухого древа — древа распятия. Многие из ныне живущих и определенно приуроченных сказаний этого рода носят явные следы своего книжного происхождения.

По сирийской «Книге Пчел» греческий царь, который во времена антихриста взойдет на Голгофу и возложит на крест свой венец, будет потомок Кушаты, дочери Пила, царя Эфиопии.

Эта генеалогическая сказка, вторгшаяся в «Откровения» Мефодия, очевидно, эфиопского происхождения: она предполагает прочно сложившееся представление об Эфиопии, как о предызбранном сосуде христианства, и досказывает эту идею до сцены на Голгофе. В соломоновской легенде ковчег Завета, увезенный сыном Соломона и царицы Савской, символизирует водворение в Эфиопию веры в истинного Бога, но солнце, удалившееся из Израиля в Эфиопию, снова воссияет оттуда над страной Иуды; и это совершается в роде Хузифы-эфиопянки.

Между эпическим циклом Соломона и Александра не раз происходили контаминации, отдельные повести являлись то с тем, то с другим именем. В нашем случае идеальной почвой для такого процесса было еврейско-христианское преображение Александра, но повод сближения лежал не в нем, а в его матери-эфиопянке. Роли Хузифы не понять вне эфиопской соломоновской легенды. Она создана по типу царицы Савской, не тождественна с Македой; если Македа

легенды об увозе — македонянка, как предполагает Друэн, а Фол — Пор, как думает Сакур, то эти отождествления ничего не решают в вопросе, почему именно к эфиопской царевне и ее роду пристало пророчество Давида об Эфиопии, предваряющей «рукою свою к Богу».

#### IV

#### ГАЛААД

Несколько гипотез, которые я предложу далее в объяснение легенды о Граале, основаны на данных, собранных в предыдущих главах. Начну с одного эпизода «Великого Санграаля», причем я считаю нужным сообщить в схематическом изложении содержание романа об Иосифе Аримафейском («*Joseph d'Arimathie*»).

В романе Иосиф устраивает трапезу в память трапезы Тайной Вечери; сам садится на место Христа, по правую руку его свояк Хеврон. Между ними пустое место, место Иуды, оно будет пустовать, пока жена Хеврона не родит ему сына. Неверующий Моисей, севший на запретное место, проваливается. У Хеврона двенадцать сыновей, все они будут служить Господу, но властвовать над братьями будет девственник Алэн (Alain): он отправится с проповедью христианства на запад, туда же пойдет и Хеврон, которому Иосиф передаст святую чашу и тайну Грааля. Там он дождется сына своего сына, которому и поручит святой Грааль. Всех его хранителей будет трое — в иносказательное знаменование святой Троицы. Далее текст колеблется в определении родственных отношений Хеврона к следующему за ним хранителю Грааля; надо придерживаться определения: *le fils de son fils*\*, разумея под первым не Алэна — ведь он дев-

---

\* Сын его сына (франц.).



ственник. Запад, куда должны отправиться Хеврон и Алэн, остается неопределенным.

Другая легенда о ранней христианской диаспоре, вышедшей из Палестины, сообщается в одном эпизоде «Великого Санграаля»: Иосиф Аримафейский с сыном Иосифом, родными и друзьями, идут за Евфрат, место их проповеди — Месопотамия с городами Оркауз (Эдесса) и Саррас (Харран), где они крестят народ и его властителей Эвалаха (Evalach), в крещении Мордрейна или Могданиса, и Серафе, в крещении Насиэна (Nascien). Когда христианство водворилось на почве туземного сабейства, Иосиф со своими снова переходит через Евфрат. Куда в начальном рассказе направлялся далее его путь — мы не знаем; французский роман переносит его и его спутников прямо в Британию, где, после целого ряда испытаний и искушений, очутились и новообращенные Мордрейн и Насиэн и — из «*Joseph d'Armathie*» Петр и семья Хеврона. Ею мы и займемся.

О ней до тех пор не было речи в романе, она не упомянута в рассказе о просветительном подвижничестве в Оркаузе и Саррасе. Теперь мы снова видим Иосифа за столом святого Грааля, между ним и Хевроном пустое место, но это место Иисуса Христа, и займет его Он или Его посланец; снова проваливается неверный Моисей и из двенадцати сыновей Хеврона Иосиф избирает Алэна, пожелавшего пребывать в целомудрии, служителем Грааля; по смерти Иосифа он будет его хранить, а за ним тот, кого он сам назначит, и его потомство. Следует за тем повторяющийся «*Joseph d'Armathie*» эпизод с рыбой, но в иной постановке и в применении не к Хеврону, а к Алэну: Грааль всех напитал, кроме грешников, и они возмолвились к Иосифу; тогда он велит Алэну закинуть сеть и пойманную рыбу разделить на три части, одну положить посередине стола, две другие по концам. По молитве Алэна Грааль совершает чудо умножения пищи, все насыщены, а Алэну

положили с тех пор имя «богатого ловца» (*lo riche pesceor*), которое осталось за всеми хранителями Грааля; кроме Алэна все носили царский венец.

Когда Иосиф почувствовал приближение смерти, он передал Грааль Алэну, который идет куда направит его Господь; с ним его братья, из которых один, его любимец Иосуэ, еще ребенок, и сто человек родственников; они населят какую-нибудь пустынную землю и станут там служить Иисусу Христу. Они приходят в *Tiere Foraine*, где было много народа, мало о чем имевшего понятие, кроме земледелия. Их царь Калафей, пребывавший в городе Маальте (вар. *Malto*), был поражен проказой, и Алэн обещает исцелить его силою Грааля, если он оставит свою «сарацинскую» веру, истребит идолов и разрушит их храмы. Калафей все это исполняет, крестится, и проказа с него спадает; его обуяла такая ревность о Господе, что он велит предать смерти всех, кто не хотел принять крещение. Его христианское имя Альфазан, Ауфазэн. Он изъявляет желание, чтобы святая чаша осталась в его стране, и обещает выдать свою дочь за брата Алэна, Иосуэ, который и унаследует его на царстве. Для Грааля построен крепкий замок, а в нем великолепный дворец; когда здание было кончено, на его дверях обрели надпись по-халдейски: «Этот замок будет называться Корбенник» (*Corbenic*), что означает «святая чаша». Она помещена в высоком покое возле дворца.

В воскресенье чашу перенесли во дворец, где совершен брак Иосуэ, причем Грааль всех чудесно питает. Альфазан, оставшийся на ночь во дворце, увидев, проснувшись, что Грааль стоит на серебряном престоле и какой-то незнаемый муж, в облачении пресвитера, служит обедню, слышно славословие и шелест незримых крыльев, точно со всех концов света слетелись птицы. Когда славословие кончилось и Грааль был унесен в свой покой, какой-то огненный муж поразил

царя в бедра в наказание за то, что он осмелился пребывать в месте, где служат Граалю. Пусть знают, что все, кто вступит в святыню, если он не избранник (*s'il n'est outroment boins chevaliers*), умрет или будет постыжен. Альфазан умирает через десять дней; после него воцаряется Иосуэ; последовательность его потомков такая; у него сын

Аминадаб

Карцелуа

Мануэль

Ламбор

Пеллеханс

Пеллес

его дочь

Галаад от Ланселота, потомка Насиэна.

В «*Joseph d'Arimathie*» Хеврон, второй хранитель Грааля, передаст его сыну своего сына; всех хранителей будет три; об их судьбе мы ничего не знаем, потому что де Борон не успел досказать своего романа. В анализированном нами отрывке «Великого Санграаля», принадлежавшем в общих чертах, как я полагаю, к дебороновскому преданию, Хеврон мог также стоять первоначально на втором месте, на третьем, как в «*Joseph d'Arimathie*», его внук, то есть, по нашей генеалогии, Аминадаб, начинающий Иосифо-Соломоновскую династию. Наш текст устраняет Хеврона для Алэна, о котором сказано, что он поручит хранение святыни кому пожелает; но эта черта не разработана далее; чтобы найти третьего, последнего хранителя, мы должны перенестись к самому концу родословной, к девственному Галааду, которому в истории Грааля присвоена особая, я сказал бы, эсхатологическая роль. Ряд имен, отделяющих его от Алэна, указывает на удлинение исторической перспективы, что понятно в переработке эсхатологических сказаний: в древней традиции последнего хранителя могли ожидать ранее.

Иосуэ женится на дочери Калафея-Альфазана, в котором профессор Гейнцель усмотрел эфиопского царя Калеба Элесбааса. Кaleb Элесбаас, т. е. «благословенный» (заметим, что Альфазан — «христианское» имя), был известный ревнитель веры, сокрушивший иудействовавших сабеев Йемена. «И в другой раз ходил он войною в Савы, пройдя по морю, как по суху», говорится о нем в эфиопском календаре под 15-м мая; «Рассеял евреев и поставил алтарь Господу, а первородного сына своего Исраила послал туда царем: по его желанию он должен был царить на колеснице невидимый (как Иегова в походном ковчеге?); он послал его против тех, кто не знал закона Божия; не было там никого, кто бы строил дома, жили в шатрах... А Габра-Маскалю («раб креста»), младшему сыну, он велел царить открыто, ибо он любил его; называли его Негу-са-Цейон, и он воссел на престол отца своего».

Кaleb стал типическим *rex christianissimus*\* эфиопского сознания: латинская «*Passio Matthaei*»\*\* перенесла его черты на одного из древних эфиопских царей, Эглиппуса Эшлибула (Аглибола), будто бы крещенного апостолом Матфеем, и мы видели, что, наоборот, легенда отнесла его ко временам языческого змея, в убийстве которого участвуют девять монофизитских преподобных. Так и Калафей романа представляется еще язычником, а к нему приходит семья христианских проповедников с символом Грааля, для которого сооружается храм-дворец, чудесно названный *Corbenic*, что по-халдейски значит «святая чаша»; так по показанию романа; Гастер связывает это слово с еврейским или халдейским *corbona*: «жертва, жертвоприношение». Калафей царит в городе Маальте; не в городе ли царицы (Савской), евр. *malilm (Saba)*, арам. халд. *malkata* — «царица»?

\* Царь христианский (лат.).

\*\* «Страсти Матфеевы» (лат.).

Откуда пришел Алэн со своими людьми — на это ответить трудно. Мы знаем, что «Великий Санграаль» не упоминает об их присутствии в Оркаусе и Саррасе, откуда Иосиф и Насиэн переселились в Британию; здесь впервые упоминается и род Хеврона. Между тем отношения между ним и родом Насиэна предполагаются такие тесные, что последний носитель Грааля выйдет из того и другого — и с ним Грааль снова перенесется в Саррас. Если эта родовая комбинация принадлежит редактору «Великого Санграаля», легко понять выбор именно Сарраса; но и более древнее сказание о роде Хеврона требовало появления третьего и последнего хранителя чаши, после чего святыня могла возвратиться к месту, откуда она была увезена.

Обратим внимание на имена в генеалогии Иосуэ: его сын от эфиопской царевны носит библейское имя Аминадав («мой род благороден»), встречающееся и в родословной Иисуса Христа; в греческом и славянском текстах легенды о Зосиме это имя стоит вместо Ионадава. Затем Мануил и Галаад — *Gilead*.

Галаад по своему предку Иосуэ из рода Иосифа-Хеврона, по отцу из рода Насиэна; наши соображения, построенные на эфиопской генеалогической легенде и на показаниях романа, приводят к заключению, что, со стороны матери, он считался потомком Соломона.

Роль Соломонова корабля в «Великом Санграале» служит подтверждением этой гипотезы. На него вступает Насиэн в пору очистительных испытаний, которым он подвергается, и то, что он видит, для него преобразовательно. По этому поводу рассказывается легенда о корабле. Соломон, которого жена обманывала, стал ненавистником женщин; на всем свете он не нашел ни одной порядочной. Однажды ночью, когда он возлежал и сетовал, чей-то голос велит ему не жаловаться и не дивиться, что жена его огорчает: это

наследие падшей праматери; но не следует и презирать женщин, ибо если первая жена принесла человеку столько горя, то явится другая, которая даст ему радость большую, чем была невзгода, так что одна жена исправит учиненное другой; и она будет из Соломонова рода.

Соломон доведася своей мудростью из писаний и пророчеств о грядущем явлении Богородицы Девы и его тревожит теперь вопрос: будет ли она матерью (?) и последней в его роде. Божественный голос поучает его: но Пречистая Дева будет последней в его роде, а витязь, который превзойдет всех бывших и будущих доблестью и рыцарством, как солнце превосходит луну своим светом, Иосуэ — всех своей храбростью. А Иосуэ был тогда именитейшим на свете витязем. И вот Соломона печалит мысль, что ему не видать своего далекого потомка, а ему хотелось бы оповестить его, что он знал о его пришествии. Жена Соломона, хитрее которой не было никого на выдумки, дает ему совет: построить корабль, который продержался бы на воде, не подвергаясь порче, в течение 4000 лет. Когда он был готов, в него поставили роскошное ложе, в продольные рамки которого вделаны были посередине две вертикальные жерди, друг против друга, одна белая, другая зеленая, соединенные между собой третьей, поперечной, красного цвета. Эти жерди вырублены из красного, белого и зеленого древа жизни; рабочие на то не решались, но царица настояла; когда их рубили, из них потекла кровь; кто посмотрит на них, вспомнит о смерти Авеля; под ним он был зачат и убит. В изголовье одра Соломон положил венец царя Давида, который предназначал своему потомку; в ногах меч Давида, на пядь выгашенный из ножен: кто осмелится извлечь его, умрет злою смертью, гласит халдейская надпись на лезвии. По указанию жены Соломон приделал к нему новую головку, рукоять и ножны из драгоценных, невиданных камней, чудодей-

ственных змей и рыб, но перевязь жена сделала неприглядную, пеньковую, такую тонкую, что, казалось, ей не сдержать меча; будет время, дева переменит ее на другую, драгоценную, сделанную из того, что ей на свете всего милее; и как дева, имеющая явиться, исправит соделанное нашей прама-терью, так другая исправит учиненное мною.

Соломон кладет под венец свое послание к будущему витязю. Ночью ему виделось, будто кто-то спустился с неба в сонме славословящих ангелов, окропил корабль и велел начертать на борте: «*Moult sera faus qui cest escrit trespasse-га*»; на корабль может ступить лишь человек, полный веры, «Кто отступит от нее как бы то ни было, того и я отступлюсь, и не будет ему от меня ни поддержки, ни помощи, где бы не предался он неверию». Соломон очнулся, хочет обратиться к тем, кого видит теперь наяву, но не в силах. «Твое желание исполнено, — слышится голос, — ибо рыцарь, твой последний потомок, вступит на этот корабль, возьмет меч, который ты ему уготовил, и узнает о тебе всю истину; и никто не вступит на корабль, коли не будет таким, каким следует». Голос свыше и надпись на борту предупреждают Соломона — не входить; между тем поднялся ветер и угнал корабль.

Эпизод о Соломоновом корабле — вариант к известной легенде о построении Соломонова храма, к которому не при- годилось райское древо распятия: Соломонов храм был про- образом Христовой церкви, корабль одним из его постоян- ных христианских символов; в его сооружении было место и для райского древа Авеля, крестного. Текст романа про- странно объясняет аллегорическое значение корабля-церк- ви, ложа-алтаря, жердей белого, красного и зеленого цветов, как символов девства, милосердия, терпения (*virginite, carite, pascience*). Я усмотрел в ложе и жердях сложный образ распятия-алтаря. Связь Соломона с историей крестного древа

известна; рассказ о потире Соломона, обставленный пророчествами о кресте, в пространном житии Константина Философа, относится к тому же кругу преобразований; в «*Peregrinatio Silviae*»\* рассказывается, что в Иерусалимской церкви Гроба Господня в страстную пятницу при вынесении святого Креста дьякон выносил перстень Соломона и рог, из которого получали помазание ветхозаветные цари.

Видение Соломонова корабля-церкви имеет для автора «Великого Санграаля» не только символическое, но и генеалогическое значение, раскрывающееся постепенно.

Насиэн, как мы знаем, вступил на Соломонов корабль и видел его чудеса, но был извергнут за колебание в вере. В другой раз он опять очутился на нем, вытащил меч Давида, но он сломался в его руках в битве с исполином, ибо Насиэн был повинен в каком-нибудь грехе. Когда он снова покоем на корабле, какой-то муж в пурпурной одежде предстал ему во сне и вещает, что Насиэн никогда не вернется в Саррас, а явится туда более чем через триста лет, последний его потомок на Соломоновом корабле; то будет лучший рыцарь своего времени, угодный Богу и людям. На вопрос Насиэна о судьбе его рода, старец говорит, что он вскоре о том узнает. Насиэну казалось, что старец удалился и, вернувшись, оставил в его руке хартию. Видение продолжается: сын Насиэна, Колидойн, выводит перед ним, одного за другим, девять человек; все в царской одежде, лишь восьмой в образе некрасивого, жалкого пса, казалось, едва державшегося на ногах, пожирившего все, что извергал из себя. Они преклоняются перед Насиэном, восьмой подходит после других и обращается в льва, но венца на нем не было. Хартия, оставленная стариком, написанная наполовину по-еврейски, наполовину по-латыни, начиналась словами: «*Des menistres*

---

\* «Странствия Сильвиевы» (лат.).



*et des compaignons Jhesu-Crist et des chevaliers est li premiers Naschiens et li autres Chelidoines»\**. Следуют имена; я приведу их с вариантами из других эпизодов нашего романа, из «*Queste*» и «Ланселота».

«Вел.

Санграаль»	Id.	Id.	Queste	«Ланселот»
Narpus	Narpus	Narpus	Warpus	Marpus
Nachiens	Naschiens	Naciens	Crestiens	Nasciens
Elyans	Helains	Elains	Alain	Chain
li Gros	li Gros	li Gros	li Gros	
Isaies	Isaies	Isaies	Elias (Isaies)	Helyas
Joanaans	Jonas	...	Jonaans	Jonas
Lancelos	Lancelos	Lancelos	Lancelot	Lancelot
Bans	Bans	Bans	Bans	Bans
Lancelot	Lanselos	Lancelos	Lancelos	Lanselot
Galaad	Galaad	Galaad	Galaad	Galaad

Серия имен делится на две группы, вторая перенесена из романа о Ланселоте. Мы на ней остановимся.

О шестом потомке Колидойна, Ланселоте первом, сказано, что он будет увенчан на земле и на небе, ибо будет исполнен жалости и сострадания; о восьмом, Ланселоте втором: «*Cliou sera chil qui plus enduerra paine et travail que nus n'aura endure dovant lui, ne que nus n'enduerra apres. Chil sera droit chiens, des ques en la fin de celui istra li IXismes, qni sera fluns troubles comme boo et espes ou coumencement et en mi*

\* «Священники и сотоварищи Иисуса Христа и рыцари, из коих первый Насиэн и другой Колидойн» (франц.).

liu clers et nes; mais en la fin ert a cent doubles plus clors et plus nes que el coumencement. Et sera dous a boire que a paines s'en pora nus saouler; en lui me baigneraijou tous. Chil sera roys courones et aura nom Galaad. ChiL passera de bontet et de cevalerie tons cex qui de devant lui aurant estet et qui apres lui venront. ChiL metra a fin les aventures qui avenront en la terre u aventure et sa volentes li conduira»\*. — Насиэна приводят в недоумение образы льва, и пса, и реки, поочередно грязной и светлой; какой-то старец толкует ему иносказание, и из толкования оказывается, что до Ланселота второго все лица генеалогии имели львиный образ: люди, полные доблести и Господней благодати, крепкие духом и верой, они так же высятся над грешниками, как лев над зверями; пес — образ греховного человека. В связи с этим стоит символическое значение реки.

Верный своей грешной любви к Жиневре, Ланселот встречает в одну из своих поездок даму, которая увлекает его с собою обещанием показать ему нечто чудесное в замке Corbenic. По пути он видит на одном кладбище гробницу с надписью: «Ceste tombe ne sera levee devant que li liepars i metra main, de qui li grans lions doit essir; et oil la levera. Et

---

\* «Клиу станет тем, кто перенесет горестей и страданий более, чем кто-либо до него и кто-либо после. Он станет истинным псом, и от него возьмет начало река, воды коей будут мутны, словно грязь, и густы у истока, а в середине предстанут чистыми и прозрачными; а в устье потока явятся в двести раз прозрачнее и чище, нежели в начале. Вода будет приятной для питья и едва ли сможет напоить нас допьяна; я окунусь в этот поток с головой. Клиу будет коронован и получит имя Галаад. Он превзойдет добротой и храбростью всех, кто был до него и кто придет после. Он подчинит своей воле все события на земле и положит конец распрям» (старофранц.).

lors sera engendrez li grans lions en la belle fille au roi de la Terte Foraine»\*. Ланселот вскрывает гробницу, из которой показывается страшный змей с огненной пастью. Он убивает его после долгой борьбы, и его ведут с почетом во дворец, где Пеллес, последний потомок Иосуэ, которому (?) Иосиф вручил чашу святого Грааля, признает в нем желанного витязя: либо сам он положит конец необычайным приключениям, ежедневно совершающимся в стране, либо его сын. Но этот сын, будущий хранитель Грааля, должен быть из рода Иосуэ-Пеллеса; у Пеллеса — дочь-красавица Елена, но Ланселот так любит Жиневру, что никогда не склонится на другую любовь. Пока Пеллес толкует об этом с нянькой дочери, Бризаной, Ланселот видит голубку, влетевшую в окно, с золотым кадилом в клюве; покой наполнился благоуханием, все присутствовавшие пали на колени. Голубь пролетел в соседний покой, а в зале все усаживаются за убранные столы и молятся. Входит дочь Пеллеса с сосудом в руках, имевшим вид потира, и трапезы наполняются яствами, каких только можно было пожелать. «Как приглянулась вам эта девица?» — спрашивает Ланселота Пеллес, когда дочь удалилась. «Красивее девицы я не видел; я говорю о девице, не о даме», — отвечает Ланселот. Он думал о Жиневре. В согласии с Пеллесом Бризана поднимается на хитрость, говорит Ланселоту, что Жиневру видели недавно и что следующую ночь она проведет в замке, в двух лье отсюда; она сама берется проводить его к ней. Ланселот соглашается; тогда Бризана дает ему волшебного зелья, и он принимает дочь Пеллеса за Жиневру.

---

\* «Эта могила будет вскрыта не раньше, чем к ней прикоснется леопард, от которого должен произойти огромный лев, и он вскроет ее. И тогда будет зачат свирепый лев в прекрасной дочери короля Чужой Земли» (старофранц.).

Лишь только прошло влияние волшебного зелья и Ланселот познал свою ошибку, он готов был убить девушку, но ее красота обезоружила его, и он бежит. После целого ряда приключений он снова при дворе короля Артура, куда является и Елена с сыном. Здесь роман прибегает к *double emploi*\*: Бризана устраивает так, что Ланселот видится с Еленой, тогда как его ожидала Жиневра. Когда это открылось, Елена принуждена удалиться, Ланселот исступился ума, странствует без цели, пока не приблел в Корбеник, где его признали, и святой Грааль исцелил его. Некоторое время он живет на острове, в соседстве с Корбеником, прежде чем показаться при дворе Артура.

Между тем Галаад, оставшийся в Британии, воспитывается в монастыре. Ему скоро пятнадцать лет; отшельник, которому он был поручен, извещает Артура, что при дворе его явится юный рыцарь, которому предназначено совершить великие подвиги.

Здесь к рассказу примыкает роман о «*Queste du St. Graal*», из содержания которого я извлеку лишь главные темы, касающиеся нашей.

Накануне Иванова дня посланница короля Пеллеса является ко двору Артура и ведет Ланселота в монастырь, где он находит своих двух братьев, Беорта и Лионеля, а монахиня показывает ему юношу Галаада. Посвятив его в рыцари, Ланселот возвращается с товарищами; на вопрос братьев, не сын ли его тот юноша, он ничего не отвечает. У короля Артура Круглый Стол, устроенный Мерлином наподобие трапезы Иосифа; Мерлин же напроорочил, что искание Грааля удастся лишь трем витязям, двум девственникам и одному целомудренному. За этим столом было запретное место, на которое никто не мог сесть, кроме того, кому оно было предназначено; теперь на нем является надпись, гласящая, что избранник явит-

---

\* Двойной уловке (франц.).

ся — и старик приводит Галаада, от семени Давида и Иосифа. На этот раз Ланселот признает его своим сыном. Галаад вытаскивает меч, воткнувший в приплывший камень: его извлекает лишь храбрейший в свете витязь. Вечером является Грааль в сиянии, несомый неведомо кем, распространяя благоухание и наполняя трапезы яствами. Гаван, Ланселот, Персеваль<sup>27</sup> и другие рыцари Артура дают обет посвятить один год и один день исканию Грааля; Персеваль оказывается ближним родственником Галаада по Пеллесу.

Приключения искателей рассказываются в разбивку: в одном аббатстве Галааду достается щит Эвалаха, на котором Иосиф сделал знамение креста; щиту этому суждено быть в руках последнего потомка Насиэна. Далее Галаад встречает Персеваля и Ланселота, которые, не признав его, бьются с ним и побеждены. Ланселот отдыхает у часовни, где больной рыцарь получил исцеление чудом Грааля — и он не спрашивает о чуде; голос велит ему не осквернять более места, где пребывает святыня; он огорчен до слез и кается пустыннику в своем великом грехе: любви к Жиневре. Персеваль видит в одном монастыре ветхого старца Мордрейна, о котором британский эпизод «Великого Санграаля» рассказывал, что он был наказан слепотою за желание лицезреть тайны Грааля (очевидно, дублет к ослеплению Насиэна) и осужден пребывать в немоющем состоянии до появления последнего витязя из своего рода. За все это время (400 лет или 104 года) он питается лишь гостиею. Пустынник толкует Ланселоту бывшее ему видение, касающееся рода Насиэна: пересказывается в кратких чертах саррасский эпизод и сообщается, в связи с символикой девяти рек, известная нам генеалогия Галаада. Галаад, Персеваль с сестрой и Борс на Соломоновом корабле; Галаад и Персеваль девственники, Борс целомудрен. Говорится о чудесах корабля с легендой о его построении, сестра Персеваля рассказывает о мече Давида, который сломался

в руках Насиэна; король Пеллес вынул его из ножен, за что копье пронзило его бедра; он исцелится лишь с явлением к нему Галаада. В исполнение пророчества Соломоновой жены сестра Персеваля заменяет скромную перевязь меча другой, сделанной из ее волос.

Между тем Ланселот приехал в Корбеник, где хранился святой Грааль и священник совершал службу. Он входит, несмотря на предупреждение, и ему кажется, что во время возношения у священника в руках человеческое тело; он хочет подойти ближе, но жгучий ветер сшибает его с ног и он немотствует в течение двух недель. Король Пеллес обрадован его приездом, за трапезой святой Грааль всех чудесно питает, но искание для Ланселота кончено, вещает ему одна из девушек.

Галаад и его спутники покинули Соломонов корабль и странствуют; на руках Галаада умирает Мордрейн; затем Галаад, Персеваля и Борс являются в Корбеник, где их ждет король Пеллес с сыном Элизером и девять рыцарей, искателей Грааля. Приносят на деревянном ложе больного венчанного мужа, который приветствует Галаада как своего давно ожидаемого избавителя. Все удаляются, кроме искателей Грааля; их двенадцать, по числу апостолов. Тогда четыре ангела сносят с неба человека в епископском облачении и помещают его перед престолом, на котором стоит святой Грааль; на челе мужа начертано, что он Иосиф (сын Иосифа Аримафейского), первый христианский епископ. Он коленопреклоняется перед престолом, открывает дверцы ковчега, откуда выходят ангелы: двое со свечами, один несет плат из красного бархата, другой держит в одной руке копье, в другой сосуд, куда стекала кровь, капавшая с острия. Свечи поставлены на престоле, ангел склоняет копье над сосудом, в который сбегает кровь, Иосиф покрывает чашу платом. Во время совершения таинства спустился с неба образ огнели-

кого младенца и внедрился в гостию, принявшую человеческий вид. Иосиф исчезает, а из чаши показывается муж с окровавленными руками, ногами и телом; он причащает Галаада и его товарищей. Грааль — это сосуд Тайной Вечери, вещает он, Галаад познает его полнее в Саррасе, куда он перенесется, ибо Британия (Логр<sup>28</sup>, *Logres*) недостойна его; в Саррас последуют за ним лишь Галаад, Персеваль и Борс, но перед тем Галаад должен исцелить болящего короля, помазав его ноги кровью, стекающей с копья.

Галаад с товарищами садится на Соломонов корабль, где уже очутился святой Грааль; он чудесно питает их в темнице, куда ввергнул их властитель Сарраса Эскорант. По его смерти воцаряется Галаад; он велит сотворить над Граалем древо (ковчег?) из золота и драгоценных камней и каждое утро молится перед святыней. Прошел год; когда однажды утром Галаад пошел на молитву, увидел мужа в епископском облачении, совершавшего мессу; это Иосиф. «Приступи, раб Божий, и ты узришь то, чего так долго жаждало сердце». Трепет обуял Галаада, и он узрел. «Благодарю тебя, Господи, что Ты исполнил мое сердечное желание: теперь я воистину вижу чудеса святого Грааля и молю Тебя послать мне кончину и душу мою принять в райские селения». Он умирает; рука с неба взяла святой Грааль и копье и унесла; их больше никогда не видели.

Этот рассказ позволяет следующие выводы:

1) Он предполагает существующей схему, уже перенесенную в британские отношения. Локализация пошла и далее: Круглый Стол, наподобие Иосифовой трапезы, является и у Артура (Мерлин), за ним место, запретное для всех, кроме избранника Грааля. Грааль обобщился, стал в ряду загадочных диковинок, которые манили рыцарей Круглого Стола к трудному подвигу. Его ищут многие: Галаад и Гаван, Персеваль и Ланселот.

2) Любовь Ланселота к Жиневре уже стала существенным мотивом его романа. Парис признал этот мотив относительно поздним, он объявляется впервые в 1160—1170 гг., мог существовать и несколько ранее. По-моему, он объясняет, по какому поводу имя Ланселота было привлечено, в пору британизации легенды о Граале, в генеалогию Насиэна. Я полагаю, что в основе лежала иная версия рассказа, которую мы и теперь можем вычитать из настоящей, контаминированной: отец будущего избранника Грааля согрешил невольно, бессознательно, его заставили согрешить ввиду высокой цели, и девушка отдается ему в том же чистом сознании, что от нее у него родится избавитель. Это грех во спасение. Так, в эфиопской легенде о ковчеге о Соломоне сказано, что он любил женщин не по похоти, а для умножения своего «семени», по слову Господню Аврааму, так в христианском толковании и поступок Тамары объясняется ее желанием иметь потомство от Иуды. Елена действует по таким же побуждениям; Ланселот грешен своей любовью к Жиневре, но не погрешил изменой ей: он отдается влиянию волшебного зелья; оттого из грязного пса он становится львом, река Галаада, мутная вначале, светлой и прозрачной. При некоторых натяжках Ланселот с его любовью мог быть привлечен к схеме чуждого ему рассказа, но далее внешнего смешения дело не пошло, сделать Ланселота идеальным типом, под стать Галааду, мешал установившийся его образ; «Великий Санграаль» внес его имя на место какого-то другого; может быть, также Галаада? В романе об Агравейне говорится, что Ланселот утратил имя Галаада после того, как предался похоти; в «Великом Санграале» он заменил его именем Ланселота — в честь своего деда. Этот дед, Ланселот 1-й, несомненно, новообразование, неудачно созданное по типу Галаада, чтобы приготовить его, а так как Ланселот 2-й повлек за собой своего традиционного отца Банса, то и получилась в генеалогии се-



рия имен: Ланселот, Банс, Ланселот. Что рассказывается о Ланселоте 1-м, похоже на *conte devot*\*: такого набожного мужа, как он, не сыскать было в его царстве. Он полюбил чистую любовью красавицу, жену герцога, двоюродного брата короля Келидона, такую же добродетельную, как он, носившую власяницу. Они виделись ежедневно, проводя время в служении Господу. Злые языки истолковали это иначе, донесли мужу, и тот решил отомстить за свой позор: на страстной неделе Ланселот пошел в лес к пустыннику, исповедался у него и простоял службу; когда, возвращаясь, он нагнулся, чтобы напиться из источника, муж снес ему голову, которая упала в воду. Герцог хочет достать голову, но вода закипела и обожгла ему руки, а на пути домой ему говорят, что среди бела дня его замок погрузился в непроглядную тьму. Он спешит к себе и убит в дверях упавшими сверху камнями. А источник, где погиб Ланселот, продолжал кипеть до пришествия Галаада; из гробницы Ланселота в час, когда совершилось его убийство, истекали капли крови, исцелявшие раны. Первые испытывали его целебное свойство два льва, поранившие друг друга в драке; с тех пор они лежали на страже гробницы, никого к ней не подпуская, пока не убил их Ланселот 2-й.

Мы попытаемся теперь предложить несколько заключений о первичном составе легенды о Галааде.

В «*Joseph d'Armathie*» святыня Грааля хранится в одном роде; всех хранителей три: Иосиф, Хеврон и его внук, которого он дожидается, чтобы передать ему тайну Грааля. Как представлялась последующая его история, прекращалась ли она вообще, являлся ли последний властитель Грааля таким же девственником, как Галаад, — остается неизвестным.

В легенде о Галааде носителей также три: Иосиф, Алэн и Галаад, который явится к своему деду, болящему Пеллесу, и

---

\* Религиозные повести (франц.).

уврачивает его, но конечную тайну Грааля поведает ему сам Господь. Мотив «спроса», так хорошо знакомый из «Парцифалья» Вольфрама фон Эшенбаха, очевидно, поздний: родовой страж Грааля сам приходил к ожидавшему его откровению, спрос ожидает от тех, которые ищут его сердцем, но ощупью. Спрос — указание на то, что родовое значение Грааля уже ослабело.

Между первым и последним его блюстителем в «Великом Санграале» прошли поколения, в течение которых к роду Иосифа пристал род Соломона, в лице дочери Калафея-Альфазана, и род Насиэна в лице, которое заменил впоследствии Ланселот. Галаад соединил в себе все три генеалогические линии, но основные черты повести о нем воспроизводят, в другом порядке, схему легенды о Соломоне и его сыне.

1. Царица Савская приезжает к Соломону, у которого хранится святыня ковчега; зачала от него сына.

2. Она удаляется; сын воспитывается у нее.

3. Сын едет искать отца.

4. Увозит ковчег.

В «Великом Санграале» святыня хранится в роде жены.

1. К ней приезжает Ланселот; зачатие Галаада.

2. Ланселот удаляется; сын остается у матери.

3. Мать с сыном едут к отцу.

4. Сын увозит святой Грааль.

Последний эпизод разработан согласно с общим настроением легенды о Галааде: он водворяет святой Грааль на место, откуда он был увезен; в представлении «Великого Санграаля» — в Саррас. Там совершается последнее откровение Грааля, и так как Галаад последний его хранитель, святыня взята на небо. Невольно припоминается легенда о последнем царе из эфиопского рода, который в конце дней повесит свой венец на крестное голгофское дерево, от чего вознесутся на небо и крест, и царская стемма.

## V

## ФЕЙРЕФИЦ (FEIREFIZ)

В числе искателей Грааля посчастливилось герою сказки о «простачке», пристроившейся к циклу романов Круглого Стола. Герой этот — Персеваль, он оттеснил Галаада, постепенно вторгаясь в его генеалогию, пока не создал себе новой. В «*Perceval-Didot*» (= «*Petite Queste*»)\* он сын Алэна, которого «*Joseph d'Arimathie*» знает девственником; в «*Perceval-Rochat*»\*\*<sup>29</sup> он приходит к отцу Алэна ли Гро и королю-рыбарю (Бронс), которому и наследует; в «*Periesvais*» его отец Элейн (Вилейн, Вилльен, Вилан, Жулиен = Алэн) ли Гро, дядя Пеллес.

Рядом с вторжением в генеалогию «*Joseph d'Arimathie*» — такое же в родословную «Великого Санграаля», на что указывает и имя Пеллеса. В «*Queste*» видно, как устраивается это родство: тетка Персеваля говорит ему о Пеллесе, как об их родственнике; в генеалогии Галаада по «Великому Санграалю» перед Пеллесом, его дедом, стоит имя Пеллехам; по «*Queste*» Персеваль и его сестра оказываются его детьми, Пеллес их дядей. Если так, то в приведенной выше таблице следует, быть может, не меняя последовательности царствований, установить такие родовые отношения:

Пеллехам, его брат Пеллес  
Персеваль, его сестра Елена  
Галаад

Стремление к сближению Галаада с Персевалем обнаруживается в «*Queste*» и тем, что с известного момента Персеваль носит Галаадов меч, и непонятной мистической

---

\* «Персеваль Дидо» (= «Малые поиски») (франц.).

\*\* «Персеваль Роша» (франц.).

ролью, в какой является сестра Персеваля. Мы знаем, что жена Соломона сделала для Давидова меча простую перевязь, которую какая-то дева заменит драгоценной, сделанной из того, что ей на себе всего дороже. Мы настроены на символизм, отвечающий общему характеру легенды о Соломоновом корабле, — и недоумеваем, почему на сцену явилась сестра Персеваля, делающая новую перевязь — из своих волос. Далее о ней рассказывается только, что она пожертвовала своей кровью и жизнью для исцеления прокаженной, и ее тело было отвезено в Саррас для погребения во Дворце Духа.

Все это кажется присочиненным для параллелизма, чтобы прикрепить Персеваля к роду Грааля. Разночтение имени Пеллехама осталось в генеалогии Персеваля: в «*Prophecies Merlin*»\* его отец Пеллинор, так и в «*Merlin-Huth*», в «*Livre Artus*»\*\*, в «Тристане»; в «*Domanda do santo Gral*».

Можно не считаться с именами, которые дают отцу Персеваля «*Sir Perceval*» и введение в «*Conte du Graal*»; продолжатели Кретьена де Труа связаны были его умолчанием: в дошедшем до нас отрывке его поэмы отец Персеваля не назван, равно как и его мать, сестра болящего короля-рыбара (владельца Грааля). У Вольфрама им даны имена, не поддержанные никакой другой традицией: отец Гамурет, мать Герцелойда<sup>30</sup>, сестра короля Амфортаса, хранителя Грааля; при них обширная генеалогия, также обставленная нетрадиционными именами.

Одним из источников Вольфрама был Кретьен де Труа, другим — утраченная поэма какого-то Киота (Гюйо), которого он зовет провансальцем: Киот нашел книгу о Парцифале на языческом языке и пересказал его по-французски; в другом месте о нем говорится, будто он обрел в Толедо сказание

\* «Пророчества Мерлина» (франц.).

\*\* «Жизнь Артура» (франц.).

о Граале, написанное языческими письменами; написал его Флегетанис, поклонявшийся тельцу<sup>31</sup>, язычник со стороны отца, но Соломонова рода (по матери); был он большой звездочет и в звездах прочел тайну Грааля. Ознакомившись с его писанием, Киот принялся искать в латинских книгах, где бы мог находиться целомудренный (*kiusche*) народ, поклонники Грааля; перечел разные хроники в Британии (*ze Bretane*), Франции и Ирландии — и нашел искомую повесть в Анжу. К Анжу он и приурочил Парцифalia: он сын Гамурета Анжуйского и Герцелойды. Все это он мог узнать из каких-нибудь европейских источников; что Парцифаль являлся в его рассказе, тому свидетельством Вольфрам; если он утверждает в одном случае, что Парцифаль найден в «языческой книге», то это, может быть, невольное смешение: у язычника Флегетаниса Киот мог найти нечто другое, и Киоту, вероятно, принадлежит контаминация Парцифalia с его дублетом, Фейрефицом<sup>32</sup>.

Разбирая далее поэму Вольфрама, я выделю из нее эпизоды Парцифalia, в его отношениях к Граалю, — и Фейрефица. Пересказывая первый, я буду держаться текста Кретьена, которому Вольфрам следовал довольно близко до эпизода *Orgueilleuse*<sup>33</sup> включительно, и ограничусь лишь указанием на отличия рассказа у Вольфрама; далее пользуюсь текстом последнего.

А. (Вольфрам: Герцелойда потеряла на войне мужа и воспитывает сына Парцифalia в лесном уединении и в невинности сердца и желаний, из боязни, чтоб он не увлекся светом и соблазнами рыцарской жизни). Однажды в лесу Персеваль видит проезжих рыцарей, разыскивавших Артура, и вернувшись к матери, говорит ей, что и он хочет быть рыцарем. Когда ее отговоры не помогли, она отпускает его в бедном одеянии, дав ему на дорогу несколько советов практической мудрости, которые он тотчас и пускает в дело с наивной, излишней точностью. Так же неловко ведет он

себя при дворе Артура и тотчас же проявляет свою силу, сразив одного вражьего рыцаря, в доспехах которого и удаляется. По пути рыцарь Горнеманс (Гурнеманц Вольфрама) принимает его в своем замке, обучает его военному искусству и рыцарскому вежеству; один из его советов существен для схемы всего романа: Горнеманс наставляет его не быть слишком любопытным, не торопиться расспросом. Персеваль освобождает от осады племянницу Горнеманса, Бланшефлер (у Вольфрама Кондвирамур — *Condwir amurs*<sup>34</sup>), домогается ее любви (у Вольфрама: женится на ней), но покидает ее: ему хочется повидать мать. Он прибыл к реке, видит в челноке двух мужчин (у Вольфрама: одного), из которых один, удивившись рыбу, предлагает ему остановиться на ночлег в его замке. Персевалья ввели в белый покой, посреди которого покоился на ложе почтенный старец, кругом него рыцари. Входит конюший, неся копье, с острия которого сочится кровь, затем двое с свечочками, наконец, девушка с сияющим Граалем в руках, за ней другая с серебряным блюдом. Процессия прошла мимо Персевалья, скрылась в соседней комнате, — а он не спросил, что это? Затем принесли доску из слоновой кости, положили ее на козлы, сели за стол, и за каждым блюдом являлся Грааль. Персеваль не спрашивает, помня завет Горнеманса.

У Вольфрама подробности другие: окровавленное копье, несомое конюшим, две девушки со светильниками, две ставят перед старцем козлы из слоновой кости, четыре идут с большими свечами, четыре несут доску, вырезанную из граната (*granat jachant*) так тонко, что сквозь нее просвечивает солнце; ее возлагают на козлы, она служит трапезой хозяину. Снова четыре девушки со свечами, за ними еще две несут на полотенцах два острых серебряных ножа; наконец, Грааль, предносимый свечочками, он в руках царевны Репанс де Шой (*Repanse de schoye*<sup>35</sup>).

И был на ней, как говорят,  
Арабский сказочный наряд.  
И перед залом потрясенным  
Возник на бархате зеленом  
Светлейших радостей исток,  
Он же и корень, он и росток,  
Райский дар, преизбыток земного блаженства,  
Воплощение совершенства,  
Вожденнейший камень Грааль...\*

Грааль ставят перед хозяином замка. Когда впоследствии процессия снова прошла мимо Парцифалья в соседний покой, он увидел там возлежавшего на ложе красивого старца, белого как лунь (у Кретьена эта подробность упоминается позже в рассказе дяди отшельника Персевалья). Парцифаль все время воздерживается от вопросов.

Далее нити рассказа у Кретьена и Вольфрама сходятся. Пиршество кончилось, и все разошлись; когда Персеваль проснулся утром, в замке не было ни души, словно все вымерло, у ворот он находит своего коня, копье и щит и выезжает по опущенному подъемному мосту. Встреча с двоюродной сестрой: она узнает от него, что он провел ночь в замке Грааля, властитель которого был тот самый рыбак, которого Персеваль видел на реке; раненный копьем в оба бедра, он находит удовольствие лишь в уженьи рыбы. Видел Персеваль и Грааль, и окровавленное копье — и не спросил, что это. От этого вопроса болящий ждал исцеления. «Великий от этого урон и большой на тебе грех!» — говорит кузина. — Вольфрам зовет ее Сигуной, болящего короля Амфортасом; замок Грааля

---

\* Здесь и далее цитаты из Вольфрама в переводе Л. Гинзбурга. У автора текст приведен на языке оригинала.

Мунсальвеш<sup>36</sup> (*Munsalvaesche*), в земле Терредесальвеш<sup>37</sup> (*Terre de Salvaesche*).

Персеваль сидит за Круглым Столом Артура, когда является какая-то уродливая женщина (у Вольфрама: *Kundrie la Surziere*<sup>38</sup>) и проклинает его за то, что он воздержался от вопроса. Персеваль не успокоится, пока не узнает тайну Грааля; он выезжает на поиски.

Исповедью у пустытника, который оказывается его дядей, кончается у Кретьена роль Персеваля; в следующих стихах его неконченной поэмы, которыми еще пользовался Вольфрам, он более не выступает.

У Вольфрама пустытник, также дядя Парцифаля, носит имя Треврицент. Он поучает племянника относительно Мунсальвеша, где живут хранители Грааля, храмовники (*templeise*):

Святого Мунсальвеша стены  
Храмовники иль тамплиеры —  
Рыцари Христовой веры —  
И ночью стерегут и днем:  
Святой Грааль хранится в нем!..  
Грааль — это камень особой породы:  
*Lapsit exillis*\* — перевода  
На наш язык пока что нет.  
Он излучает волшебный свет.

Кто узрит Грааля, в тот день не умрет; постоянное его лицезрение содержит человека в юности. Каждую страстную пятницу голубь с неба кладет на него облату:

---

\* Это выражение можно перевести и как «божий камень», и как «упавший с неба», и как «камень мудрости».



Облаткою Грааль насыщается,  
 И сила его не истощается,  
 Не могут исчерпаться никогда  
 Ни его питье, ни его еда,  
 Ни сокровища недр, ни сокровища вод,  
 Ни что на суше, в реке или в море живет.

В строфе 471 рассказывается о происхождении Грааля-камня: ангелы

Когда небеса сотрясало войною  
 Меж Господом Богом и сатаной,  
 Сей камень ангелы сберегли  
 Для лучших, избранных чад земли...

Короче было сказано об этом уже в строфе 454-й со слов Флегетаниса.

Нейтральные ангелы снесли Грааль на землю; что его сторожат теперь крещенные люди, это хронологическое указание, не противоположение; помиловал ли тех ангелов Господь, это он ведает. Судя по строфе 798-й, они представляются пребывающими у Грааля, именно как нейтральные, чающие, не осужденные на мучение, но и не удостоенные неба.

Имена призванных к служению Грааля показываются в надписи на его ободке, и они являются в Мунсальвеш отовсюду, в детском возрасте, мужчины и женщины, и здесь возрастают, в сердечной чистоте, в блюдении святыни; из их числа Господь избирает по своему усмотрению властителя для страны, которая оказалась бы его достойной и в которой властителя не стало.

Треврицент поясняет племяннику и другие отношения Мунсальвеш: чистая дева носительница Грааля, Репанс де Шой, сестра Треврицента, король-рыбарь Амфортас — его

брат; в юности он был предан свету, Амур был его боевым криком, он совершал подвиги во имя любимой дамы, но

Он славно бился, смело дрался,  
В любую битву так и рвался,  
Что — прямо вынужден сказать —  
Нельзя со святостью связать...

Однажды он сразился с рыцарем-язычником, искавшим завладеть Граалем, убил его, но острое вражьего копья осталось у него в ране. С тех пор он хворает, никакие средства не помогают ему, но лицемерие Грааля не дает ему умереть. И вот на Граале явилась надпись, что в Мунсальвеш явится рыцарь, и если он поставит вопрос о значении совершающегося вокруг него таинства, Амфортас исцелится и его царское достоинство перейдет к вопрошающему. Что до старца, которого Парцифаль видел в соседнем покое, то это его прапрадед Титурель,

Последний, неоконченный эпизод Кретьена, героем которого является Гаван, досказан Вольфрамом по другому источнику. Эпизод кончается поединком и рядом браков. Вид чужой, счастливой любви вызывает у Парцифаля память о его *Condwir amurs*: он так давно ее оставил.

Он думал о любимой,  
О ласковой своей жене,  
Скучавшей в дальней стороне...  
Мой взор тоскует по ясноликой,  
Мучусь мукою великой,  
Рвусь к возлюбленной жене,  
Все радости недоступны мне!..

Быть свидетелем веселья и носить печаль в сердце — это не питает мужества; но что ему предпринять — пусть решит его доля, ему все равно, что бы с ним ни случилось:

Господь не желает ему радости. Будь его любовь к жене из тех, которые расторгаются, он нашел бы, быть может, другую,

Если бы дух мой колебался,  
Я бы, наверно, другим улыбался,  
Но Кондвирамур, мою Верность храня,  
Неверность похитила у меня,  
И, неспособный на прегрешенья,  
Я все равно не найду утешенья!

Он облачается в свои доспехи и едет.

Б. Парцифаль за столом Артура; явление *Sundrie la Surziere*, той самой, которая прокляла Парцифалья за воздержание от вопроса; она просит извинить ее и вещает, что на чудесном камне показалась надпись: Парцифаль будет царем Грааля, спросит Амфортаса, и тот, исцеленный, уступит ему власть (781). Парцифалья принимают в Мунсальвеше; Амфортас ждал его. «Где Грааль?» — спрашивает его Парцифаль; «все увидят, объявится ли надо мною Господня благодать!» Он горячо молится перед святыней и когда обратился к дяде с вопросом: «О дядя! Молви, что с тобой?» (795), тот встал совсем здоровый, в невиданной красе.

Весть о случившемся дошла до Кондвирамур, и она направляется в Мунсальвеш с двумя сыновьями, которых родила от Парцифалья. Он едет ей навстречу, но по пути посещает дядю Треврицента, который винится перед ним: когда-то он говорил ему о нейтральных ангелах, пребывающих у Грааля, оставляя открытым вопрос, помилованы они или нет. Они отвержены навсегда; если он говорил иначе, то чтобы поддержать Парцифалья, не лишить его надежды на милость Божию. Грааль нельзя заслужить, отвоевать, благодать посылается свыше; если бы Треврицент знал, что Парцифаль осудит себя на трудный подвиг

искания, он отговорил бы его. Теперь все сложилось иначе, тем выше награда Парцифалья.

Встреча с Кондвирамур и сыновьями происходит в лесу. Одного из них, Кардейса, Парцифаль тотчас же венчает на царство: он будет властвовать над странами, доставшимися в наследство от Гамурета, и Кардейс тотчас же едет в свою область, а Парцифаль с женою и сыном Лоэрангрином водворяется в Мунсальвеше как царственный хранитель Грааля.

Я пересказал по Вольфраму легенду о Парцифале, не вступая в разбор психологического содержания, которое автор вложил в тип своего героя. Легенда эта следует очень близко легенде о Персевале у Кретьена; там, где рассказ Кретьена обрывается, у Вольфрама был какой-нибудь другой источник, может быть, Киот. У него он мог найти и не знакомый Кретьену мотив, объясняющий, почему мать Парцифалья воспитывает его в уединении, ревниво оберегая от соблазнов рыцарской жизни: ее муж погиб на войне. Мотив этот был не безызвестен: его знает «*Peredur*» и «*Sir Percyvell*»<sup>39</sup>; им воспользовался автор пролога к роману Кретьена, где отец Персиваля назван Блюкадранс. У Вольфрама его имя Гамурет взято, вероятно, у того же Киота, вместе с рассказом о нем и его сыне, Фейрефице, брате Парцифалья. Рассказ этот пристал к схеме Парцифалья таким внешним образом, что может быть выделен из него без нарушения целостности впечатления.

«Фейрефиц». Повесть о Гамурете служит как бы введением к Парцифалю. Анжуйский принц Гамурет прибыл в страну Зазаманку, где жители черны, как полночь. Их царица Белакана любила Эйзенгарта, властителя Азалука, такого же мавра, как она; для нее совершал он бранные подвиги; она хотела испытать его чувства, и, по ее желанию, он выезжает без лат — и погибает в поединке с Протизила-сом<sup>40</sup>, который и сам пал в бою. Она оплакивает своего милого, а между тем его родня возводит на нее обвинение, будто

она велела убить его; ее город, Пателамунт<sup>41</sup>, осажден, когда случайно Гамурет является на выручку. Они увлекаются друг другом, она становится его женой, он — властителем Зазаманки. Всем мила ему Белакана, но его тяготит мысль, что ему нет теперь места для бранных подвигов, и, тайком от нее, он удаляется на корабле. В письме, которое он оставил жене, он говорит, что будь он с ней в христианском браке, он постоянно горевал бы о ней; и теперь он горюет. Он сообщает ей, из какого он рода, пусть передаст это их сыну; если б она захотела принять крещение, он снова был бы с нею.

Опечаленная Белакана родит сына, цветом белого и черного вместе; она назвала его Фейрефиц.

Все это рассказано в строфах 1 — 58, следующие (58, 27 до 114) переносят нас в Европу. Победой на турнире Гамурет завоевывает себе сердце и руку Герцелойды и женится на ней. Калиф Багдадский, у которого он раньше служил, опять зовет его на помощь против одолевавших врагов; он едет — и предательски убит. Когда весть о том дошла до Герцелойды, она удалилась в пустынную местность, где и воспитывает своего сына Парцифалья, оберегая его и строго запретив своим что-либо говорить о рыцарстве.

Здесь примыкает эпизод А легенды о Парцифале, в течение которого мы изредка узнаем, что случилось с Фейрефицом. В Трибалиботе и Таброните царствует Секундилья, в стране несметных сокровищ, диковинок и чудесных людей. Из ее областей похищен камень-самосвет, в котором, как в зеркале, можно видеть все совершающееся на расстоянии шести миль. Руку и царство Секундильи добыл своею рыцарскою доблестью Фейрефиц; когда дошли до нее слухи о чудесном Граале и его властителе Амфортасе, ей захотелось достать о нем вести, и она послала ему в дар двух уродов, какие водились у нее: знахарку Кундри и ее брата Малькреатюра. Кундри служит звеном между мирами Фейрефица и Парцифалья: она

входит в интересы Грааля, как его вестница, обличает Парцифаль за то, что не поставил рокового вопроса; знает его генеалогию, родство с Фейрефицом, от нее знают о том и другие. Когда Парцифаль и Фейрефиц встретятся, их взаимное признание совершится вскоре.

Фейрефиц является на сцену лишь в конце отдела А эпизода о Парцифале. Парцифаль выезжает — и встречается с неведомым рыцарем. Они вступают в бой; когда Фейрефиц назвал себя анжуйцем, Парцифаль говорит, что настоящий анжуец — он; слышал он, правда, что у него есть брат на языческой чужбине, он узнал бы его по приметам, о которых ему сказывали — и он просит Фейрефица обнаружить свое лицо. «А какие приметы?» — спрашивает тот. — «Точно записанный пергамент, черное и белое вперемешку». — Это я и есть, говорит Фейрефиц, поднимая забрало; а приехал он, чтобы увидеть отца, оставившего его сиротою; слышал он, что лучшего рыцаря нет. Здесь мы впервые и, может быть, не случайно, узнаем, что Белакана умерла с горя; но нет и Гамурета; эта весть печалит Фейрефица.

Братья едут к Артуру, сидят за его столом; тут примыкает эпизод Б Парцифалья, в развитии которого участвует и Фейрефиц. Вместе с братом он едет в замок Грааля, присутствует при его чудесах, но самой святыни не видит, потому что он язычник. Красота носительницы Грааля, Репанс де Шой, пленяет его: он готов креститься, забыть Секундилью. После крещения Грааль объявился ему, он женится на Репанс де Шой и едет с ней во владения Секундильи, которая умерла кстати. Фейрефиц утверждает в Индии, что там зовется Трибалибот, христианскую веру, до тех пор слабо распространенную, его сын — пресвитер Иоанн; это имя носили и все его наследники.

Таков сюжет «Фейрефица» в обработке Киота и Вольфрама. Попытаемся привести его к более простым очертаниям.

1. Витязь Гамурет приезжает издалека в страну, где жители язычники, чернокожие мавры; страна названа За-заманкой. Может быть, мы вправе видеть в эфиопской царице Белакане — царицу Савскую, араб. *Balkis (Bilkis), Balama*. Ее город носит название Пателамунт: вероятно *Patenae (patellae) mons*, «гора патены, диска», которому христианская символика (и «*Joseph d'Arimatee*») дала значение камня на гробнице Христа, которая, в свою очередь, преобразует алтарь. Припомним, что в эфиопской легенде о Соломоне и ковчеге город Македы, эфиопской царицы, назван *Makedae mons*.

2. Фейрефиц такой же, как Галаад, сын Ланселота и Елены, дочери властителя Грааля, и так же покинут отцом. Елена с сыном едут искать его, как Фейрефиц Гамурета. Встречи с отцом нет, потому что у Вольфрама Гамурет уже умер, согласно той версии легенды о Персевале, по которой его отец убит раньше его рождения. Вместо того говорится о враждебной встрече с братом, но я считаю вероятным, что в первичной легенде о Фейрефице, еще не слитой со схемой Персеваля, сын не только искал отца, но и сходил с ним. Указание на существование такого именно мотива дает эпизод нидерландского «Ланселота», героем которого назван Морен; он сын Агловаля, брата Персеваля. Автор романа отрицает мнение, будто Морен был сыном самого Персеваля, на том основании, что последний — девственник; это точка зрения той поры развития легенды о Граале, когда образ Персеваля слагался по типу Галаада. В одном памятнике последней четверти XII в. («*Black book of Carmarten*»\*) говорится о «гробнице Мора (*Mor*), величественного, непоколебимого властителя, высокого столба битвы, сына Передура Пендавига. Мор — Морен, мавр.

\* «Черная книга Кармартена» (англ.).

Передавая далее схему Морена, мы не будем считаться с именами Агловаля и Персевалея. Первое встречается в «*Domanda do Santo Gral*» (и в какой-нибудь версии французского «*Queste*», ее источнике), в «*Merlin-Huth*» и в прозаическом романе о Тристане; у Манессье, одного из продолжателей Кретьена, Гловаль ли Галуа — отец Персевалея; в 2-й части «*Livre Artus*» Агловаль — сын Пеллинора и брат Персевалея, как в «Морене».

Морен прижит Агловалем (=Персевалем) от мавританской принцессы, сердце которой он прельстил своею красотою и доблестью и которую покинул для подвигов (искание Ланселота). В его отсутствие она родила сына, черного как смоль; когда он выступает впервые, он в черном вооружении, на вороном копе. Его мать и он обещены, лишены наследия по законам страны, и вот он едет отыскивать отца, поклялся биться со всяким встречным, чтобы дознаться вестей об отце, которого хочет заставить, даже страхом смерти, вернуться к матери и жениться на ней. Когда отец и сын объяснились, Агловаль не отказывается; если он не вернулся ранее, то потому только, что его удержали другие дела, да и теперь еще он не оправился от ран; но он готов сдержать данное слово. И он едет с сыном и Персевалем, которому сновидение, бывшее его брату, пророчит, что он будет в числе тех, которые обретут святой Грааль. Брак совершается, и мать Морена провозглашена царицею маврского государства.

Барч объяснил имя Фейрефица из его образа у Вольфрама: он — черный, в белых пятнах, пестрый: *vair (varius) flls*, что дало бы *Feirfiz*; но Морен черный. Ближе фонетически было бы: *veire fils*, «поистине сын!» Так Агловаль признал Морена, Гамурет мог признать Фейрефица.

3. Морен возвращается к матери с отцом; этим кончается посвященный ему эпизод нидерландского «Ланселота». Галаад едет с отцом Ланселотом в царство матери, где нахо-



дился Грааль, становится его властителем и переносит его на восток (в Саррас). Как разрешалась первоначально легенда о Фейрефице? У Вольфрама отца его нет в живых, умерла и мать, и сам он возвращается не в землю мавров, а в царство Секундиллы, где после него водворяется его сын, пресвитер Иоанн. Диковинки Секундиллы, как колонна-зеркало, как чудесные уродцы, напоминают его знаменитую «Эпистолию»<sup>42</sup>. Чудеса христианской Индии пресвитера Иоанна могли заменить другие, приуроченные к царству Белаканы; старое смешение Индии с Эфиопией известно.

Я предположил, что Пателамунт — гора патены, диска-са. Это была бы такая же *pars pro toto*, как в представлении Грааля у Вольфрама: в процессии, им описанной, несут козлы из слоновой кости, затем доску, вырезанную из граната, сквозь которую просвечивало солнце; это алтарный камень, антиминс, который и возлагают на козлы; на этот алтарь ставят Грааль, образ которого так и остается неопределенным: когда далее о нем говорится, речь идет о камне; алтарный камень заслонил и поглотил представление чаши. Камень этот снесен ангелами; я давно сопоставлял с ним красный камень, служивший алтарем в церкви святого Иоанна на Сионе. По русскому паломнику Зосиме, это был тот камень (камни), на котором Господь (Христос) беседовал с Моисеем на Синае; пречистая Богородица захотела его увидеть, и ангелы перенесли его на Сион; по талмудическому преданию, сохранившемуся у Свида и Елифания<sup>43</sup>, из этого сапфира вырублены были скрижали Ветхого Завета. Доски скрижалей и алтарная соединились по идее преобразования.

Рассказ о снесении камня-Грааля приурочен у Вольфрама (в его источнике), хотя и довольно неопределенно, ко времени падения ангелов. В эфиопской легенде о Соломоне и Македе Ковчег Завета, Бога Израиля, святого небесного Сиона, созданный раньше всего создания, ниспослан с неба.

Еврейское предание соединяет с ним представление камня, камня основания (*Eben shatya*): он в средоточии мира, на нем покоился Иаков, когда ему было сновидение о лестнице<sup>44</sup>; он находился в Иерусалимском храме в Святая Святых, на нем стоял ковчег со скрижалями; от него исходило Израилю изобилие пищи, в пору первого разрушения Иерусалима скрижали в нем скрылись.

Мы попытались собрать главные мотивы, которые, по моему мнению, могли бы быть вменены древней легенде о Фейрефице: она отвечает схеме легенды о Галааде. И как к последней примкнула сказка о Персевале, так случилось и с темой о Фейрефице, но с другим результатом: у Вольфрама Фейрефиц отошел на задний план, интерес отдан Персевалу, он уже стал полноправным, родовым искателем Грааля, каким являлся потомок Хеврона; но представление Грааля камнем отразило, быть может, символику, искони принадлежавшую легенде о сыне эфиопской царицы. Служители Грааля у Вольфрама, его *templeise*, живущие в какой-то заповедной, окруженной тайной области, на охране святыни, которая их чудесно питает и к которой направлены тревожные искания рыцарей, — несомненно, идеализованные храмовники; но за наслоениями, которым мог подвергнуться этот образ, невольно вспоминаются те «блаженные» блюстители ветхозаветного откровения и его христианских преобразований, веками отчуждившиеся от мира, к которым влекло еврейских странников и которых находили порой христианские анахореты.

## ШВЕДСКАЯ БАЛЛАДА ОБ УВОЗЕ СОЛОМОНОВОЙ ЖЕНЫ

### I

Повесть об увозе Соломоновой жены сохранилась более или менее цельно в славяно-русских и средне-немецких текстах; показание других европейских литератур отрывочного характера, свидетельствуют разве о древности и относительном распространении легенды, лишь мало проливая света на ее первоисточник. Нередко осталась одна лишь схема сказаний с новыми именами; так в португальских повестях, где имя Соломона уступило имени Рамиро; так и в еще одной шведской балладе, где действующим лицом является царь Давид.

Баллада эта интересна для нас вопросом, который она возбудила в ее комментаторе, профессоре Шюке: о возможности ее происхождения из русского, даже песенного, утраченного пересказа. Прежде чем высказаться по этому поводу, приведем в переводе самую балладу.

1. Сольфагер («Красное солнышко») была такой красавицей,  
что не было ее краше на острове.
2. Красавицей женой была Сольфагер;  
великая то была опасность для государя Давида.
3. Клал он золотой крест на руку Сольфагер,  
чтобы можно было признать ее в других странах.
4. Сольфагер стоит у ворот замка;  
проезжал там верхом Новгородский конунг.

5. «Постой, Сольфагер, красавица, статная (*fin*):  
    дома ли Давид, дорогой твой муж?»
6. «Государь Давид уехал вчера из дома,  
    не вернется в этом году».
7. «Коли хочешь мне заручиться, Сольфагер,  
    во все дни будешь ступать по красному золоту;
8. Заручись мне честным словом, Сольфагер,  
    и ты во все дни будешь ходить в золотых башмаках».
9. «Долго ли станете вы держать меня так,  
    чтоб мне во все дни ступать по красному золоту?»
10. «Так долго стану я держать тебя таким образом,  
    пока земля и царство будут мои».
11. «Нет, не сделаю я того ни за что,  
    потому что люблю всем сердцем государя Давида».
12. Давал он ей тут забыдуший напиток;  
    она вскрикнула и тут же упала на землю.
13. Давал он ей тут два забыдуших напитка,  
    так что Сольфагер вскрикнула, где стояла.
14. Обоюкли они ее, клали на носилки  
    и понесли на кладбище.
15. Клали они ее в каменную гробницу,  
    спускали потом в землю.
16. Понесли они ее на кладбище;  
    государь Давид стоял в роще и смотрел на это.
17. Клали они в рот Сольфагер тростинки,  
    чтобы ей было место дышать.
18. Вынимали они Сольфагер из земли  
    и увозили ее из страны.
19. Государь Давид приказывал снарядить себе рублище и клюку (*pik*),  
    ходил по всей земле в образе паломника.
20. Государь Давид вошел в замок конунга;  
    на дворе стоит перед ним конунг Новгорода.
21. «Постой, конунг, прекрасный, приветливый (*fin*),  
    не дашь ли ты пристанища бедному паломнику?»

22. «Пойди-ка в горницу,  
будет тебе там и мед и вино».
23. Садилась они, паломники, вместе, кругом,  
а Сольфагер делит для них хлеб.
24. «Слышь ты, Сольфагер, прекрасная, статная,  
почему не делишь ты хлеба голой рукой?»
25. «Досыта ты наелся, старый дурень;  
коли не хочешь есть, ступай прочь».
26. Конунг садился на постель.  
«Что такое, говорит, дурень?»
27. «Милый государь мой, ложитесь,  
ведь то, что говорит дурень, ничего не стоит».
28. Заснули они все на своих местах;  
тут Сольфагер уходила домой за государем Давидом.

## II

Проф. Шюк, не указывающий на происхождение своего текста, заимствовал его из сборника Арвидсона, только подновив правописание. У Арвидсона баллада напечатана по рукописи XVI в. в двух вариантах: первый (А), воспроизведенный Шюком, озаглавлен «*Jungfru Solfager*»; во втором жена названа *Solfot* (*Solfot*, *Solfat*) и имена действующих лиц другие; но исследователь не принял его во внимание.

Слагателю приведенной песни известно было сказание славяно-русского или немецкого типа, но он обработал его в обычном, импрессионистском стиле баллады, останавливаясь лишь на существенных положениях, переходя от одного к другому скачками, многое подразумевая и заставляя подразумевать, досказывать. Сравнение былины о Василии Окульевиче с нашей балладой (особенно с вариантом В) может служить характеристикой бесстрастно-эпического, медленно

текущего изложения, с одной стороны, и нервной подвижности лирико-эпического стиля — с другой. При таких условиях раскрытие первоисточника баллады не может не быть затруднительным, потому что умолчание некоторых подробностей нельзя с уверенностью вменить особенностям подлинника, а с той же вероятностью и стилистическому умолчанию баллады, доходящему иногда до неясности. Можно объяснить иные из этих неясностей искажением позднего пересказа или списка, но именно стиль баллады не позволяет слишком доверяться этому критерию. В строфе 6-й, например, говорится, что Давид уехал (как и в русской версии — Соломона нет дома, когда похищают его жену) и не вернется в этом году; в 16-й он стоит в роще и видит, как хоронят Сольфагер. Он, стало быть, вернулся? Баллада орудует широкими штрихами и пятнами и позволяет подсказывать.

Шюк сравнил ее содержание со славяно-русскими и немецкими легендами об увозе Соломоновой жены. К его замечаниям я присоединю и свои.

В немецкой поэме похититель увозит жену с ее согласия, в балладе она любит мужа и взята обманом. Шюк приводит в параллель еще былинку о Василии Окульевиче. Я полагаю, что в былинке мотив если не согласия, то увлечения похитителем выражен ясно: когда жена, признав Соломона, добравшегося до нее в виде калики, говорить ему:

Пожалуй-ка, Соломон, в высок терем,  
Мое, сударь, дело подневольное,—

это, с ее стороны, только попытка оправдаться, ибо вслед за тем она же выдает Соломона своему похитителю. Такова точка зрения и русской версии с именем Китовраса.

В балладе новгородский конунг подпаивает Сольфагер забыдушим зельем; в славяно-русских и немецких вер-

сиях то же делают посланцы похитителя. Царица лежит заперто, но это и возбуждает подозрение Морольфа в немецкой поэме, в русских пересказах — Соломона или Давида; и там, и здесь ей кладут на руку знамение разожженными клещами или растопленным свинцом; по этому знаку на руке она впоследствии и узнана. Замена Соломона Давидом в нашей балладе не стоит ли в связи с каким-нибудь текстом вроде русского, где такой совет дает именно Давид? Только баллада иначе мотивировала эту подробность: Сольфагер верна своему мужу, но он боится, что ее красота будет ему источником бед, смерти (строфа 2-я), что Сольфагер могут похитить, и вот он кладет ей на руку знак креста, дабы всюду можно было признать ее, куда бы ее ни увезли. И она, видимо, понимает, к чему этот крест, и признает Давида по одному вопросу: почему не режет она хлеб голою рукою? (строфа 24-я). Мы можем спросить, наоборот: почему она скрывает ее и, вероятно, носит перчатку (как в славяно-русских и немецких версиях)? Может быть, в источнике баллады говорилось, что похищение Сольфагер совершилось с ее согласия, и она недаром прятала знамение, которое могло ее обличить; может быть, Давиду в самом деле грозила смерть, и жена выдавала своего мужа, как в славяно-русских и немецких сказаниях и в былине о Василии Окульевиче. В таком случае новая мотивировка принадлежит балладе, следы древних отношений остались ненароком в строфах 2-й и 24-й.

Следы таких же отношений сквозят и еще в одной подробности. Шюк указывает на то отличие баллады от славяно-русских и немецких сказаний, что в последних жена увезена посланцами похитителя, в балладе же — им самим. Но в ее источнике положение было другое, и намеки на это остались: в строфах 12—13-й конунг дает Сольфагер забылду зелья; в 14—16-й ее хоронят, очевидно, люди Давида;

в 17-й являются какие-то «они», но, несомненно, посланцы конунга, которые и устраивают так, чтобы она не задохнулась в гробу; они же и увозят ее в строфе 18-й. Ясно, стало быть, что эпизод посланцев существовал в подлиннике, но он затушеван в балладе, введшей в этот эпизод и самого похитителя.

Шюк сближает балладу с поэмой о Морольфе в той черте, что в первой посланцы («они») конунга кладут в рот обмершей Сольфагер тростинки для воздуха, а в поэме Морольф прибегает к той же уловке, когда, уходя от преследования, погружает свой корабль в море. Эпизод этот в поэме чисто внешний и, вероятно, поздний, в балладе он кажется более у места; может быть, здесь она сохранила древнее отношение, но я готов приложить тот же критерий, и ввиду подобного же предположения, и к следующему еще эпизоду: в поэме Морольф открыл, куда увезена жена Соломона, заточен похитителем, но спасается, опоив всех сонным зельем; в балладе на нечто подобное намекается в последней строфе: очевидно, Давид опоясывал всех, когда говорится, что все заснули, когда он увез с собою Сольфагер. Шюк решает в этом случае так, что баллада перенесла к концу, на Давида, что говорилось (согласно с немецкой поэмой) в ее источнике о разведчиках мужа (= Морольф), избегнувших таким образом кары похитителя. Я не вижу особого основания для такого предположения, тем более что и Шюк двоится, допуская, с одной стороны, что баллада могла забыть эпизод о разведчиках, с другой — указывая, что без них обошлась и былина о Василии Окульевиче, где сам муж отправляется на поиски жены. Но можно предположить такое же опущение и для былины, которую мы уже заподозрили в подобном. Впрочем, и в португальских повестях соломоновского типа разведчиком идет лишь муж.



Замечу мимоходом, что не только в немецком, но и в славяно-русском предании царицу сначала опаивают, погребают, а затем уже увозят; та же последовательность и в балладе, так что в этой черте между ней и немецкой поэмой нет специального согласия, как то утверждает Шюк.

Предложенный мною разбор приводит к заключению, что в источнике баллады 1) дело шло о жене-изменнице, что 2) мужу в самом деле грозила смерть, а 3) у похитителя были помощники. Стало быть, как в славяно-русском и немецком предании; новая мотивировка действия принадлежит балладе, сократившей эпизод о пособниках.

Ничто не поддерживает гипотезу Шюка, что источником баллады могла быть какая-нибудь русская песня — кроме названия похитителя конунгом Новгорода. Новгород мог просто подставиться вместо другого имени, как то часто бывает в народных и полународных пересказах того же сюжета. Если бы гипотеза покоилась на более твердых устоях, пути воздействия легко было бы наметить. Именно на Руси сага о Соломоне принадлежит к распространенным в народе; легенда об увозе не только перешла в сказки, но и в заговор «от огненного змея», ее схема отразилась на былине о князе Романе. С другой стороны, русские сказки и былины (об Илье, Иване Годиновиче, Алеше и Добрыне) заходили в среду финского населения Карелии и Ингрии<sup>1</sup>. Шведская песня об увозе Соломоновой жены, записанная в Финляндии, была бы доказательнее в смысле нашего песенного воздействия, чем случайное упоминание Новгорода в балладе, о которой идет речь; в варианте В Давиду отвечает датский король (*Danekung*), новгородскому конунгу какой-то *Ormekung* (царь змей). Пока остается вероятным, что песня навеяна теми же течениями, которые познакомили шведскую литературу и с «Прением Соломона и Маркольфа». Если то была какая-нибудь

немецкая песня или повесть, то она интересна умолчанием имени Морольфа, обычного пособника Соломона в дошедшем до нас немецком предании об увозе. Едва ли мы имеем здесь дело с умолчанием баллады.

### III

Гипотезу о русском источнике шведской баллады, выставленную Шюком, разделяет и Чайльд<sup>2</sup>, впрочем не обосновывая ее; ряд новых вариантов, привлеченных им к сравнению и еще не принятых во внимание исследователями Соломоновской саги, не изменяют нашего взгляда. К двум шведским балладам у Арвидсона присоединяются теперь две отрывочные записи XIX в. из собрания Стивенса, видимо принадлежащие к той же редакции, как и знакомый нам текст. Имена те же: Давид и Сольфагер. В варианте из Седермаланда, когда Сольфагер подает паломнику милостыню, он говорит: «Много я странствовал по суше и воде, никогда еще не подавала мне милостыню рука в перчатке». «Кто же ты, бродяга?» — спрашивает Сольфагер. «Не бродяга я, часто целовал я руку у Сольфагер», — отвечает Давид, и жена бросается к нему в объятия. Так разрешатся и шведский вариант из Смоланда.

Норвежская версия у Ланштада соединяет царя Давида и Сольфагер со Змеиным королем, *Ormekongin* шведской баллады у Арвидсона. Говорится о золотом кресте, который «они» (?) положили на руку красавицы, чтобы можно было признать ее на чужбине. Когда *Ormekongin* уговаривает Сольфагер изменить мужу и уйти с ним, она отвечает: «Никогда тому не бывать, чтоб я отдалась двум братьям»; древняя черта, не встречавшаяся нам в предыдущих пересказах: в славяно-русском сказании похититель (Китоврас) так же брат Соломону, как и Морольф среднемецкой поэмы, за-

бывший свою роль похитителя. *Ormekongin* опаивает Сольфагер; она лежит замертво, о чем дают знать Давиду; Змеиный царь выкрадывает ее из гробницы. Его нет дома, когда Давид является к его двору в образе паломника; тот же вопрос его к Сольфагер, значение которого мы уже знаем: В обычае ли у вас резать хлеб рукой в перчатке? — Следует признание и увоз.

Во всех разобранных до сих пор пересказах жена увезена против воли; в датских песнях на нее как бы падает доля вины. В древнейшем тексте (1600 и 1615 гг.) Давид, уезжая, предлагает Сульфар (*Suolfar*) остаться при его матери, и когда она на это не согласилась, обвязывает ей палец золотом, чтобы можно было признать ее, где бы она ни была. Сульфар расчесывает свои волосы, когда проезжает король Аделл. Хочет ли она возложить на голову золотой венец, спрашивает он ее; но она дождется того и от Давида, коли Господь Бог даст ему вернуться с честью. Она отвергает предложения Аделла, опоена и похоронена; когда поздно вечером она очнулась, Аделл предлагает ей бежать; она плачет, но под конец соглашается. Все это подслушал какой-то служитель и донес Давиду. В сцене паломника Давид спрашивает: «Таков ли обычай в этой стране, что милостыню (деньги) подают рукою в перчатке?» Жена снимает ее, Давид убивает похитителя, а Сульфар защищается тем, что ее опоили. «Я знаю, что вина не твоя», — говорится в одном варианте 1719 г., где Аделл является наместником Давида на время его отсутствия и соблазняет Сульфер (*Sulfehr*), сообщив ей ложную весть о смерти мужа. В противоречии с этою чертою находится следующее: когда Адель предлагает Сульфер бежать с ним, она отвечает, что сделает то охотно, если это не будет неприятно (или не последуют неприятности) царю Давиду.

Отдельно от всех приведенных стоит английская баллада о Джоне Томсоне: она одна сохранила развязку сказания о похищении неверной жены Соломона; я разумею сцену под виселицей, знакомую и славяно-русским, и средненемецким сказаниям, и сербской сказке, и былине о Василии Окульевиче, и соответствующему эпизоду в «Бастарде Бульонском»<sup>3</sup>.

Вначале баллада несколько скомкана, первоначальное положение было такое: в отсутствии мужа жена бежит с любовником; муж идет на поиски, узнан изменницей и выдан головой похитителю. Все это изменено таким образом: молодой Джон Томсон три года бьется с турками, когда однажды видит свою жену, оставленную им в Шотландии, богато разодетую. Как она сюда явилась? — спрашивает он; ответа баллада не сохранила. — Несколько дней оставалась с Томсоном жена, а затем собралась восвояси; муж говорит ей, какой путь ей избрать, чтобы не попасть в руки султана (*Hind Soldan*) и мерзкого Валентрая. Султан-то был убит греками, а к Валентраю жена сама направилась. Ждет Томсон вестей из дома, пишет туда письмо; там жены и не видали. Тогда в одежде паломника он пробирается в замок Валентрая и просит у жены милостыни. «Какие у тебя вести?» — спрашивает она. — «Я недавно с греческих полей, из шотландского войска». — «Коли так, нет ли у тебя вестей об одном из вождей: давно ли он видел свою жену?» — «Вот уж более года, как мы с ним расстались; теперь он боится, не попала ли она в руки врага». — «Не силой и не насильем взял он меня, а я отдалась ему по моему желанию; пусть он (Томсон) остается в войске, я намерена остаться здесь. А коли увидишь Джона Томсона, скажи, что я желаю ему хорошего сна; его голове не было так покойно и удобно, как той, что лежит у моих ног» (*His head was not so cosilie /Nor yet so well as lies at my feet?*). Тогда паломник

сбрасывает свою одежду и маску, просит жену спрятать его, и она обещает это сделать во имя старой любви: прячет его в погреб, где много лежало убитых. Не час, а три просидел он там, слышит страшный шум, то идет Валентрай, велит жене подать на стол, рассказывает о шотландском вожде, который часто обращал их в бегство; «я дал бы десять тысяч секинов, лишь бы повидать его». Жена ловит его на слове, велит Томсону показаться, и он выходит, ломая в отчаянии руки. «Что бы ты сделал, если б я тебе попался?» — спрашивает его турок. — «А вот что: я повесил бы тебя в зеленом лесу и позволил бы самому выбрать дерево. Я хотел заколоть тебя ножом за то, что ты целовал мою жену». — «Но та петля, что ты мне готовил, скоро сплетется для тебя». — Тогда оба пошли в лес; Томсон лазит с одного дерева на другое и вздыхает: «Пришел мой последний день!» На каждую ветку он прикрепляет по ленте, чтобы (его) люди это видели; не понял того его коварный враг, принял это за издевку. Затрубил Томсон в свой рог, и три тысячи вооруженных прискакали из-за холма. Валентрай просит пощады; его помиловали той же милостью, какую он хотел оказать сам, замок его сожгли, а изменницу повесили на зеленом дереве.

Такова баллада, почти воспроизводящая содержание нашей былины о Василии Окульевиче. Ее несомненно западного источника мы не знаем; имя Валентрай (*Valentrie*) загадочно; *John Thomson*, очевидно, не тождествен с Джоном Томсоном шотландского присловья, где он означает мужа, находящегося под башмаком жены. Указывают на шотландца Джона Томсона, первой половины XIV в., отличившегося в ирландской войне и приведшего в Шотландию остатки армии Эдварда Брюса<sup>4</sup>. Подобного рода отождествление в духе народной былевой песни: наш Василий Окульевич живет в Царьграде на тех же основаниях, на каких конунг шведской баллады царит в Новгороде.

IV

Сцена под виселицей, с Соломоном, трубящим в рог, и войском, спешащим тремя отрядами к нему на выручку: таков, сказал я, эпизод, которым завершается рассказ об «увозе» в славяно-русских и средненемецких версиях и некоторых из их отражений. Он проник и в русскую повесть «О детстве Соломона» в таком порядке: 1) мальчика Соломона невзлюбила его мать, она велит дядьке отнести его к морю и там заколоть, а вместо него выдает за сына другого ребенка. Дядька не исполнил возложенного на него поручения; Соломон вырастает у крестьянина и рано проявляет свою мудрость, творя суд и расправу между сверстниками; 2) Давид, до которого дошли о том слухи, начинает подозревать, что Соломон его сын, и приказывает разыскать его. Явившись ко двору отца, Соломон удивляет его решением мудреных загадок; 3) к этим эпизодам примыкает рассказ об увозе Соломоновой жены с известной нам сценой под виселицей; похититель и жена-изменница повешены.

В так называемом «втором Морольфе» 1) нет рассказа о его детстве; 2) Морольф является ко двору Соломона; следует его состязание в мудрости и ряд потешных выходов, которые забавляют, но наконец так раздражают царя, что он решается повесить Морольфа. Тот выпрашивает себе одной милости: позволить ему самому выбрать дерево для казни. Оказывается, что ни одно ему не по нраву, он только утомил своих сторожей, и его пришлось отпустить. В 3-м эпизоде, когда Соломон попал в руки языческого царя, похитившего его жену, он также просит позволить ему выбрать дерево для виселицы, трубит в рог, и войско является на выручку; в «первом Морольфе» три отряда, отличающиеся цветом, как и в русском пересказе. Похититель повешен.

Я привел эти параллели, чтобы указать на своеобразный состав повести о Соломоне, записанной в Смоленской губернии: 1) повесть о детстве Соломона, сходная с известной доселе версией; суды Соломона над сверстниками; 2) царь услышал о нем, вызывает к себе, испытывает в мудрости; недоволен одним его решением и велит его повесить. Соломон под виселицей; играет в дудочку, и являются его воины, набранные из его сверстников, три разноцветных полка; Соломон раскрывает отцу коварство матери, сбывшей его с рук, и бабушки, которая обо всем знала и ничего отцу не сказала, и велит их повесить.

Эпизод, которым кончается обыкновенно рассказ об уводе жены, примкнул здесь к повести о детстве, а самого рассказа нет. Он мог выпасть из общей связи, но это и вызывает вопрос: не совпала ли сцена под виселицей, завершающая рассказ о похищении, с другой, где Морольфа хотят повесить за те же проделки, за которые в нашей сказке готовятся казнить Соломона? План последней отвечает второму эпизоду «второго Морольфа». Если Шюк предположил русское происхождение для шведской баллады, я вправе возобновить вопрос, поставленный мною давно тому назад: не пришли ли к нам некоторые редакции соломоновского сказания с запада, обогащая сходные, раньше воспринятые византийские темы?

## СЛОВО О ДВЕНАДЦАТИ СНАХ ШАХАИШИ

Памятник древнейший, более известен под заглавием, с которым он сохранился в списках XVII—XVIII вв.: «Слово о снах Мамеря царя»; «Сказание о 12-ти снах Мамера царя»; «Слово о последних днях, видения царя Ириня, именем Матера, зело пречудно и ужасно» и т. п.

Общие отличия древней редакции Слова (А) от сохранившейся в позднейших списках (В) состоят, во-первых, в именах действующих лиц; во-вторых, в ином содержании некоторых снов. Так, последнее сновидение В представляет черты, напоминающие так называемые «Откровения Мефодия Патарского». Если в этом факте я позволил себе усмотреть признак христианской интерполяции, то знакомство с древним текстом Слова дает повод заключить, что она принадлежит исключительно редакции В; что вообще мы имеем право говорить о двух редакциях Слова, из которых одна (В), до сих пор обращающаяся в раскольничьей среде, отличается заметным стремлением усилить религиозно-мистическую окраску видения.

Что касается имен, то отличие обеих редакций состоит в различном приурочении первых. В новейших списках Слова царь назван Мамером; другое имя его — Ирипей — представилось мне перенесенным от названия города, в котором он царит: Ирипий, Ириний, Дирипий, град Аригенеск (у Пыпина), Ерихон, — что подтвердилось чтением древнейшего списка, в котором город назван Ириип, царь — Шахаиша, а Мамер — имя философа, толкующего сны. В поздних списках Слова царь в философ поменялись имена-



ми: царь носит имя Мамера, а философ назван Шеховищ («некоего человека хитра философа именем Шеховища»), Шаховищ, Шахош (у Тихонравова «философа хитрого, имя Шахошу»). Какое из этих обозначений древнее — трудно решить авторитетом, хотя бы и древней, рукописи; результатов можно ожидать от историко-литературного изучения памятника. Легко предположить, что перестановка имен явилась вследствие неясно понятого заглавия: сны царя истолковывались Мамером, в этом смысле они были сны Мамера (т. е. истолкованные им), а дальнейшее перемещение имен в тексте явилось уже по следам этого изменения в заглавии. Необходимо заметить, во всяком случае, что такое перемещение встречается, насколько мне известно, лишь в тех текстах «Снов», которые видоизменили содержание некоторых из них, так что оба нововведения представляются нам совместными и, может быть, взаимно обусловленными.

**Первый сон.** От земли до неба золотой столб, а на столбе голубь; столб разрушился, голубь улетел в небо, а на его место спустился ворон, стал зобать золото; пришли звери дикие, ехидны и змеи. Это значит, придут времена злые и година лютая, от востока и до запада зла много исполнится, будет мятеж по всей земле, не будет правды и мысли доброй, люди друг другу будут враги и прольется кровь человеческая; отец восстанет на сына, судья на судью и сосед на соседа. И не будет добра в людях: языком будут говорить добро, а на сердце мыслить злое. Сама природа изменит обычай свой: лето и осень переступят в зиму, зима впадет в весну, среди лета будет зима, жестокие морозы и стужа с яростью. Люди захотят сеять и не узнают времени, много посеют и мало пожнут. Земля не даст плода ради лихоимства человеческого. Вельможи будут крамольники, судьи неправедные, станут судить по корысти, богатого оправдают, бедняка обвинят.

Не только судьи, — сама земля станет брать взятки (мзду): не даст плода, пока не удобрят ее навозом.

**Второй сон.** С небеси сырое брюховище висит, а с земли псы лают, а щенята брешут. Это значит, когда придет то злое время, исчезнет родственная любовь и приязнь. К живущим в богатстве станут присвояться и приносить дары ради гортаней своих. Любовь древнюю от своих и сродников отлучат; начнут с чужими людьми держать любовь, а род свой и прежних друзей забудут.

**Третий сон.** Три котла висят над одним огнем; в одном кипит вода, в другом воск, в третьем масло. Воск каплет в масло, масло брызжет в воск, а в воду не попадает ни одной брызги ни от масла, ни от воска. Это значит, что в последние времена бедняки будут жить между богачами; богачи будут посещать друг друга и угощать роскошными яствами, а убогого и нищего никто не призовет и не накормит.

**Четвертый сон.** Видел старую кобылу, а жеребята играют и лижут кобылу. Это значит, матери приведут своих дочерей к чужим мужьям, сестра сестру и сноха сноху будут подстрекать к греху и в семь лет не найдется ни одной чистой девушки.

**Пятый сон.** Щеница бережая лежит на гноищи, а в чреве ее брешут щенята. Это значит, в то злое время отцы станут учить детей своих доброму разуму, а дети их не слушают, укорят отцов глупостью, скажут: вы, старики, жили не смысла, а мы станем своими разумами умышлять.

**Шестой сон.** Видел страх великий и содрогнулся: видел множество верблюдов и диких зверей, страшных видом, двуглавых и трехглавых; иные хромают, другие скрежещут зубами, вертят хвостом, кивают головою, высовывают язык, скачут, вертятся. И стали рвать траву и деревья, рыть копами землю и бросать на людей. Но сошел пламень огненный и истребил чудовищ. — Дикие звери значит лихоимцы, двуглавые и

трехглавые — лжецы и клеветники, хромые — значит, уклоняющиеся на злые дела, скрежещут зубами — значит, съедают злыми делами; вертят хвостом и кивают головою — льстецы говорят доброе, а думают злое, сами себя губя; язык высовывают и скачут — как бесы вертятся люди; вырывают траву и деревья — искореняют добрые мысли. Огонь-истребитель — гнев Господа, который, не терпя злобы, погубит злых людей.

**Седьмой сон.** Иереи, впадающие в ил, кричат и не могут вылезти. Это значит, что иереи некоторые начнут жить нечисто; ради mzды и страха будут прощать грехи, не подвергая согрешивших эпитимии.

**Восьмой сон.** Много людей проливают молоко и потом собирают его. Это значит, в последние времена люди станут давать милостыню убогим и потом захотят взять ее назад.

**Девятый сон.** Красивый конь ест траву двумя горлами: передним и задним. Значит: князья и судьи и старейшины начнут судить не по правде, а для прибытка, и брать посулы и у правого, и у виноватого.

**Десятый сон.** По всей вселенной рассыпано много драгоценных камней, и пришли рассыпавшие и ничего не могли найти. Значит: нападет на богачей великий страх, они станут отдавать имение свое друзьям и соседям на сохранение, и в скором времени потребуют назад и не найдут того, что отдано ими для сбережения.

**Одиннадцатый сон.** Видел гору высокую и на ней камень самоцветный, гора расселась и камень погиб. Значит: одно правоверное царство отпадет от веры и разделится на две доли, и Божия правда не вспомнит в то время.

**Двенадцатый сон.** Скажи мне, брат философ, после всех бед, какое будет скончание царствам и землям? Философ отвечает: в прежние лета пророк Гедеон изгнал в пустыню восемь племен; они выйдут в последние дни и попленают всю землю, и дойдут до Рима великого, и будет сеча злая.

И пойдут перед ними четыре язвы: пагуба, погибель, плен и запустение. Тогда мужья начнут одеваться в блудные одежды и украшать себя подобно женам; у одной жены будет несколько мужей; сын, отец, брат будут мужьями одной и той же женщины. И предана будет земля Перская во тьму и в погибель, Армения от меча погибнет, Ассирийская земля опустеет и владыки греческие в бегство и в пленение впадут. И не будет живущих в Египте и в Ассирии, и в поморини, и в восточных странах, и в других; все человеки в погибель и плен будут расхищены, и грады многие разорятся.

Если бы славянский текст «Снов» можно было приписать славянскому югу, то подлинником его легко было бы предположить какую-нибудь византийскую статью того же содержания. И изложение «Снов» в стиле загадок, и их символическая образность и пророческое истолкование — все это напоминает тот своеобразный литературный род, образчики которого проникли и в славянскую письменность. К параллелям из «Вопросов и ответов» заметим следующее. «Вопрос: что есть конь стоит, изсох, а трава под ним до чрева?» — Ответ: конь есть богатый человек, который, несмотря на свое богатство, изсох. — Вопрос: конь стоит на голом гумне, а сыт вельми?» — Ответ: конь есть убогий человек, который о богатстве не печется».

Этим загадочным образам дается непосредственное, жизненно-практическое истолкование; удалите эту непосредственность, перенесите осуществление толкования в неопределенную даль — и получится тот эсхатологический колорит, который отличает пророческие сны Шахиши и всю литературу видений, развившуюся на византийской почве. Укажем лишь на хризмы, приписанные императору Льву Философу<sup>1</sup>, сопровождаемые символическими изображениями, напоминающими загадочные видения нашего текста.

Наблюдения над его содержанием не повело нас далее некоторых аналогий, как, с другой стороны,— повествовательная рамка, в которую вставлены сновидения, слишком бедна, чтобы дозволить какие-нибудь более прочные выводы. Царь Шахаиша является мудрейшим и, несмотря на то, он не в состоянии разгадать значения своих вещих снов, и никто не мог разрешить их ему, пока он не «обрѣте нѣкоего Философа книжника именемъ Мамера». Научив царя и поклонившись ему, он «гла емоу тако стотысящны рабъ есмь. и паки гла црви: сего чтеніа и толкованіа и раздрѣшеніа боуде въ послѣднее время злое... и виде въ своя си». Мы можем заключить из этого, что мудрый Мамер был в рабстве у царя; это напоминает такие же отношения Соломона к Китоврасу (в нашей Палее) и змею (в немец. стихотворении XI—XII в.) и, вероятно, к Морольфу или Морольту, в первичной редакции сказания о нем; наконец, отношение Вортигерна-Родарха к Мерлину.— Но о Мамере прибавлена еще новая черта: он куплен царем за дорогую цену, за сто тысяч. В византийской повести «о мудром старце» рассказывается, что император купил его за большие деньги и держал в заключении, несмотря на то что он несколько раз проявлял свое вѣщее знание; лишь после того, как он открыл императору тайну его происхождения, он был награжден и отпущен на свободу.

Повесть о «мудром старце», нашедшая отражение и в «*Cento Novelle antiche*» — восточного происхождения; таковое, быть может, следует предположить и для рамки наших «Снов». Следует ли и для них допустить византийское и, далее, южно-славянское посредство, как для большей части памятников повествовательной литературы, приходивших к нам в древнюю пору нашей письменности? В данном вопросе решающую силу могла бы иметь критика собственных имен, если они точно переданы списками «Снов». Мамер напоминает мне восточного *Morolt, Memerolt* немецкой

поэмы о Соломоне; имя Шахаиши трудно согласуется с предположением посредствующей греческой транскрипции; оно слишком отзывается востоком, и я не прочь принять догадку И.П. Минаева, что Шахаиша — персидское Шаханшах, т. е. царь царей, обычный титул царя.

Мотив «Снов» принадлежит к довольно распространенным на Востоке. Если в следующей передаче известных мне сказаний я начну с тибетского, то делаю это потому, что оно даст мне повод еще раз вернуться к восточным отношениям Морольфа.

Тибетский Канджур предлагает целый цикл рассказов о царе Уджаини, Прадьоте или Чанда-Прадьоте. В одном из них повествуется о Прадьоте, страдавшем бессонницей, и о его шутиливом прении со стоявшим на страже Гандхарцем. Самое положение и содержание прений отвечают вполне такому же эпизоду так называемого «второго Морольфа», причем Морольф равен Гандхарцу. Изучение славянских повестей о Китоврасе привело меня к заключению, что он тождествен с Морольфом немецких поэм («первым» и «вторым» Морольфом); Китовраса-Кентавра я сближал этимологически, по следам Куна, с инд. *gandharva*, находя подтверждение тому в сказаниях об этих демонических существах, исполненных глубокой мудрости, любящих смертных жен, которых они нередко похищают. Последнее сближение останется в силе, если бы этимологическое и подвержено было сомнению; тибетский рассказ снова упрочивает эту связь, сближая, при посредстве Морольфа, Гандхарца с Китоврасом. Заметим во всяком случае, что дело идет для нас не об исконном фонетическом соответствии, а о случайных созвучиях в именах, заимствованных литературным путем.

Перейдем к снам царя Прадьоты.

Когда царь Прадьота велел умертвить 80 000 брахманов, он услышал ночью во сне, лежа на великом ложе,

шесть слов от лица земли, шесть слов из воздуха и видел восемь сновидений. Каждое из двенадцати слов начинало собою слоку. Вот некоторые из них.

1. Пребывая в аду шестьдесят тысяч и шестьдесят сот лет, мы никогда не приходим к концу.

3. Сами мы предавались дозволенным и недозволенным наслаждениям; тогда как другие наслаждаются блаженством, нам на долю выпали муки и т. п.

Содержание снов следующее: царю представилось, 1) что его тело умащали белым сандалом; 2) осыпали красным; 3) на его темени горело пламя; 4) из-под мышек выползали две змеи; 5) две рыбы лизали его ноги; 6) два гуся летали в небе; 7) черная гора надвигалась на него; 8) журавль клевал его в голову.

Озлобленные на царя брахманы толкуют его сновидения таким образом, что он лишится жизни и власти, и указывают на средства, которыми он может избежать зловещих предзнаменований; но эти средства клонятся ко вреду царя, которому брахманы советуют умертвить своих ближайших сродников. Царь сильно опечален их советом, но его жена Канта говорит ему: «О царь, эти брахманы всегда пребывали в невежестве — как же им знать о том? Пойди и спроси почтенного Махакатьяджану». — Спрошенный Прадьютой, он говорит царю, что ему нечего бояться, что он слышал благие слова и видел счастливые сны, которые тотчас же и толкуются. «Твой первый сон, в котором ты видел, что тело твое умащали белым сандалом, означает, что от царя видехов идет к тебе посол, несущий в дар кусок ткани *Amila*, и что через семь дней он прибудет. Твой второй сон, в котором ты видел, что твое тело осыпали красным сандалом, означает, что к тебе идет посол от царя гандхаров, несущий в дар дорогой плащ; и он также прибудет через семь дней. Третий сон, в котором ты видел пламя на своем темени, означает посла от царя яванов, который несет тебе

в дар золотой венец, и он прибудет через семь дней. Четвертый сон (о двух змеях, выползающих из-под мышек) означает посланника от царя шинанов, имеющего принести тебе в дар два меча и т. д. Пятый сон (о двух рыбах) относится к посланнику царя симхалов, а его дар — башмаки из драгоценных камней и т. д. Шестой (о двух гусях) и седьмой сон (надвигающаяся черная гора) относятся к посланникам царей Бангала и Калинга, из которых первый приведет двух коней, а второй царского слона. Что до твоего восьмого сна, в котором ты видел журавля, клюющего твою голову, то значение его узнаешь ты и мать Гопалы, Канта».

Последний намек Махакатьяджаны относится к следующему рассказу, переведенному под заглавием «Гнев Прадхоты и мудрость Бхараты». Оба рассказа, тесно связанные друг с другом, отвечают 14-й главе арабского сборника «Калила ва Димна» (по тексту Сильвестра де Саси); на отношения последней к тому индийскому прототипу, часть которого обособилась в Панчатантру, указано было уже Бенфеем, не знавшим тогда ни тибетского рассказа, ни сирийского перевода «Калилы и Димны», сделанного, подобно арабскому, с пехлевийской передачи индийского оригинала. Открытие тибетского пересказа подтвердило, кроме того, и другую догадку Бенфея — о буддийском происхождении 14-й главы «Калилы и Димны».

Общий ход и отношения арабского рассказа те же, что и в тибетской повести; изменены лишь некоторые подробности и имена действующих лиц. Царь Билад (тиб. Прадхота) велел умертвить 12 000 брахманов, товарищи которых замышляли отмстить ему. По его просьбе они толкуют его сны и коварно указывают на средство предотвратить их исполнение: избивание родни. Как в тибетском рассказе Канта, так и здесь царица Ирахт советует царю не доверяться брахманам, а спросить совета у мудрого Кибариуна (=Махакатьяджаны). Снов — восемь; содержание и истолкование их почти



то же, что и в Канджуре, только порядок другой. «Не беспокойся и не страшись, — говорит Кибариун; если тебе угодно, то Расскажи мне сны твои, или же, если тебе угодно, я их тебе Расскажу и изложу все, что ты видел». Царь сказал: «Нет, из твоих уст лучше» (будет слышать их). Мудрец сказал: «Да не печалит тебя, о царь, это дело, и не бойся по его поводу.

1. Две красные рыбы, которых ты видел стоявшими на своих хвостах, означают, что к тебе придет посланец от царя Хаймуна с двумя ларчиками, украшенными жемчугом и яхонтом ценою в 4000 фунтов золота, и что он предстанет пред тобой.

2. Два гуся, которых ты видел вылетевшими из-за тебя и спустившимися пред тобою, означают, что к тебе придут от царя Балха две лошади, равных которым нет на земле, и что они предстанут пред тобой.

3. Змея, которую ты видел обвинившейся вокруг твоей левой ноги, означает, что к тебе придет некто от царя С-н-джина, который предстанет пред тобой с мечом из чистого железа, подобного которому не находили никогда.

4. Кровь, которую ты видел окрашенным свое тело, означает, что к тебе придет от царя Казеруна некто, который предстанет пред тобой с платьем чудесным, что называется одеждой из арджувана и светит во мраке.

5. Что ты видел, будто омываешь все свое тело водой, означает, что к тебе придет от царя Р-н-зина некто, который предстанет пред тобой с платьями из бумажной ткани, царскою одеждою.

6. Что ты видел, будто стоишь на белой горе, — означает, что к тебе придет от царя Кидура некто, имеющий предстать пред тобой с белым слоном, которого не догнать лошади.

7. Что ты на голове своей видел нечто похожее на огонь — означает, что к тебе придет от царя Ар-з-н некто, который предстанет пред тобой с золотым венцом, украшенным жемчугом и яхонтом.

8. Что касается до птицы, которую ты видел ударявшей клювом в твою голову, то я тебе сегодня этого не объясню» и т. д.

Девятая глава «Калилы и Димны» предлагает тот же рассказ и тот же порядок снов, что и арабский текст, с небольшими отличиями в мелочах: 1) две красные рыбы, прыгавшие и скакавшие на ногах царя; 2) две утки; 3) змея, всползавшая по левому бедру; 4) помазание кровью; 5) омовение водою; 6) белая гора; 7) а что ты видел нечто подобное голубю, спустившееся на твою голову, то это означает, что прибудет посол от царя Дадра и принесет тебе венец; 8) птица, клюющая голову, и в транскрипции собственных имен.

Буддистский характер подлинника сгладился в его крайних отражениях до едва заметных следов. Так, мудрец Кибариун арабского текста напоминает Бенфею санскритское *Kevalin*, название аскета, погруженного в созерцание. В тибетском рассказе его роль предоставлена Махакатьяджане, известному проповеднику буддизма в Уджаини, тогда как в буддистской джатаке «О снах царя Прасенаджита» вместо него является сам Будда. Вот содержание жатаки.

Однажды великий царь Косалы, заснув в последнюю четверть ночи, увидел шестнадцать знаменательных снов. Испуганный, он проснулся и, сидя на ложе, стал раздумывать, страшась смерти. На рассвете пришли к нему брахманы и пурогиты и спросили: «Хорошо ли ты спал, великий царь?» — «Откуда мне быть добру? Сегодня на рассвете я видел шестнадцать снов и, как увидел, испугался. Объясните их, учителя». — Узнав содержание снов, брахманы развели руками: «Дурны эти сны!» — Какое же от них будет последствие, спросил их царь, вред для царства, вред для жизни, вред для достояния? И поправимы ли они? — «Злобны эти сны, — говорят брахманы, — но мы их сделаем поправимыми; кабы мы не могли их исправить, что бы значила наша ученость?» — И они предлагают царю принести четверную жертву, а сами думают: «много мы добра наберем, много еды добудем». — Пока они, выйдя за город, готовят жертву, царица Маллика

пришла к царю и спросила : «Что так суетятся брахманы?» — «Ты благоденствуешь и не знаешь, что змей расхаживает у моего уха», — отвечает ей царь и рассказывает о своих снах и о мерах, предложенных брахманами. — «А спрашивал ты, великий царь, о предотвращении этих снов у высшего брахмана в мире людей и богов?» — «Кто это, милая?» — «Ты разве не знаешь высшее существо в мире людей и богов, всеведущее, чистое, без муки, великого брахмана? Поди к нему и спроси, великий царь». — Царь отправляется в монастырь и, поклонившись учителю, просит его совета: «Множество существ испугано страхом смерти; ты — высшее существо в мире богов и людей, и нет постижимого явления в прошедшем, будущем и настоящем, которое бы не приходило на путь твоего познания. Расскажи, господин, последствия этих снов». — По приглашению учителя он так рассказывает их содержание:

1. «Итак, возлюбленный, я видел такой сон: четыре черных буйвола сошлись с четырех сторон на царский двор с тем, чтобы драться; когда же народ собрался посмотреть на битву, буйволы, показав вид, что они бьются, поревев и пошумев, ушли не сразившись. Это мой первый сон: каково его последствие? — Великий царь, следствие этого сна будет не в твое и не в мое время. В грядущем, при жалких и недобродетельных царях и недобродетельных людях, когда мир переменится и будет гибнуть, т. е. добродетель уменьшится, а зло возрастет, не будет дождя, тучи будут исчезать, посевы уничтожаться, и будет голод. С четырех сторон встанут тучи, как бы желая излить дождь; когда же люди соберут в дома рис и прочее, рассеянное на камнях, чтобы всего этого не замочило, и выйдут с лопатами и корзинами, чтобы устроить запруду — тучи, показав вид, что они изольют дождь, погремев и испустив молнию, как буйволы, не бившись, без дождя исчезнут. Таково следствие сна; тебе же от этого не

будет вреда, сон относится к будущему, брахманы говорили тебе так, имея в виду свое собственное пропитание». — Истолковав таким образом значение сна, учитель сказал: «Расскажи, великий царь, другой сон».

2. «Я видел, как маленькие деревья и кустарники, выйдя из земли и поднявшись не выше локтя или двух, цветут и приносят плоды». Толкование: в будущем, когда люди будут недолговечны и страстны, девушки, не достигнув зрелого возраста, будут рожать сынов и дочерей и т. д.

3. «Я видел, что коровы пьют молоко телят, рожденных в тот же день». — Толкование: в будущем люди, бесстыдно обращаясь с матерью и отцом, с тестем и тещею, заведя свой дом, захотят — дадут, не захотят — не дадут старикам крова и еды. Старики же, не находя покровительства и не живя самостоятельно, станут жить, угождая детям, как большие коровы, пьющие молоко телят.

4. «Я видел, как запрягали небольших быков, годных к ярму и упряжи, а молодых телят, которые, не будучи в состоянии нести ярмо, сбрасывали его, отчего возы не двигались». — Толкование: в будущем беззаконные цари не возвеличат мудрых советников, сведущих в обычаях, способных решать дела, не допустят в совет и к суду старых, опытных министров, а возвеличат юных и неподобных им. Они, не зная царских дел, пристойного и непристойного, не смогут вынести славы, не в состоянии будут исполнить царских дел и сбросят с себя ярмо; старые же, мудрые советники станут думать: мы изгнаны, а приняты молодые; они знают. И не станут делать возникших дел. У тех царей всюду будет неудача, и будет как бы время, когда ярмо наложено на неспособных телят, и не наложено на быков, которые могут его вынести.

5. «Я видел коня с двумя ртами, которому давали ячмень с двух сторон, и он ел двумя ртами». — Толкование: в будущем беззаконные цари поставят беззаконных, изменчивых

людей, которые, не обращая внимания на грех и добродетель, будучи глупы, сидя в совете и давая решения, станут брать посулы от истца и ответчика, как конь двумя ртами ячмень.

6. Сон о богаче, золотом блюде и старом шакале.— Толкование: недобродетельные цари возвеличат худородных, а благородные, не имея средств к жизни, станут выдавать за них своих дочерей.

7. «Один человек сидя вил веревку, спуская ее под ноги; у него за спиной лежала голодная шакалиха и без его ведома пожирала веревку».— Толкование: в грядущем женщины будут падки до мужчин и вина, до украшений, гульбищ и удовольствий, будут дурной нравственности и дурного поведения. Мужья их, занимаясь земледелием и скотоводством, накопят богатство с великим трудом, а они станут пить вино со своими любовниками, начнут украшаться гирляндами и умащаться благоуханиями, не будут смотреть за домом; увидев в щелку стены любовников, ошелушат семена, приготовленные для посева на завтра, и сварив похлебку и еду и поев это, будут разорять мужей, подобно той шакалихе, и т. д.

8. «Я видел на царском дворе большой полный сосуд, окруженный многими пустыми; четыре касты, прийдя с четырех сторон света и с четырех промежуточных, наполняли тот сосуд, так что вода лилась через край; а они продолжали наливать в него, не обращая внимания на пустые».— Толкование: в будущем мир будет разрушаться, страна захудеет, цари станут бедными и несчастными; у того же, кто будет владычествовать, в казне будет 100 000 каршапанов, и он заставит бедный народ заниматься его посевами, беречь их, заботиться об их вызревании, молотить их и свозить. Сколько полей сахарного тростника возделают, со стольких и свезут; изготовят сырой сахар, станут работать в садах и огородах и, собрав созревшие посевы, наполнят житницу царя — и никто не взглянет на свои собственные пустые житницы.

9. «Я видел глубокий пруд со спусками со всех сторон, покрытый 5-ю лотосами; двуногие и четвероногие приходили туда пить воду. Посередине его, на глубоком месте, вода была мутна, по берегам же, куда приходили звери, она была ясна и чиста». — Толкование: в будущем недобродетельные цари пойдут по ложному пути, будут судить не по закону, станут брать посулы и жестоко мучить людей, как сахарный тростник на мельнице; будут собирать богатства, налагая различные подати. Измученный народ бросит деревни и семьи и уйдет в отдаленные страны, срединная страна опустеет, отдаленные же населятся, подобно тому как в середине пруда вода мутна, а по окраинам ясна.

10. «Я видел в одном сосуде недоваренную похлебку, которую вынули и, разделив, поставили. И была она сварена трояким способом: одна часть переварена, другая не сварилась, третья удалась в пору». — Толкование: в будущем, при недобродетельных царях, все люди, начиная от шраманов и брахманов, будут недобродетельны, и такими же станут их божества-хранители, божества, принимающие жертву, древесные и небесные божества. В царстве тех царей будут дуть неровные, жестокие ветры, небесные дворцы содрогнутся, разгневанные боги не станут давать дождя, и дождь, пойдя, не омочит зараз всей страны, не будет благотворен для всех посевов и земледельческих работ. И как в целой стране, так и в области, в деревне, даже в одном пруде не будет за раз идти дождя: будет идти в верхней части, не будет в нижней, и наоборот; в одном месте посев погибнет от чрезмерной влаги, в другом от засухи, в третьем, при ровном дожде, удастся. Так в царстве одного царя дождь будет троякого рода, как в одном сосуде похлебка.

11. «Я видел как драгоценную сердцевину сандала продавали за скиснувшую сыворотку». — Толкование: бессовестные бикшу, жадные до наживы, будут проповедывать из-за нее закон, мною преподанный, стоящий нирваны.

12. «Я видел, как пустые тыквы тонули в воде». — Толкование: в будущем беззаконные цари будут принижать родовитых людей и возвышать худородных и недостойных.

13. «Я видел плавающими по воде камни, размерами подобные ступе». — Толкование сходно с предыдущим; родовитые люди будут принижены, их не будут слушать; когда они станут говорить, худородные станут поднимать их на смех: что они рассказывают!

14. «Я видел, как маленькие лягушки, величиной с цветок *madhuka*, преследовали больших черных змей и, обрывая их мясо, глотали его». — Толкование: в будущем люди, действующие по внушению страсти, подпадут власти молодых жен; золото и добро, и скот — все будет принадлежать женам. «На вопрос: где золото, серебро или такая-то вещь? они ответят: тебе какое дело и зачем тебе знать, что в моем доме есть и чего нет? Побранив их и прибив по лицу, обойдись с ними, как со слугами и рабами, они станут властвовать».

15. «Я видел ворона, окруженного царскими, златоперыми, фламинго». — Толкование: в будущем цари, не обученные в искусстве управлять слонами и неискусные в битвах, не дадут власти людям, равным себе по рождению, а дадут власть своим прислужникам и брадобреям. Люди родовитые и именитые, не имея ни положения при царском дворе, ни средств к жизни, станут прислуживать худородным, но властвующим.

16. «Я видел, как слонята поедали баранов, и затем как бараны преследовали слонят и пожирали их. Иные слонята, увидев издали баранов, испуганные и дрожа от страха, побежали и спрятались в кустах». — Толкование: беззаконные цари возвысят худородных любимцев; в силу царских слов они будут властвовать, решать в судах относительно полей и домашнего скарба, доставшегося по наследству родовитым: это нам принадлежит, не ваше, а наше! Когда же те явятся в суд просить о своем, они прикажут бить их и, схватив за шею,

скажут: «Вы не знаете своего места, с нами вздумали спорить! Мы оговорим вас разбойниками и велим отрубить вам руки и ноги». Так напуганные, те от страху отдадут им все и, уйдя, спрячутся в своих домах. Злые монахи будут мучить добродетельных, добродетельные же, не имея убежища, уйдут в пустыни и лесные чащи. Таким образом, настанет время, когда добрые монахи, мучимые грешными, побегут перед ними, как слонята от баранов. «И этого сна тебе нечего страшиться; и его ты видел, как указание на будущее».

Сближение «Снов царя Прасенаджита» с русскими дает повод к любопытным выводам. Прежде всего обращает на себя внимание характер пророческих толкований, общий той и другой статье, эсхатологически-общественный: там и здесь сны вещают разложение общественного и нравственного строя, имеющее совершиться в далеком будущем. К этому сходству стиля присоединяются и частные сходства между отдельными видениями: укажу на седьмой сон Шахаиши (двуглавый конь) и на пятый Прасенаджита (конь с двумя ртами), вполне покрывающие друг друга и по содержанию и по толкованию; на близкое соответствие между № 3 Шах. и № 8 Прас., между № 2 Шах. (сыр брюх висит с неба) и № 7 Прас. (самка шакала пожирает веревку, спускающуюся с сиденья). В последнем случае и между толкованиями можно заметить некоторую аналогию: Прас.: жены будут неверны своим мужьям и проживут их достояние с другими; Шах: люди отлучатся от своего рода и племени и начнут держать любовь с чужими людьми.

Такого рода соответствие не может быть оставлено без внимания, так как оно указывает направление, в котором следует, быть может, искать источника наших «Снов». В вопросе об их непосредственном оригинале такое соответствие, разумеется, не имеет решающей силы. Был ли этот оригинал персидским? Пока мы можем опереться лишь на сближение



Шахайши с Шаханшахом — и на некоторые сопоставления, которым мы придаем, впрочем, лишь значение параллелей. В «Шах-намэ» Менучехр и его мобеды<sup>2</sup> испытывают мудрость Заля, предлагая ему образные, загадочные вопросы. Всех вопросов шесть. Стоят 12 высоких деревьев, прекрасно цветущих; на каждом 30 ветвей; никогда они не умножаются и не умаляются в стране персов. — Заль толкует, что это — год с 12 месяцами и 30 днями в каждом. Второй мобед предлагает другую загадку: два прекрасных коня гоняются друг за другом и ни один не может догнать другого; один — черный, как море смолы, другой светлый, как кристалл. — Толкование: день и ночь. — 4 загадка: в сад, исполненный зелени и ручьев, входит внезапно сильный человек, вооруженный острою косою, и принимается косить без различия, что зелено и что сухо, не внимая мольбам. — Толкование: время — косец. — 5 загадка: 2 кипариса поднимаются из бурного моря; птица садится на один из них вечером, и когда улетает, листья на том дереве блекнут; садится на другое утром — и тогда его листья издают запах мускуса. Так из этих деревьев одно стоит сухое, другое вечно зелено. — Загадке дается астрономическое толкование. — 6 притча: город стоит на скале, люди вышли из него в долину и там в кустарнике построили жилища, крыши которых возвышались до месяца. Из тех людей одни стали рабами, другие — царями, и у тех и других пропала память о родном городе, о нем не говорят. Внезапно произошло землетрясение, поглотившее всю страну; тогда-то они вспомнили о городе и т. д. Город на скале — это мир вечный, тот, что построен в долине, мир преходящий и т. д.

К вопросам мобедов не трудно приурочить целый ряд подобных же, рассеянных в литературе снов, видений и т. п. Те же образы переходят из рук в руки, от одного поколения к другому, иногда удерживая одно и то же толкование, иногда его

видоизменяя, насколько это совместимо с условиями одной и той же образности. Так, видение «горного» города (шестая загадка мобедов), горного Иерусалима, известно из наших «Вопросов и ответов»; притча о сухом и зеленом дереве повторяется, с почти тем же символизмом, но с иным толкованием, в видениях Даниила, вероятно, византийском памятнике, сохранившемся в отрывках немецкого Тироля и Фридебранта.

Следует предположить, что памятники, подобные «Снам», «Вопросам и ответам», расходившиеся в большом количестве списков, должны были влиять на известные отделы народного творчества и в той же мере могли сами воспринимать его влияние. В загадках русского народа есть много символических образов, параллели к которым нетрудно отыскать в статьях, ненародное происхождение которых стоит вне всякого сомнения. Чем вычурнее, замысловатее эти образы, тем труднее допустить, что они сложились самостоятельно там и здесь и что их сходство не следует объяснять механическим перенесением из книги в народную загадку, сказку, или наоборот; вопрос о направлении, в котором совершилось заимствование, предстоит решить для каждого случая в отдельности.

Символический образ, составляющий остов загадки, находится в неодинаковых отношениях к одеваемому им содержанию. Пока между содержанием и формой соблюдено равновесие и толкование является по следам образа, хотя бы и не непосредственно и не без известного усилия ума, — мы говорим о загадках в собственном смысле этого слова. Таков характер практическо-житейских загадок, общих многим народам: простота формы, едва прикрывающей всем доступное содержание, незамысловатость образов, заимствованных из обиходного быта и природы, — все ведет к заключению, что мы имеем дело с продуктами простейшего поэтического самозарождения, что в данном случае сходство

исключает гипотезу заимствования. В других случаях содержание и форма не так уравновешены, чтобы они совпадали друг с другом, чтобы загадочность символа сама собою разрешалась в разгадке: вместо нее является толкование, далекое от того непосредственно-практического значения, каким отличается первый разбор загадок. Подобное неравновесие может быть объяснено различно: загадка могла заимствовать готовый образ, сложившийся в народном веровании и в нем почерпавший свой жизненный смысл; новое приурочение, вырвав его из этой связи, придало ему характер загадочности, обусловленный забвением древнего предания. Либо образ сложился, подобран для частного случая, и мистический, таинственный колорит является механическим результатом трудности — проникнуть в тайну случайного соответствия содержания и образов.

Подобного рода загадочные образы встретились нам в «Снах Шахаиши»: форма сна, в которой они выступают перед нами, не выделяет их из литературного рода, к которому они принадлежат; в народных сказках подобные же образы являются в форме видений, такого же мистического характера, как и предыдущие, только эсхатологическое ожидание уступило здесь место реальным карам: сказка осуществила, иногда в тех же чертах, эсхатологические угрозы, разрабатывая тему наказаний.

Не касаясь здесь вопроса о древности этой темы и ее выражений, ограничимся указанием на соответствия некоторых сказочных подробностей с эпизодами рассмотренных выше литературных памятников. В русских легендах о Христовом братце, собранных Афанасьевым, один человек или царь, позван в гости нищим, которому подал милостыню, с которым похристовался или побратался; а нищий тот был Христос. По дороге он слышит детские голоса: «Христов братец, скажи о нас Христу, долго ли нам мучиться?» —

Прошел еще немного — и видит: девицы из колодца в колодец воду переливают. «Христов братец, — говорят они ему, — скажи о нас Христу — долго ли нам мучиться?» — Идет он дальше — и видит тын, а под тем тыном виднеются старики: всех илом занесло (вариант: стоят двое голые, стену собой подпирают). И они также просят узнать о своей участи. Варианты этой сказки прибавляют новые видения: бегают человек за пичужкою и никак не может поймать ее; стоит в поле изба, а в избе бегают человек из угла в угол и кричит: «Ох, тесно, ох, тесно!» Стоит в воде человек по самые уста и кричит: «Ох, пить хочу, ох, пить хочу!» Двое из печи в печь жар выгребают голыми руками. Все эти видения толкуются старцем: это грешники, образно мучающиеся каждый за свои преступления: тот, что стоит в воде и не может напиться, — сам не поил жаждущих и т. п. Сказка кончается в одной редакции легендой о грешной матери: набожный сын напрасно тщится вытащить ее из ада веревкой, которую он тридцать лет вил из кострички — и такой же эпизод встречается в малороссийском рассказе об обмиравшей старухе. «Идем мы, — рассказывала она, — видим: две собаки грызутся на дороге; это не собаки, а два родных брата, “що погризлись та и побились, идучи степом”». — «Идемо, ажъ ходять воли въ такому спашу, що и рігъ невидно съ трави, а самі худі, худі, якъ дошка. А біля їхъ ходять воли по самій землі — ни травинки підъ ногами нема, да жиръ ажъ по землі тиліпаеця». Человек горит в полове между двумя дубами и мерзнет; другой лежит «коло крипиці; тече ему рівчакъ черезъ ротъ, а вінъ кричить: пробі! дайте напиться!» Женщина кипит в котле, около нее лежит луковичный стебель: она была богата и скупа, только раз в жизни подала милостыню прохожему старцу — луковичным стеблем; этим-то стеблем пытался вытащить ее из пекла ее сын; но она оборвалась, так много прицепилось в ее плахту и намитку<sup>3</sup> грешных душ.

Подобные видения встречаются в одном сербском загробном хождении. Первое прямо переносит нас к представлениям мытарств: странник видел серебряный мост, под ним огромный котел, в том котле кипят людские головы, а поверх носятся орлы и терзают их своими клювами. Такова вечная мука на том свете. Другие видения более напоминают стиль приведенных выше русских и литовской сказок, на которые указывал уже Афанасьев: о рыбаке, ходившем в небо и встретившем на пути знакомые нам образы — женщин, переливавших воду из одного колодца в другой; тощих и тучных коров; человека, поддерживавшего тын; кита, на спине которого рос кустарник; все поручают ему спросить — долго ли им так мучиться.

Везде загадочные образы поняты как мытарства, даже в тех случаях, когда сказка распоряжается ими как общим местом, с объективно-повествовательной целью, например в повестях о трудном подвиге, возложенном на молодца, на пути к которому ему уготовлены знакомые нам диковинные встречи и опросы. В соответствующих эпизодах Палеи (человек, бродящий в воде и не могущий напиться; человек, пьющий воду, между тем как она из него снова изливается), в «Вопросах и ответах» (сытый и тощий кони) толкование отличается характером непосредственного практического применения; эсхатология «Снов» не выходит из его пределов, хотя и относит применение в далекое будущее. К этому стилю «Снов» возвращает нас следующая нартская сказка, хотя и в нее уже замешался элемент мытарств: мальчик, изливающий кровь и рвоту, наказан так за непочтение к отцу и матери.

«Сослан был муж очень тихий. Но, бывало, когда нарты совершали наезды, то прежде Сослана никто ничем не воспользуется. Однажды нарты собирались, говоря: "Пусть никто не едет с Сосланом". Таким образом они тайно, не дав знать Сослану, отправились. Одна одиночная женщина кликнула к Сослану: "Сослан, как же ты здесь?" — "Так где же

мне быть?» отозвался Сослан.— “Нарты отправились совершать наезды, и оказывается, что они тебя оставили”, — сказала одиночная женщина. Тогда Сослан вскричал: “Скорее лошадь мою!”, и погнавшись за ними, не догнал их уже. Вот он и говорит: “Поеду все-таки” и направился по одной дороге, как вдруг видит околевшую суку, из брюха которой лаяли щенки. Он удивился: “Много ездывал, много видал удивительного, но такого чуда не видел никогда”. Много надивившись, отправился он далее по этой же дороге. Нашел он клубок бумажных ниток; начал он наматывать на древко плети и никак не мог покончить. Потом, когда наскучило ему наматывание, он бросил клубок и отправился далее по тому же пути. По-над дорогой лежит сумочка, в которой что-то такое, величиной с человеческую голову. Он попробовал с лошади достать ее, но не мог. Слез он с лошади и попытался поднять, — опять ему не под силу. Начал он горевать: “О Боже! силы у меня уж нет! бывало, с лошади поднимал я всадника с конем, а это не больше человеческой головы: как же я не могу поднять?!” Пошел он и вырубил подпорку, но и с нею ничего не мог сделать, а потому отправился дальше. Едет и видит: чевяк<sup>4</sup> с лаптем грызутся, — словом, дерутся на славу. Много он подивился: “О Боже, которому нет товарища, что это такое, что за удивительное дело?! И зачем они дерутся?” Отправился он и оттуда, приехал к одному склепу и видит: сидит мальчик нагой, как мать его родила, и изливает носом кровь, а ртом рвоту. Подивился он и этому и сказал: “Должно быть, он что-нибудь выплачивает!” Приехал он к Сайнаг-Алдару и слез у ворот его. Тот вышел к нему и сказал: “Здравствуй”. Ночь он провел в его кунацкой. Увидел он у него красивую девушку, такую, что блестела. Сослан узнал, что она дочь Алдара; он представился, говоря: “Я Сослан Нартовский”, и посватался. Сговорились. Уплатил он калым из собственного кармана. Потом, сидя и беседуя с Алдаром,

начал он ему рассказывать новости. Рассказал ему сперва первую новость и спросил, что она означает. “Ничего здесь нет удивительного, а если и этого не понимаешь, так ты не мужчина. Это (т. е. лаяние щенков) означает то, что настанут такие времена, когда снизу вверх будут говорить и не будут спрашивать старшего”. — “Отправился я, — сказал Сослан, — и нашел на дороге клубок бумажных ниток. Начал я его наматывать на плетъ и никак не мог кончить, а потому бросил, — наскучило”. Тот засмеялся и говорит ему: “И это неудивительно: клубок, которого хватит от одного конца неба до другого, ты думал кончить?!” — “Отправился я оттуда и нашел одну сумочку, пытался сперва поднять ее с лошади, потом слез к ней; но и так и посредством подпорки пробовал хоть под нее свету пропустить, ничего не смог; хотя я поднимал всадника с конем, а ее никак не мог поднять”. — “Как тебе поднять ее, когда она, заключая в себе блага всех созданных Богом стран, есть вместилище их (благ)!”. Рассказал он ему потом новость о чевяке и лапте и спросил: “Что бы это значило?” — “Это значит то, что когда неблагородный женится на девушке благородной, то настанет время, когда она не будет жить с ним”, — сказал Алдар. Потом Сослан рассказал о мальчике и спросил: “А что бы это значило?” — “Это, солнце, зять наш, значит то, чтобы ты никогда отцу и матери дурного не говорил, — вот что значит. Мальчик тот отцу и матери дурное говорил, а потому теперь, за оскорбление их, изливает рвоту и кровь”. — Затем Сослан взял красивую Сайнаг-девицу и приехал домой. Нарты же возвратились с пустыми руками и сказали: “Потому ничего не добыли, что не было Сослана с нами; он же даже жену себе привез!”»

Сказка о Сослане в особенности интересна для нас дословным воспроизведением одного из «Снов Шахаиши» с его объяснением: я разумею сон о щенице. Мы уже знаем, как распространены были подобного рода символические

темы, дававшие пищу тому или другому толкованию, отвечавшему разнообразным интересам писателя или его среды. Что до приключения Сослана с клубком и сумкою, которую никому не поднять, то можно бы приравнять его к эпизоду Эдды о состязаниях Тора и его спутников в Утгарде; но я предпочитаю указать на «сумочку переметную» наших былин, которую напрасно селятся поднять наши «старшие богатыри»<sup>5</sup> и родственный им Аника-воин.

Наезжает Святогор в степи  
 На маленькую сумочку переметную;  
 Берет догонялку, пощупает сумочку — она не скрянется,  
 Двинет перстом ее — не сворохнется,  
 Хватит с коня рукою — не подымется.  
 «Много годов я по свету ежживал,  
 А эдакова чуда не наезживал,  
 Такова дива не видывал».

Так говорит и Сослан при виде первой диковинки: «Много ежживал, много видал удивительного, но такого чуда не видал никогда». В былине о Микуле Селяниновиче тяжесть сумки объясняется тем, что в ней «тяга земная». В сказке о Сослане она —местилище всех созданных Богом благ. Интересная подробность: в ней лежит что-то такое, величиной с человеческую голову. Это напоминает талмудическую легенду об Александре Великом: он дошел до райских врат, требует, чтоб его впустили: он властитель земли, Александр Победитель. Но в райские селения входит лишь тот, кто победил свои страсти, и врата остаются для него закрытыми. Тогда Александр просит райского стража дать ему знамение, которое он мог бы показывать в свете, как доказательство, что он заходил в своих странствованиях, куда не заглядывал ни один смертный. Ему дают обломок



человеческого черепа: все золото в свете, положенное на одну чашку весов, не может его перевесить, пока тот обломок не покрыли горстью земли. Тот обломок обнимал при жизни ненасытное человеческое око. — Очень может быть, что слагатели русских былин наехали на свое невиданное чудо, на переметную сумку с земной тягой — в каком-нибудь легендарном сказании, вроде талмудического, как таким же путем проникли в народные загадки и сказки некоторые образы «Снов», «Вопросов и ответов» и т. п.

Здесь необходима оговорка. Я не утверждаю, чтобы такие черты русского былинного эпоса, как эпизод с сумкой, искони вели свое начало из какого-нибудь литературного источника, но считаю возможным предположить, что иные подробности древних песен, подвергаясь влиянию популярных литературных сюжетов (если между теми и другими оказывалось общее сходство), невольно принимали их освещение. Сумка могла принадлежать еще древней редакции былины; но когда богатыри, сияющиеся поднять ее, погрязают в землю, и это представляется возмездием за их похвалбу своей силой, мне невольно вспоминается поэтическая легенда Талмуда. Похвальбой мотивирована и гибель богатырей на Руси, в известной о них былине;

А всегда гнило слово похвальное  
Похвала живет человеку пагуба, —

досказывает «Повесть о Горе-Злочастии»<sup>6</sup>.

Материалы исследования, собранные на предыдущих страницах, далеко не достаточны для определения точной генеалогии «Снов Шахаиши», но они позволяют нам выставить некоторые положения, состоятельность которых может выясниться при большем количестве собранных данных.

Мы встретили некоторые из наших снов, и в том же эсхатологическо-социальном освещении, в одном буддийском памятнике. Аналогия с византийской литературой того же характера не указывает необходимо на византийский источник нашего текста, а на восточный прототип, который мог отразиться в византийской письменности и далее сообщиться нам в южно-славянских пересказах, либо перейти к нам с Востока в непосредственном переложении какой-нибудь восточной рецензии. На такой переход указывает имя Шахаиши, которое мы сблизили с персидским Шаханшахом; насколько нартская сказка, воспроизводящая один из наших «Снов» с его толкованием, может навести на соображения о путях этого перехода — мы сказать не беремся. Если бы этимология Шахаиши оказалась состоятельной, определилось бы для сравнительно древнего времени (во всяком случае, для XV в.) возможность непосредственного литературного общения древней Руси с Востоком: общения, в круг которого вошли бы, вместе со «Снами Шахаиши», и сказка о Руслане-Рустаме, и «Суд Шемяки», и восточная повесть, принятая в сборник «1001 Ночи» и отразившаяся в русской былине о Подсолнечном царстве.

*Противоречия  
итальянского  
Возрождения*

## ПРОТИВОРЕЧИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Понятие итальянского Возрождения — сложное, и разъяснения ему я не нахожу в новейших трудах Гейгера и Кёртинга<sup>1</sup>, специально ему посвященных. Возрождение предполагает нечто отжившее и мертвое, снова возникающее к жизни; дело идет об образовательном классическом предании; между тем именно в Италии оно никогда не замирало не только в школе, но и в бытовом обиходе и в остатках древних институтов, в обилии вещественных памятников древности. Нормандские школы XII в. произвели более блестящую латинскую поэзию, чем современная ей в Италии, но это было делом старания и выучки, скоро уступившим схоластическому течению мысли. В Италии классическая традиция не знала таких проблесков, но держалась ровнее, потому что ее средой была не школа, а общество, сознававшее в ней нечто свое, элемент делового и культурного общения. Оттого здесь долее, чем где-либо, латинский язык сохранил значение литературного, в известном смысле живого языка, а итальянский явился в первой роли позже других романских, ибо в его обособлении дольше не чувствовалось нужды. Зато когда итальянская поэзия освободилась от влияния провансальских и сицилианских образцов, формально ее определивших, она сразу заявляет себя в руках болонских поэтов и флорентийских представителей нового поэтического стиля продуктом страны, в которой образовательное предание древности издавна питало и философское сознание, и вкус к изящному,

разумеется, в границах своей доступности и сохранности, и в пределах, допускаемых христианством. На верху этого развития стоит Данте; он заканчивает собою средневековый период итальянского развития.

Кёртинг не допускает этого термина для Италии: в ней не было ничего «*mittelalterlich*»\*; он не в меру принижает в ее развитии значение христианского элемента и спасается от наглядного противоречия заявлением, что Данте не столько итальянский, сколько общечеловеческий (средневековый, христианский) поэт. Построение совершенно не нужное, по крайней мере, для Кёртинга; оно понятно было бы в системе, которая усмотрела бы в явлении Возрождения лишь крайнее и более яркое выражение никогда не прекращавшегося процесса; в этом процессе пришлось бы отвести место и для Данте, и в угоду целостного впечатления затушевать христианские силуэты картины. Но ведь, по Кёртингу, почин Возрождения принадлежит Петрарке; и Альбертино Муссато, и Брунетто Латини, и Феррето — лишь его провозвестники. Стало быть, преувеличение оказывается лишним.

Говоря о «средних веках» в Италии, я не смешиваю их понятия с параллельным развитием по ту сторону Альп, которое мы отмечаем тем же названием. Разница между тем и другим явлением в количестве образовательных факторов. Вне Италии таким фактором являлась церковь: она — носительница и христианского учения, и латинской грамотности; под ее сенью показываются и первые всходы того, что названо было, едва ли правильно, средневековым Возрождением (Карл Великий; Оттоны<sup>2</sup>), всходы, быстро увядшие, ибо под ними не было питающей почвы. Чем-то не церковным, классически плотским отзываются лишь резвые песни голиардов, странствующих клериков; но их протест —

---

\* Средневекового (нем.).

протест фальшь: он не принципиален, не опирается на направление, которое в силах было бы потягаться с влиянием церкви. Все эти движения, отрицательные по виду, и выходили из нее, и к ней возвращались; когда поздние влияния итальянского Возрождения коснулись Германии, они быстро вошли в течение церковной реформы.

В Италии рядом с церковью, вооруженную преданиями римской администрации и латинской школы, всегда существовало светское образовательное предание классицизма, начиная от учителей и риторов готско-лангобардской поры до традиции средневекового ученого нотариата. Здесь, стало быть, находились налицо два образовательных фактора, не практически, но принципиально противоположные. На деле между ними происходило примирение, характерное для всех средних веков, не исключая и Италии: содержание классической образованности, насколько оно было доступно, втягивалось в жизнь и литературу христианского общества, располагаясь по его клеткам, обогащая его, но и поступаясь частью своей сущности. Как классические образы троянских героев и Александра Македонского приняли в средневековой эпике обличие и нравы современных рыцарей, так Вергилий явился провозвестником Христа, а в мудрости древних философов искали подтверждения изречениям Соломона и отцов церкви. При таких условиях происходило насыщение новой культуры содержанием, если не духом, античной; что в Италии, при богатстве ее народно-классических воспоминаний, этот процесс должен был совершаться быстрее и полнее, понятно само собою. Как далеко можно было идти в этом направлении — показывает лучше всего «Божественная Комедия», поэма средневековая, но возможная лишь в Италии.

Но в Италии же должно было совершиться и то обратное движение, которому дают название Возрождение,

привязывая его почин к имени Петрарки. Но римляне спускаются, как прежде, на землю, чтобы обратиться к итальянцам, а итальянцев зовут назад, ко временам Римской республики и империи. Центр симпатии переместился, и понятно, почему. Именно в Италии обилие и народность классических воспоминаний должны были ранее всего повести к специальному занятию ими, к выделению их в особую область ведения, к объективированию науки о древности. В научном смысле это был шаг вперед: устранялась та чересполосица, то наивное смешение своего и чужого, древнего и нового, которое еще характеризует мирозерцание Данте; в обособлении древности, как чего-то самостоятельного, получалась точка отправления для критики, и критическое чувство изоощрялось. Но тут же начинаются и недочеты: пристальное занятие древностью достигалось усидчивым, поглощающим трудом, притупляющим живой интерес к жизни и ее практическим вопросам. Так было с Петраркой: отчуждение от жизни тем более опасное, что оно им не ощущалось, ибо и в его сознании, как в сознании людей предшествовавшего ему поколения, современная Италия была лишь продолжением старого Рима, могучего и славного, обязывавшего своею славой к подражанию. Там он искал политических откровений для итальянцев XIV в.: империя или республика, Карл IV или Кола ди Риенцо<sup>3</sup> — все равно, практически это безразлично, ибо то и другое можно обосновать достоверно на свидетельствах римских классиков.

Так разошлись, в противоположность к простодушному синкретизму средних веков, жизненные требования с идеалами, навеянными ученым уединением. Если впоследствии они спускались к жизни, чтобы римскою параллелью оправдать совершившийся факт, тиранницида или республики, то это явление совершенно другого рода.

К этому противоречию присоединилось и другое. Чем отвлеченнее и объективнее занимались Петрарка и люди Ренессанса классической древностью, тем шире раскрывалась пропасть между ними и христианством, обусловившим новую культуру. Если старому равеннскому грамматiku Вильгарду явились демоны — любимые им классические поэты, чтобы поблагодарить его за предпочтение, которое он им оказывал перед Священным Писанием, то это — наивная церковная легенда до-Дантовской поры; Петрарке демоны сомнения проникали в душу, идеи аскетизма и славы, личного счастья и христианского самоотречения боролись в нем: одни — унаследованные воспоминанием, другие — воспитанные его увлечением. Борьба не новая, хорошо знакомая средневековому человеку, с тою разницею, что многое грешное и мирское, что прежде относилось на счет демонского соблазна, получило теперь освещение римского прецедента и, являясь в ореоле древнего величия, и пугало, и привлекало вместе. Борьба, знакомая и блаженному Августину, которого так любил цитировать Петрарка; но тот выходил из расторженности религиозных и философских учений своего времени к успокоительному синтезу христианства; этот всецело стоит в нем, но подновляет в его временном, церковном проявлении элементы разлада, которые ни в нем самом, ни в следующих поколениях никогда не окрепли в цельное мирозерцание, равносильное христианскому. Оттуда внутренняя и новая расторженность Петрарки; оттуда, в известной мере, и так называемая безнравственность Ренессанса: естественный продукт быстрого роста итальянского общества, она не создана была противоречиями христианской и языческой этики, но могла находить себе оправдание в существовании двух нравственных критериев, из которых один был обязателен, как христианский, другой принадлежал народно-классической традиции, обновленной



гуманизмом, поддержанной идеей римской солидарности и эстетическими предпочтениями народа-художника.

Итак, противоречия практики и теории, язычества и христианства, христианской и языческой нравственности, этики и эстетики — таково впечатление итальянского Ренессанса, разложившего видимую цельность итальянской средневековой культуры. Присоедините к этому и исконную двойственность ее источников, классических и христианских, привнесенных со стороны и туземных литературных направлений, и я оправдал заглавие предлагаемого обзора некоторых новых книг, посвященных Италии.

## I

Итальянские республики были первые, попытавшиеся отменить у себя законодательным порядком крепостное право, явления рабства и личной зависимости. Первые шаги в этом отношении сделаны были еще в начале XIII в. Сиеной, затем Падуйей (1235 г.) и Брешией (1239 г.); в 1256 г. Болонская коммуна скупила всех сервов своей области, запрещая им под страхом смерти вступать в какие бы то ни было отношения личной зависимости к частному лицу. Наконец в 1289 г. флорентийский народ положил, чтоб отныне никто не имел права ни продавать, ни покупать сервов, колонов<sup>4</sup> и т. д. ни в постоянную, ни во временную собственность, ибо подобные сделки будут признаны недействительными и обложены пеней; право такого приобретения переходило всецело к Флорентийской коммуне, личный сервитут заменен государственным.

Что не одни соображения человечности руководили итальянскими городами в этом деле освобождения, понятно само собою. Занелли представляет себе, что до горожан и правительственных лиц могли доноситься стоны закрепо-

щенного деревенского населения, и что эти стоны могли вызвать реакцию чувства в обществе, снова водворившем у себя рабство полстолетия спустя после акта освобождения! Последнее обусловлено было практическими нуждами горожан, борьбой флорентийской коммуны, в которой только что восторжествовала партия гвельфов, с гибелинскими баронами<sup>7</sup> пригородья, опиравшимися именно на своих вассалов и колонов. Освобождая их, город отнимал главную силу от своих врагов, но интересно заметить, какими общими соображениями обосновывалась эта мера, внушенная необходимостью самозащиты: флорентийский закон начинается с заявления прирожденной человеку свободы и свободной воли, которую люди склонили под иго рабства; болонский «*Paradisus voluptatis*»<sup>\*</sup> — книга, в которую вписаны были имена освобожденных — говорит о том же, но начинается с воспоминания об искупительной жертве Христа за человечество. Христианский принцип явился освещением совершившегося факта.

Немногим более полстолетия спустя после приведенного нами флорентийского закона, рабство было восстановлено во Флоренции (около половины XIV в.) и в других итальянских городах; и не только восстановилось, но и нашло себе новое принципиальное оправдание. На этот раз дело шло не о туземных сервах и колонах, а о факте другого разбора. Уже начиная с XIII в. слышатся нарекания на торговлю рабами, которую вели венецианцы; с развитием итальянских колоний в Крыму определяется и ее главный рынок для Италии. Генуэзские колонисты Каффы, потворствовавшие генуэзской торговле рабами, сами начинают принимать в ней деятельное участие; впоследствии к ним присоединяются и флорентийцы,

---

<sup>\*</sup> «Сад наслаждений» (лат.).

и итальянские семьи наполняются невольными представительницами всех возможных народностей. Из 339 рабынь, купленных во Флоренции в промежуток между 1366 и 1397 гг., было 259 татарок, 27 гречанок, 7 русских, 7 турчанок, 3 славянки, 3 черкешенки, 2 из Боснии и Албании, одна арабка, одна сарацинка (?) и одна родом из Кандии. Акты купли и продажи дают точные подробности: 9 апреля 1412 г. десятилетняя русская девочка Маргерита была продана во Флоренции за 36 дукатов; в 1414 г. девятилетняя боснячка Андреола — за 20; в 1422 г. болгарка Катерина — за 50; встречаются абхазки; под 1467 годом значится, что какие-то славянские торговцы во Флоренции привезли на продажу рабынь из Рагузы. Вообще, начиная с конца XV в. татарские рабыни встречаются реже, зато чаще сербки, болгарки, гречанки и албанки. Они входят в семьи в качестве мамок, служанок, чернорабочих, но нередко приобретают в ней хотя незаконное, но влиятельное положение. Их умеют выбирать; когда Филипп Строцци затевает жениться, его мать пишет ему в Неаполь в 1465 г.: «Советую обзавестись рабыней; русские нежнее комплекцией и красивее, — говорит она, — черкешенка крепка (*forts sangue*), хотя все они этим отличаются; лучше и выносливее всех — татарки».

Новому бытовому факту личного рабства отвечало и новое законодательство, черпавшее свои положения из идей римского права. Торговля и обладание рабами обставлены были целым законоположением, выработанным до мелочей и все предусмотревшим: внешние приметы и число лет, наказание за побег и за соращение к бегству, наконец, факт беременности, если он не был оговорен в купчей крепости, ибо он умалял ценность рабыни.

Как примирялось это новое закрепощение личности с торжественным заявлением закона 1289 года — о при-

рожденной человеку свободе? Евреи и язычники исключались из благодеяний того закона, и это исключение легко было перенести на новых рабов, между которыми большинство были язычники и магометане. Но дело в том, что новые хозяева их обыкновенно крестили, и инородческие имена вроде Штимац, Зониаэк, Калл, Кадобала, Куллофа и т. п. заменялись христианскими: Маргерита, Магдалина и т. д. Факт рабства с этим не прекращался, и явилась казуистика, упрочившая неволю христианина. На вопрос, дозволено ли продавать и покупать иноверного раба, крестившегося уже в состоянии рабства, известный новеллист XIV в. Саккетти отвечает утвердительно<sup>6</sup>, ибо раб крестился будучи уже таковым и находился как бы в положении заключенного в тюрьму, лишенного права поручаться за себя и вступать в какие бы то ни было сделки. Крестить таких людей то же, что крестить быков; ничто не мешает отпустить невольника, если он добрый человек и христианин, но освобождать людей, каковы в большинстве рабы, хотя бы они были и христиане, дурно и грешно, ибо, лишив их страха палки, ты даешь ему возможность чинить зло. Подобные воззрения приводил и святой Антонин, епископ Флоренции, опирая существование рабства на божественном, человеческом и каноническом праве и допуская, что раб, крестившийся в неволе, может оставаться рабом, ибо «что не запрещено, считается допущенным». Юрист Марквадо де Сузанис говорит существенно то же самое; явилось даже оправдание рабства с гуманной точки зрения. «Слышал я от стариков, — говорит Понтан<sup>7</sup>, — что купцы, торгующие в Черном море, выкупали из скифского (татарского) плена фракийцев и греков, дабы они не были в рабстве у варваров, ибо достойнее казалось, чтоб они прожили некоторое время в услужении, пока не окупят заплаченного за каждого из них, чем быть им добычей

варваров и в вечной неволе, к посрамлению христианства». То же делается и ныне по отношению к тем, которых зовут черкесами и болгарами, прибавляет автор.

Подобно освобождению сервов в 1289 г., и обновление рабства в половине XIV в. имело основание в жизни флорентийской коммуны, лишь впоследствии обобщенное в принцип и мотивированное законом. Бонги усматривает причину развития рабства в чуме 1348 г., умалившей число рабочих рук и поднявшей заработную плату; это и усилило спрос на привозных невольников и невольниц. Иначе понимает дело Занелли, связывая явление рабства с упадком древних флорентийских порядков, который обнаруживается с началом XIV в. в постепенном ограничении демократических учреждений, приведшем к тирании Медичи<sup>8</sup>. Упадок политической свободы шел об руку с общественным, с понижением нравственного уровня и семейного строя; здесь и пустило корни рабство. Полагаю, что оба объяснения могут быть приняты совместно, не выключая друг друга в известных границах.

Древние формы итальянского брака, заключавшегося от рода к роду и от касты к касте, без счетов с чувствами брачующихся, должны были расшататься под влиянием индивидуализма, ранее, чем где-либо, проснувшегося в Италии и характерного для весенней поры ее возрождения. Унаследованные условия семьи более не удовлетворяли, и личная жизнь искала себе пищи вне ее. В XIV в. женщина так же связана законом и обычаем, как и прежде; ее по-старому выдают и продают в чужой род, но она выработала в себе ловкость и хитрую сметку и характер, позволяющие ей пользоваться известною свободой в отношениях семейного рабства. При тех же условиях личного развития мужчины ищет удовлетворения вне семьи; браки становятся так редки, что флорентийская коммуна поощряет наградами тех,

кто женится к известному сроку, и налагает пени на не желающих. Развитие содомии во Флоренции XIII—XIV вв., в Венеции XV и XVI вв. достигло ужасающих размеров; венецианский совет издает против нее строгие постановления; куртизанки жалуются в 1511 году патриарху Антонио Контарини, что у них отбивают заработок, тогда как флорентийские приоры пытаются остановить развитие порока, покровительствуя проституткам. Все это дополняет картину начавшегося разложения семьи, в которой редко встречается строгий дантовский образ жены-матери, домовитой, прядущей и сторожащей у очага. Умаление численности рабочих рук вследствие чумы 1348 года и упадок семейной деловитости вследствие отвлечения интересов в сторону индивидуальной жизни: обе причины могли одинаково содействовать усилению спроса на рабский труд. Мы уже слышали совет одной флорентийской *gentildonna*\* сыну: обзаводясь женой, обзавестись и работницей-невольницей. Что эти черкешенки, боснячки и татарки, введенные в семью, могли способствовать ее дальнейшему разложению и из положения рабынь переходить к рангу любовниц — нетрудно себе представить. Нет большего горя, говорит в XIV в. Саккетти, — как видеть рабыню-мамку или служанку в роли барышни, за которую ухаживают родовитые люди, и не только ухаживают, но и женятся на ней и заводят семью.

Правда, показания, собранные Занелли, представляют нам флорентийских рабынь последней трети XV в. в далеко не привлекательном свете: в их «паспортных» отметках преобладает отдел увечий, порезов, встречаются даже указания на тавро, на следы оспы и т. п. Это, разумеется, не устраняет исключений, влиявших на разложение семейной среды. Роль рабов и рабынь в итальянской комедии XVI в. не была

---

\* *Благородной дамы (ит.).*

лишь отражением популярных тогда комедий Теренция, а вместе и известной роли, какую получил в обществе восстановленный римский институт рабства. И в этом случае, как в вопросе о безнравственности Возрождения, самостоятельно выработавшиеся формы жизни покрывались и оправдывались, случайно или нет, формулами римской. Я готов присоединить к этой параллели и другую: гетер обновленной традиции римской комедии и итальянских куртизанок XVI в., среди которых нередко встретишь образованных и по-своему развитых писательниц, вроде Вероники Франко или знаменитой Туллии Арагонской, которую герцог Козимо освободил от позорной обязанности — носить вуаль или кайму желтого цвета, знак ее профессии. Льгота давалась ей как поэтессе, действительно отблагодарившей герцога посвящением ему своего «Диалога о бесконечности любви».

Безнравственность Ренессанса, его *Unsittlichkeit*\*, которую Кёртинг вменяет, между прочим, «Декамерону», — факт необходимой общественной эволюции, совершившейся в Италии ранее, чем в других странах Европы. Мы можем определить его несколькими словами: разложение бытовой семьи под влиянием индивидуализма. Общество, изображаемое средневековыми фабльо, не менее представляет соблазнов, чем общество «Декамерона», но оно цельнее и его смех над какою-нибудь неблаговидною проделкой монаха или шашнями неверной жены не исключает их осуждения перед лицом христианской морали, хотя бы она и не высказывалась. Иначе в «Декамероне»: те же соблазнительные рассказы и тот же смех, но вместо одностороннего осуждения или признания является обсуждение, анализ мотивов, интерес к эстетической стороне поступка вне его нравствен-

---

\* Безнравственность (нем.).

ной оценки, ибо критерий нравственности стал разнообразнее с тех пор, как индивидуализм расшатал исключительность старого этического кодекса. Из того, что иные скабрёзные новеллы рассказываются именно дамами, ещё нельзя делать заключения о нравственном уровне общества: ведь сюжеты новелл были унаследованы вместе с наивным отношением к некоторым явлениям половой жизни, о которых позже нельзя было говорить без зазора; если осуждать эту сторону дела, то осуждение распространится и на фавлю, и на целые полосы средневекового развития. Дело не в содержании, а в новых отношениях к содержанию рассказов, в стремлении отыскать в них учительный элемент, отношение к общим вопросам жизни.

На эту дидактическую сторону «Декамерона», которую слишком часто забывают за его потешною и сатирическою, обратил недавно внимание Биаджи, сообщая один любопытный, дотоле не изданный отзыв современника Боккаччо: о том, какими глазами смотрели на «Декамерон» и что в нем ценили современные ему люди. Да будут похвалены те, кто обращает свои труды на утешение прелестным дамам, ибо они — утеха света: так начинает свою речь безымянный автор. Чем больше у кого добродетели и знания, тем более он должен к тому стремиться: мудрые поэты пусть пишут книги, соединяя приятное с обилием поучений, дабы, читая их либо слушая их чтение, дамы получали и удовольствие, и пользу; музыканты пусть сочиняют баллады и мадригалы, дабы они наслаждались, их распевая или слушая их пение. Такое служение дамам не новое: глубокие ученые отдавали им свое знание, храбрые рыцари сражались ради них до смерти на турнирах, поэты называли их ангелами. Сказать по правде, нет такого строгого проповедника, осуждающего красоту и роскошь нарядов, который застоялся бы долго на кафедре, если бы в числе его слушателей не было



замужних и вдовых дам. Чтоб их развеселить, он вставляет в проповедь, рядом с евангельским рассказом, какую-нибудь потешную новеллу; если бы довериться ему, то от смеха недалеко было бы и до чего другого. Иной раз в церкви какой-нибудь магистр или бакалавр толкует сидящим вокруг него дамам о житиях святых, внушая слушательницам необходимость чаще посещать монастырь, то есть живущих в нем монахов, и не поднимется с места, если в то время келарь позвонит к трапезе; готов отказаться от еды и питья, лишь бы продолжить беседу. Одной он даст свою сорочку, другой — скапуларий и говорит: эти портные портят нам платья, шить не умеют, а вот дамы, те строчат ровно, точно бисером нижут. Так, порицая их с амвона, он тайно их похваливает; но Господь да накажет ту, которая пойдет, по отношению к ним, далее шитья и починки! И автор рассказывает по этому поводу совершенно боккаччиевский анекдот о своей соседке, пошедшей исповедываться в келью и унесшей на своем белом платье слишком ясные следы черной монашеской рясы. Но не будем говорить об этом из уважения к священному сану, а похвалим тех, которые, во уважение нас, приложили труд к написанию некоторых прекрасных и приятных творений. Между теми, которых я теперь припоминаю, особой славы и похвалы заслуживает мессер *Giovanni di Boccaccio*, которому Господь да продлит жизнь и пошлет все по его желанию. Некоторое время тому назад он начал писать, в прозе и стихах, прекрасные и потешные книги в честь прелестных дам, которых помыслы обращены на хорошее и добродетельное, и которые с удовольствием слушают или читают те книги и рассказы, отчего ему прибывает хвалы, а вам удовольствия. Между прочим, он сочинил одну прекрасную и потешную книгу под названием «Декамерон», и т. д.

Так выделяется в «Декамероне», в оценке современника, элемент реального и скандального от поучительного,

вызывающего на размышление, и последнему дается перевес: соединение и предпочтение, которые могли казаться немыслимыми, пока его не обновил современный французский роман реалистического направления. Я не приравниваю друг к другу оба явления, но только указываю на параллели. То, что отделяет новеллу «Декамерона» от средневекового фавльо, общество Ренессанса от средневекового, это элемент личной рефлексии, обращенный хотя бы и к низменным сторонам жизни. Зарождалась индивидуальность; «Декамерон» — выражение общества, тронутого ее новым поднятием, развитием самоопределенной личности, тогда как — мы видели — в его основах и нижних слоях человек не только не преуспевал в свободе, но и сильнее закрепощался в новом явлении рабства. Эту черту, может быть, не следует упускать из виду при оценке итальянского Ренессанса, по крайней мере, его начал. Развитие гуманной, обогащенной самосознанием личности и параллельное развитие личной неволи указывает, что первое в известной мере совершалось на счет и силами второго, что одни освобождались для себя, перенося тяжелое иго труда на чужие плечи. Противоречие ли это Возрождения, и случайна ли аналогия с римским миром?

## II

Разбирая сложение раннего итальянского Возрождения, как оно выразилось в рассказах и мирозерцании «Декамерона», не следует упускать из виду и момент рыцарства. В Италии это был заходящий, не выросший из жизни институт, явившийся со своим условным кодексом нравственности и выразившей его поэзией, в среду, представлявшую совершенно другие условия развития. Занесенные в Италию песни трубадуров говорили о служении даме сердца, выделенной

из связи семьи и брака, о любви, обставленной целым ритуалом феодально-рыцарских отношений и искусственных поэтических формул. Поэты сицилианской и старо-флорентийской школы подражали этим формулам, как чему-то данному, непререкаемому, не углубляя и не будучи в состоянии углубить их идеального содержания, ибо углубление не давалось жизнью. Она была слишком реальна и среди бесконечных перепевов провансальских образцов нередко давала себя знать проблесками реализма, начиная от Чиело даль Камо до флорентийских веристов XIII—XIV вв. Обновление провансальско-рыцарской поэзии совершилось на почве поэзии так называемого «нового стиля», среди которой стоит Данте: мадонна провансальцев осталась, сохранился и ее культ<sup>9</sup>, но содержание любви одухотворилось: мадонна стала символом, олицетворением чего-то высшего; любовь, обращенная к ней, переходит за свою непосредственную, земную цель к добродетели, к высшему благу; поэзия получает символический и аллегорический характер; ее настоящей задачей становится представление какой-нибудь философской истины, облеченной в красивые образы, как определял поэзию Данте. Образ дан действительностью, реальным увлечением, но ему дается поэтическое значение лишь под условием, что оно может быть обобщено до какого-нибудь этического принципа, просветляющего и материальный образ любимой женщины. Такова любовь Данте к Беатриче; таково и последнее слово рыцарско-провансальского течения — в области итальянской поэзии.

Иное значение получил рыцарский кодекс в отражениях итальянской жизни и быта. Здесь он застал семью, в которой индивидуализм уже начал проявлять свое разрушительное действие, создавая новые отношения, освобождая чувство любви от стеснений ритористического обычая. Рыцарский кодекс помог упорядочить эти отношения, сообщив

им прочность своего этикета и внешний блеск, не изменяя их сущности. Богатые горожане подражают рыцарям не только в Провансе, но и в Италии: устраивают турниры, охотятся, ухаживают за дамами, толкуют о вопросах любви в *corti d'amore*\*, занесенных из Прованса; но содержание любви осталось свое, реальное, ограниченное ближайшими целями удовлетворения, узкое и вместе более полное, пластически-определенное. В этом сложном понимании любви, в котором итальянский реализм прикрыт идеалистическими отношениями рыцарства, первый элемент должен был найти поддержку и оправдание в эстетических критериях древней поэзии, вновь раскрытой Возрождением XIV и последующих веков. Такова любовь в «Декамероне», такова любовь и самого Боккаччо. Петрарка воспеваает Лауру, в сущности, как трубадур; новое в его поэзии — не содержание идеала, а мощный субъективизм поэта, его художественная виртуозность, воспитанная чтением классиков. По отношению к содержанию идеала Лаура настолько архаистичнее Беатриче, насколько поэзия нового флорентийского стиля была хотя бы и односторонним прогрессом против провансальской. Итальянское Возрождение и его понимание любви мы находим в отношениях Боккаччо к его Фьямметте.

Благодаря остроумным работам Крешини мы можем теперь глубже заглянуть в историю этой привязанности, которую Кёртинг пытался недавно обелить, удалив из нее все казавшееся ему предосудительным, главным образом, момент действительной, чувственной страсти. Опровержение этого взгляда не заставило себя долго ждать; странным кажется, как близко, так сказать, на виду лежали некоторые автобиографические откровения Боккаччо, мимо которых проходили без внимания, пока не указал на них Крешини.

---

\* Любовных ухаживаний (ит.).

Боккаччо родился в Париже в 1313 г.; мать его, Жанна, была из дворянского рода — преимущество, которым сын впоследствии любил гордиться. Отец его, приезжавший в Париж по торговым делам, увлек бедную девушку обещанием брака к связи, плодом которой был наш Джиованни Боккаччо. Покинув Жанну, отец уехал в Тоскану, женился там на Маргарите ди Джандonato де Мартоли и выписал к себе малолетнего сына. Жизнь в отцовском доме была невеселая: отец был практик, помешанный на обогащении и скряжничавший, когда дела, по обыкновению, шли плохо; если Боккаччо не может простить ему поступка с его матерью, то в этом едва ли не следует видеть отголоска отношений, установившихся между мачехой и пасынком. Этим объясняется, почему еще мальчиком Боккаччо был отдан на сторону, на выучку к купцу, а впоследствии послан в Неаполь, чтоб усовершенствоваться в торговом деле, которое, впрочем, с дозволения отца, он оставит для канонического права. Но и это занятие не было по сердцу молодому поэту: его более интересовали беседы с неаполитанским астрономом Андалоне дель Негро, кружок ученых, собравшихся под сенью двора короля Роберта<sup>10</sup>, общество юного итальянского Возрождения, где блестящие формы французского рыцарства легли на чувственный фон итальянского быта, народно-классические воспоминания жили на Байском берегу, у гробницы Вергилия, и новая наука древности находила себе привет у короля, покровителя Петрарки. В этом обществе сложился эротический идеал Боккаччо, дающий нам ключ к его «Декамерону», пережитый им по всей лестнице увлечений — до той страсти включительно, которая надолго и серьезно им овладела, до страсти к Марии, побочной дочери короля, которую Боккаччо воспевал на все лады под именем Огонька, Фьямметты. Это была страстная, чувственная красавица, окруженная толпою обожателей, которых она капризно ме-

няла, без жалости «разбивая сосуд, из которого напилась». Беззаветная страсть Боккаччо заинтересовала ее, она обнадежила его, робкого и нерешительного, и, отдавшись ему, завладела им всецело. Его *canzoniere* полон мотивов этой начинающей и торжествующей любви; его «Филострат» написан им в пору томительных ожиданий, что и ему будет то же, что Троилу, и он осчастливит своею любовью Фьямметту-Крессиду<sup>11</sup>. Еще более подобных автобиографических указаний в другом романе Боккаччо, «Филоколо», в котором, по желанию своей милой, он пересказал старую поэтическую сагу о Флоре и Бланшефлер; Флор — это он, Бланшефлер — Фьямметта. Но роман и действительность вскоре разошлись, Фьямметта изменила; начатый в Неаполе, «Филоколо» дописан во Флоренции уже под впечатлением утраты и жгучих воспоминаний. В серой, будничной обстановке, в доме нелюбимого отца-старика Боккаччо снится лазурная декорация Байского берега и красавица Фьямметта. Он любит ее так же страстно, как и прежде, и все еще надеется; его «Филоколо», «Амето», «Видение Любви»<sup>12</sup> говорят все о том же: несколько раз, в разных эпизодах и по разным поводам, он рассказывает историю своей любви, свое первое посещение Фьямметты в отсутствие мужа, когда, изумленная, она сопротивлялась лишь тому, чего сама желала. Прелесть первого свидания — вот образ, который он постоянно лелеет; он не в силах отвязаться от него, анализ ощущений, вызванных изменой и разлукой, является для него необходимостью, наслаждением. Его чувство не ослабело, но оно должно было стать более спокойным и объективным, когда вслед за откровениями «Филоколо» и «Амето» он писал свою «Фьямметту». Мы знаем, что его покинули, и он томится ревностью; во «Фьямметте» отношения воображаются обратные: оставлена Фьямметта и на нее перенесены все муки ожидания и постоянно обманутых надежд,

что ее милый еще вернется. Самая возможность такого художественного акта, переносащего вне себя, в иную личность историю глубоко выстраданного чувства, показывает, что его страстный тон понизился. Отношения к Фьямметте более не восстановились, но благодарная память любовника еще долго будет хранить ее образ. В этом образе нет ничего идеального, что называется платоническим. То и другое могло явиться и явилось в самом деле в посмертных воспоминаниях, когда Фьямметта умерла, все счета с землею кончены, страстным мотивам не было более места, и усопшая могла явиться в обычном просветлении небожительницы, с ореолом Беатриче и Лауры — по смерти. Вообразить себе подобное просветление при жизни, представить себе чувственные формы Фьямметты на стезях неземного видения, по которым так воздушно парит Беатриче, едва ли кому удастся. Не удалось это и Боккаччо; если он попытался это сделать, то это одно из противоречий, насилующих вкус, нередких в переходный период стилей и идеалов, когда старые еще окружены уважением и участием и обязывают к подражанию, когда интимное их понимание уже ослабело. Поэты «нового стиля» выработали особые приемы поэтической идеализации, в которой аллегории и отвлечению отводилось первое место; а Боккаччо был поклонником Данте. На путях его страсти к Фьямметте недостижим был достойный ее апофеоз; и вот Боккаччо заимствует его внешние формы у поэтов другого направления, как бы не замечая противоречий. Так в «Видении Любви», где и в образах, и в сновидениях так резко бьет струя чувственности, Фьямметта могла явиться символом руководящей добродетели, ее дочерью. Еще страннее поражает это сочетание своего и чужого в «Амето». Мы в классическом пейзаже: Лия и шесть других нимф просвещают грубого охотника Амето, воспитывая в нем человечность; в заключение яв-

ляется Венера. В числе нимф названа и Фьямметта: под личиной классических кличек живые люди и местные воспоминания, которые отчасти удалось разгадать. До сих пор сочетание естественно, классическая травестия стоит вровень с содержанием рассказов, посвященных любви, Мопса рассказывает о себе, что она с юности посвятила себя служению Палладе, когда же пришла в лета, ее выдали замуж за человека, одно имя которого, Нерон, наводило на нее ужас<sup>13</sup>. Недовольство мужем заставило ее тем прилежнее отдаться культу своей богини. Однажды она увидела с берега красивейшего юношу в ладье, боровшегося с морскими волнами; впоследствии она узнала, что его зовут Афрон. Увлеченная им по велению Венеры, она манит его к берегу, но напрасно; ее мольбы и просьбы не трогают юноши, который продолжает отдаваться бешеной игре волн. Ее страсть растет; забыв женскую стыдливость, она обнажает свои прелести, и побежденный ими Афрон поворачивает ладью к берегу.

В том же роде рассказы других нимф, и мы останавливаемся в раздумьи над загадочным их значением, когда по мановению жезла аллегории и нимфы, и вся классическая фантазмагория неожиданно разъясняются: Мопса не что иное, как мудрость; Афрон — неразумный человек, пускающийся в житейское море, не слушая советов благоразумия и мудрости, которая становится деятельною, во благо людям, по побуждению Господа — Венеры. В начале ее помощь оказывается недействительною, но ее красота производит в конце концов свое действие на неразумных и преобразует их нравственно. Так было и с Афроном, говорит Мопса: когда он вышел на берег и удостоился моих объятий, он преложил грубость на мягкость, и нет теперь во всей нашей области и нашем деле имени, которое было бы окружено большею похвалою, чем его имя.



В этой связи и все другие нимфы разрешаются в аллегории добродетелей, их любовные рассказы — в повесть об обращении на путь истины; Фьямметта не что иное, как надежда, поддерживающая Памфило — Боккаччо, который сам изображает отчаяние.

Эти попытки Боккаччо в области «нового стиля», неэтические сами по себе, любопытны для его литературного положения и для требований, какие в то время предъявлялись читателям. Если рассказ Мопсы мог представиться поучительным, почему бы и новелла «Декамерона» не могла получить такое же значение? При оценке его этической стороны надо принять в расчет привычку читать за строками, воспитанную литературой аллегоризма.

Когда, забывая о ней, Боккаччо ограничивался сочетанием современного или нового содержания с фабулами и формулами древней поэзии, указанным противоречиям не было места, хотя и не всюду достигалось желанное единство стиля. Иной раз классический элемент является со стороны, как условно-торжественная обстановка, обременяющая ход рассказа, не овладевающая им. В других случаях Боккаччо глубоко проникается интересом античного сказания, когда, например, пользуется «Фиваидой» Стация для своей «Тезейды»<sup>14</sup>. Что он способен был на лучшее в этом направлении, тому служит блестящим доказательством литературная история его «Фьямметты». На психологический момент, представленный этим романом в жизни поэта, указано было выше: Боккаччо долго страдал и не раз повествовал о своих страданиях; когда вслед затем у него явилась мысль перенести эту внутреннюю борьбу на другое лицо, в сердце обманувшей его красавицы, нам интересно узнать литературный повод к такому объективированию. Была ли здесь простая виртуозность поэта, продолжавшего играть остывшим чувством по старой любви к его анализу? Это вероятно, хотя

несомненно также, после указаний Крешини, что именно «Героиды» Овидия<sup>15</sup> навели Боккаччо на сюжет любящей женщины, покинутой неверным любовником и рассказывающей о своем неутешном горе. Вместо Филлиды, оплакивающей своего Демофонта, явилась Фьямметта, сетующая о Памфило — Боккаччо; тот и другой удалились на родину, обещая вернуться через четыре месяца; срок прошел, а милого все нет. И вот Фьямметта плачет, обращаясь к отсутствующему другу: «Скажи мне, Памфило, сделала ли я что-либо такое, чем заслужила быть преданною тобою с таким коварством? Никакого проступка я не совершила, кроме того разве, что неразумно влюбилась в тебя, и больше чем должно доверилась тебе и полюбила тебя,— но за этот поступок я не заслужила от тебя такого наказания. Одно злодеяние я знаю за собою, совершив которое навлекла на себя гнев богов: это то, что я приняла тебя, преступного и безжалостного юношу, на свое ложе, допустила твоим чреслам коснуться моих... Увы! Отчего день, предшествовавший той ночи, не был мне последним, чтоб умереть мне честно!.. Не подумал ты разве, как мало тебе чести в том, что ты обманул доверившуюся тебе женщину? Моя простота заслуживала большей правдивости, чем твоя, а я не менее доверилась тебе, чем призванным тобою богам, которых умоляю: пусть будет лучшею частью твоей славы то, что ты обманул женщину, любившую тебя более самой себя».

Все эти излияния оказываются нередко дословным переводом Овидиевых «Героид» (II, 27 — 30; 57 — 66), где так жалуется Филлида:

Что тебе сделала я? Безрассудно любила, и только!  
 Этой виною тебе лишь угодить я могла.  
 В том злодеянье мое, что тебя я, злодей, приютила.  
 Но в злодеянье таком нет ли заслуги моей?..

Верила предкам твоим — ведь от бессмертных твой род;  
Верила я слезам — неужели и слезы притворству  
Ты научил, чтоб они по приказанью текли?  
Верила я богам, — но зачем мне так много ручательств?  
Сотою долей меня мог ты легко соблазнить.  
Каюсь не в том, что тебе и причал, и приют я открыла, —  
Если бы дальше не шли благодеянья мои!  
Нет, — себе на позор, я не только в дом, но на ложе  
Гостя взяла и сама грудью прильнула к груди.  
Как хотелось бы мне, чтоб канун этой ночи последним  
Днем моим был, чтобы я, честь сохранив, умерла.  
Помня заслуги мои, надежды я не теряла:  
Что заслужили, на то вправе надеяться мы.  
Девушка верит всему; обмануть ее — подвиг нетрудный;  
Хоть за мою простоту ты бы меня пожалел!  
Женщина я и люблю — потому и обман твой удался;  
Пусть же, молю я, венцом будет он славы твоей!

Подражание не могло быть более близким; подобных параллелей к Овидию и заимствований у него можно указать еще несколько. В пору страстных волнений ревности эта выборка из классика для выражения своих личных ощущений поразила бы нас своею деланностью и набросила бы тень на характер чувства; но «Фьямметта» представляет как бы выход из страстного периода к более спокойной, хотя еще и волнующей, жизни воспоминаний, и здесь мыслимо художественно-объективное отношение к пережитому. Так создан первый психологический роман в европейских литературах, как по справедливости называли «Фьямметту»: условия его даны итальянским Воз-

---

\* Перевод С. Ошерова. У автора стихи Овидия даны на латинском языке.

рождением, почин принадлежит Боккаччо, формы указаны «Героидами» Овидия.

Если их материал и общие места, насколько они были пригодны, вошли, так сказать, без остатка, в содержание «Фьямметты», так что без знакомства с ее литературными образцами мы никогда не заподозрили бы ее цельности, то во «Фьезоланских нимфах»<sup>16</sup> Боккаччо стоит еще выше в смысле непосредственно-поэтического воспроизведения античного стиля. Античного и вместе с тем нового: таково впечатление сказки, напоминающей сюжет Овидиевых «Метаморфоз», с классическим чудесным, вдвинутым в совершенно тосканский пейзаж; простая история любви, поэзия которой выгадывает от удаления в древность и вместе ощущается, как свое и близкое. Такое соединение старого и нового, такое наивно-интимное соприкосновение древних образов с течениями современности не являлось только эксцерпированием классиков, а всем характером среды, где оба течения сосуществовали в живом обращении, где и очертания ландшафта и памятники древности, освященные незабытою легендой, говорили, что старое не прошло, а лишь медленно влилось в новое русло, указанное историей. Здесь Аристей мог в самом деле влюбиться в Сапфо<sup>17</sup>, оставляя для нее прежние низменные привязанности: Аристей — Боккаччо, как он назвал себя в одной своей эклоге, Сапфо — древнее искусство и поэзия.

### III

Вопрос о том, насколько то и другое и вообще струя классического предания удержались в народном обиходе, надолго, если не навсегда, останется неразрешенным. Ученое Возрождение XIV и следующих веков ввело в оборот так много обновленных им классических понятий и имен,

что, встречаясь с иными из них, трудно бывает решить: имеем ли мы дело с фактами Возрождения или унаследования. Когда итальянец клянется: *per Vasso!*\*, наше решение может двояться с одинаковою вероятностью в том и другом направлении. Ясен для нас лишь древний количественный перевес классического предания на стороне Италии, каким бы источником он ни определялся. Типические народные легенды о Христе и святых являются достоянием всей Европы, не исключая и Италии; легенды о Вергилии и недавно записанные сульмонские предания об Овидии<sup>18</sup> принадлежат, как народные, ей одной, если только в понятие народности включать и древнее ее взаимодействие с преданиями светской школы. Укажу в пример на несколько наивных рассказов из Абруцц: о папе Целестине, вычитавшем будто бы в творениях Овидия, что в развалинах его виллы у Монте-Мороне хранится клад, который и был употреблен на построение монастыря Святого Духа; об Овидии, волшебнике и первом «проповеднике» Сульмоны, вблизи которой, в «*fonte d'amore*»\*\*, он жил с прекрасною феей и теперь еще стоит на страже своих сокровищ; о Богородице, обучавшейся в языческой школе у святой Сивиллы (*Sacra Sibillia*) и в свою очередь обучавшей сверстниц читать требник, пока учительница не дозналась о том и не велела девочкам сжечь все требники. Одна лишь Богородица догадалась спрятать свою книгу под мышкой; с тех пор и образовалась у человека та впадина у верха руки, которая так зовется.

Недавно вопрос о том и другом классическом течении в развитии итальянской литературы был снова поставлен по поводу народного итальянского театра, единственного, заслу-

---

\* «Клянусь Вакхом!» (ит.).

\*\* Обители любви (ит.).

живающего это название, так называемой *Commedia dell'arte*. Известно, что с XV в. у итальянцев проснулась любовь к Плавту и Теренцию и явились блестящие подражания их стилю; укажу лишь на имена Биббиэны, Ариосто, Макиавелли<sup>19</sup>. Обновились древние интриги, с невероятными переодеваниями и признаниями; оживали старые комические типы хвастливых воинов, лукавых рабов, умных и продажных гетер. Рядом с этим учено-литературным течением в области драмы существовало самостоятельно и другое, народное, в котором выводились потешные типы крестьян; в *Commedia dell'arte* с ее вечно юными протагонистами Пульчинеллой и синьорой Лукрецией, Ковиэлло и Фракассом и др. Как далеко восходит в древность это народное драматическое направление? Торрака предполагает, что эти фарсы могли быть популярными еще в конце XV в.; это не исключает их большую древность и популярность, ограниченную местом их происхождения; чем ближе они были к очертаниям народно-песенного диалога, песенного прения, *Contrasto*, масленичного маскарада, тем ближе они держались почвы, их произведшей. Что касается до *Commedia dell'arte*, то Шерильо думает, что ее типы зародились в Италии не раньше конца XVI в. и не являются фактом народного переживания — римских ателлан и мимов, как полагали многие. То и другое мнение грешит крайностью. Из того, что Пульчинелла является впервые со своим именем в рисунках Калло<sup>20</sup> (1635 г.) и в «Пути на Парнас» Кортеше (напечат. в 1621 г.), следует только, что имя у него, может быть, новое, что вовсе не обуславливает недавности типа. Очертания *Commedia dell'arte* сложились во всяком случае раньше, судя по сообщениям Камерини и Стопатто о пьесе, разыгранной итальянцами в Мюнхене в 1568 г. по случаю бракосочетания герцога Вильгельма. Из действующих лиц, обычных в *Commedia dell'arte*, здесь названы Панталоне и

Дзанни; Фрителлино, другое типическое имя в комедии этого стиля, является уже в фарсе «Серафино Аквильский», разыгранном при мантуанском дворе в 1495 г. И здесь мы подошли к концу XV в., но ничто не мешает нам продолжать эту традицию, предположительно, и далее. Встретится ли она где-нибудь с традицией народного римского театра, сохранившейся в глубинах итальянского населения? Ответить на это тем труднее, чем отрывочнее дошедшие до нас указания на содержание и типы ателлан, чем бесцветнее и общее нападение церкви на остатки древней драмы в глухую пору средних веков. Сопоставление римских *Maccus*, *Bucco*, *Pappus*, *Dorsennus* и т. п. с *Zanni*, *Pulcinella*, *Pantalone* и т. д. потому останутся колеблющимися и субъективными, что о первых мы знаем не много более их имени, вторые подлежали постоянному развитию, и мы недоумеваем, какие первичные типы послужили им точкой отправления. Так, например, Пульчинелла, нам наиболее знакомый, сложился в половине прошлого века, в фантазии бедного неаполитанского рабочего, Франческо Черлоне. У него Пульчинелла — плутоватый парень, себе на уме под личиной простоты и придурковатости, которая и закупает, и смешит, и помогает ему вывернуться из беды, потешившись вдоволь над другими. Королю, спрашивающему его, какие его занятия, он отвечает, не обинуясь, что состоял при суде, адвокатом, при неаполитанских судах. «В деревне?» — продолжает интересоваться король; Пульчинелла отвечает отрицательно, пока не договаривается наивно, что он был осужден на галеры. Из Неаполя он должен был бежать по разным причинам; между прочим, служил он у одного богатого аптекаря; однажды, когда хозяин задремал, назойливая муха то и дело садилась ему на лицо; чтобы дать ему поспать спокойнее, Пульчинелла вооружился тяжелым орудием и — хватъ по мухе; она тут и осталась. «А хозяин что?» — «Более не

просыпался; я, увидев, что он спит сладко-сладко, взял триста дукатов из его стола и был таков». — «Так тебе и пришлось покинуть родину?» — «И все из-за мухи! Какое правосудие!» Коварный насмешник, назойливый со слабыми и вместе трусливый, он не скрывает своей продажности и потешно рисуется своей трусостью. «Любишь ли ты меня?» — спрашивает его Альбина. «Вот как люблю!» — «Чтобы ты сделал ради меня?» — «Сделал бы безумные вещи: ради тебя я был бы способен (чего только не творит любовь?) побежать к морскому берегу, на край мола... из любви к тебе...» — «Ты бросился бы в море!» — «О нет! Я поглядел бы на него и вернулся бы домой».

Таков Пульчинелла Черлоне, живым выхваченный из жизни, весельчак и материалист до мельчайшей черты, без тени какого бы то ни было идеалистического освещения, чуждого вообще комедии *dell'arte*. Но это Пульчинелла XVIII в.; в XVII его характер понимался иначе: Пьер-Мария Чеччини (1628 г.) так наставляет актера, который взялся бы за его роль: он должен стараться переходить границы естественности, представлять простака, не далекого от дурня, и дурака, не в меру желающего показаться умным. Иначе у Кортезе (1621 г.); о придурковатости нет и речи: Пульчинелла — просто умный, веселый комик. Тип, стало быть, изменялся; если бы мы имели возможность, при помощи фактов, возойти и ранее, мы встретили бы постепенно и другие его эволюции и пришли бы к более грубым очертаниям одного из тех простейших драматических характеров, какие легко представить себе в начале развития всякого народного театра. Едва ли может быть сомнение в том, что этих начал следует искать в латинском элементе итальянского населения, как бы мы ни представляли себе их ближайшие отношения к традиции, например, ателлан. Это построение указало бы нам в истории светской народной драмы



перспективу более глухую — ибо она не освещена историей, — но вместе и более далекую, чем та, в которой совершалось в Италии развитие народно-христианской драмы.

Я говорю не о литургической драме, сложившейся внутри церкви в связи с обиходом и латинским языком мессы, а о той народно-религиозной драме, которая является в Италии как непосредственный результат грандиозного покаянного движения XIII в. В 1258 году Раньеро Фазани<sup>21</sup>, одетый в рубище, подпоясанный вервием, с бичом в руке, обходил умбрийские веси, проповедуя словом и делом покаяние. Проповедь подействовала: образовались общества бичующихся (*Disciplinati*), ходившие по городам и деревням, бичуя себя до крови в воспоминание страстей Христовых и призывая Господне милосердие. Движение было глубокое, страстно охватившее массу, перешедшее, как известно, и за границы Италии, отразившееся далеким отголоском и в новгородском движении стригольников. Все мирское было забыто и оставлено; не слышно было ни музыки, ни любовных песен, пишет падуанский монах, — только жалобные песни кающихся. Последние, певшиеся во время процессий, либо в пору «страды» самобичевания, характерны вообще для явления флагеллантства; в Италии они получили название *laude*, славословий, и только здесь они стали ячейкой, из которой вышла народно-религиозная драма. Вначале, вероятно, *laude* пелись антифонно: одна группа страдников подхватывала песню, начатую другою, и та продолжала ее в свою очередь и свое время. Эта антифония могла совпадать с чередованием лиц в ходе того евангельского или легендарного воспоминания, которое легло в основу *laude*. Богородице говорят, что ее Сына схватили и подвергают истязаниям; она сообщает о том Магдалине, умоляет Пилата о пощаде, но тот отказывает; она обращается к Христу, который указывает ей на распятие, уже уготованное для него;

следуют ее мольбы к кресту, беседа с распятым Спасителем, ее сетования. Таково содержание лауды, озаглавленной «Плач Богородицы» и естественно распадающейся на диалогические части. Стоило только разобрать их отдельным лицам, участвовавшим в флагеллантской страде, придать действию более вероятия соответствующим костюмом, указания на которые встречаются в старых инвентарях покаянных братств, и мы придем к той форме, посредствующей между хоровою *lauda* и развитою религиозною драмой, которая получила название «*divozione*». Оторванная от среды, создавшей ее в беспредельном увлечении религиозною идеей, перенесенная во Флоренцию, в обстановке ее искусства и декоративного блеска, она обратилась в драматическое представление (*rappresentazione*), отвечавшее более мирным художественным, чем церковным целям. Драма Лоренцо Медичи о святых Иоанне и Павле забыла о своем происхождении из недр того христианско-демократического движения, которым папство успело овладеть лишь отчасти в явлении францисканства, и которое выразилось в явлении бичующихся, протестовало в проповедях Савонаролы, в видениях и в вещаниях блаженного Брендана<sup>22</sup> в пору борьбы Сиены с Козимо Медичи. Эти народно-религиозные порывы, нередкие в Италии, повторились и на наших глазах — в истории Лаццаретти и его последователей, которую с таким вниманием к фактам и их психическим посылкам изучил недавно Барцеллотти. Точно Италия не страна языческого возрождения — так всецело переносимся мы к образам и мировоззрению — по ту сторону Данте.

Место действия — глухой, гористый уголок Тосканы, в провинции Гроссето; население — крестьянское, небогатое, но работающее, набожно настроенное, со склонностью к религиозной психопатии. Среди него вырос и пророк новой веры Давид Лаццаретти, по ремеслу извозчик, родом из Арчидоссо:

высокий, стройный мужчина, с открытым широким лбом, живыми, пронзительными глазами и черною бородой, спускавшейся на грудь. Необычайно сильный и ловкий, обыкновенно смирный, но становившийся страшным, когда, бывало, расходится, невоздержный в божбе — он по природе был мистик, увлекавшийся и увлекавший других своими видениями; мистик с художественным и практическим пошибом итальянца. В 1848 г., когда ему было всего 13 лет, какой-то таинственный незнакомец предстал ему, предрекая все, что впоследствии с ним приключилось, и запрещая поведать о том кому бы то ни было. Прошло двадцать лет; Давид успел обзавестись семьей; видение, не остановившее его до тех пор на пути житейских соблазнов, повторилось снова, на этот раз с наказом — отправиться в Рим и обо всем рассказать папе, что он и сделал. С тех пор он стал другим человеком. Повинуясь новому откровению свыше, посетившему его во сне, он удалился в Сабинские горы, в пещеру блаженного Амедее, служившую когда-то пристанищем и другому святому, блаженному Леонарду из Порто-Маурицио. Здесь он прожил некоторое время, общаясь лишь с соседним пустынником, пруссаком Игнатием Микусом, поселившимся там лет пятнадцать назад, и здесь было ему новое видение, определившее его посланничество. О нем он не раз рассказывал своим: тень закованного в доспехи рыцаря явилась ему, умоляя его вырыть в том месте пещеры, где Давид стоял коленопреклоненный, его кости и предать священной земле. Давид принялся за дело при помощи одного римского священника, свидетеля события, и действительно отрыл кости. После того тот же воин явился ему еще раз, в сообществе Богородицы, апостола Петра, архангела Михаила и таинственного незнакомца первого видения, и открыл ему, что он — его предок, Лаццаро Палавиччино из Милана, сорок пять лет каявшийся в этом месте и здесь погребенный. При дворе Льва X в Риме он

полюбил дочь графа ди Путильяно, убил, по ее наущению, ее отца и прижил с нею ребенка. Сражаясь за церковь и папу против какого-то французского короля, он попал к нему в плен, но был им пощажён, ибо оказался его прижитым вне брака сыном. К этим романтическим откровениям воина другие лица видения присоединили наставления и пророчества, а апостол Петр наложил на Давида печать ожидающего его подвига, которую с тех пор он всегда носил на лбу: два «С», обращенные в разные стороны, с крестом посередине.

Я обращаю внимание на внешнюю, декоративную обстановку видения: она отзывается стилем средневековой легенды. Давид знал Данте, читал житие святого Брендана; повлияло на него и сожительство с пустынником Микусом, и местная память о другом странном анахорете, Бальтазаре Одибере, будто бы бывшем члене конвента, явившемся в 40-х годах на родину Давида и там, среди покаяний и молитв, снискавшем в народе репутацию святого. Но рядом с образами аскетической легенды являются и другие: рыцари, закованные в латы, блестящий двор папы, любовь и тайна происхождения. Эта торжественная часть обстановки не деланная: она позволяет нам заглянуть в художественные, чисто итальянские вкусы толпы, увлеченной мистическим учением Давида и несомненно увлекавшейся фантастическими нарядами и именами его избранников и избранниц в торжественной процессии 1878 г.: тут были и князья-легионарии, начальники крестоносного войска Святого Духа, апостолы, священники-пустынножители и «дщери песнопения», все одетые в яркие цвета, с целым лесом белых, желтых, голубых хоругвей, висевших над толпой, когда она спускалась с гор под пение священных песен, сложенных Давидом.

Когда в 1868 г. он вернулся на родину, слава «божьего человека» уже предупредила его; позднее его называли не иначе как святым. Народ слушал его наставления и чудесные

рассказы; нашлись и в местном священстве люди далеко не безграмотные, уверовавшие, что Давид в самом деле сосуд избрания, *vas electionis*. По его почину и при общем содействии крестьяне построили ему на соседнем Монте-Лаббро башню и недалеко от нее церковь со скитом: все это вместе слыло под названием нового Сиона, а Монте-Лаббро перекрестили в Монте-Лабаро (*Monte-Labaro*), ибо отсюда должно было явиться знамение (*labarum*) нового религиозного возрождения. В церкви совершали требы два преданные Давиду священника и он сам проповедовал народу; в скит собирались к ночи, иногда издалека, проводили время в благочестивой беседе, а с рассветом снова уходили на работу, не чувствуя усталости, точно обновленные. Заметим, что в числе сторонников Давида не было, собственно говоря, пролетариев, а напротив того, много мелких собственников. Это бросает свет на затеянное и осуществленное им «общество христианских семей», статут которого напечатан в числе других сочинений Давида. Целью общества было способствовать не только духовному и нравственному воспитанию сочленов, но и развить в них привычку к общему труду, как средству поднять состояние земледелия и ремесленного деда. Достояние всех членов считалось общим, и доход распределялся согласно с количеством капитала и труда, внесенным каждым из участвующих. Эти коммунистические идеи любопытны в религиозном новаторе. Давид жил во Франции, в Лионе, и можно допустить для этой части его учения влияние посторонних, навеянных идей, но не следует забывать, что уже древнейшие народно-религиозные движения в Италии отличались сходною социалистическою подкладкой, и что в XIV в. папы должны были открыто выступать против крайних учений, объявившихся в числе францисканских «братчиков»<sup>23</sup> (*fraticelli*): будто Христос и апостолы не имели собственности и обязывают своим примером.

Ту же долю своего и подсказанного необходимо признать и в религиозных воззрениях Давида. Его успех в народе должен был обратить на него внимание клерикальной партии в Италии и Франции, которая готова была воспользоваться случайным орудием для достижения своих целей. Несомненно, что в последних писаниях Лаццаретти чувствуется помощь какой-то посторонней руки, известная богословская рутина, неожиданно вторгающаяся в мир видений. Этот мир всецело принадлежит Лаццаретти; он связывает его со средневековыми визионариями и объясняет его влияние на народную массу, еще жившую в их преданиях. Нравственное обновление церкви и церковно-духовной жизни в лоне католичества и под верховным водительством папы — таков идеал Давида. В деле этого обновления ему суждена видная роль, но грядущим обновителем, дантовским *Veltro* будет другой: он выйдет из Италии, освободит и объединит латинские, католические народы и, предоставив царское право и достоинство папе, станет править заодно с ним. Италии будет принадлежать почин не только религиозного, но и народно-латинского возрождения: древняя, специально-итальянская идея, которая не раз сказывалась в попытках политических и церковных новшеств. Давид пошел и далее: Греция — такая же классическая страна, как Италия, также вошла в его кругозор и также обновится в союзе с романскими народностями. В видении, бывшем Давиду в 1868 г., какой-то монах взял его за руку и сказал: «Пойдем в Лаций, в страну великих людей!»

Но Давид был слишком большой фантаст, чтобы стать послушным орудием в руках какой бы то ни было партии.

Клерикалы убедились в его непригодности; Рим, дотоле допускавший его, не только отнял у него поддержку, но и подверг его отлучению, и его церковь на Монте-Лаббро была закрыта. Давид остался один с толпой, которая продолжала

в него верить и ждать; и то и другое питало в нем то, что он сам им передал — уверенность в своем призвании. В этой последней стадии развития он совершенно переходит на точку зрения средневековых «милленариев» и иоакимитов XII—XIII вв.: за ним нет ни Рима, ни папы; он сам тот монарх-избавитель, о котором он так долго говорил; период «благодати» кончился на земле; он водворит период «закона и правды»; преемственность пап прекратилась; вместо клика: «Да здравствует Римская церковь», с которым должен был явиться, по прежним пророчествам Давида, ожидаемый избавитель, раздастся другой: «Да здравствует республика, царство Господне!» В заключение «символа», составленного им в эту пору, стоят знаменательные слова: «Веруем твердо, что наставник наш, Давид Лаццаретти, помазанник Божий, осужденный Римскою курией, есть воистину Христос, вождь и судия, в настоящем образе Господа нашего Иисуса Христа во втором его пришествии на землю».

Далее идти было некуда, оставалось «объявить» себя миру. Как и чем? Лаццаретти едва ли отдавал себе в том отчет, а толпа жаждала откровения, и оно совершилось в той фантастической, бесцельной процессии нового Мессии, о которой сказано было выше. Когда представитель общественной безопасности и синдик в сопровождении нескольких жандармов остановили ее на пути именем закона, Давид отвечал: «Я иду во имя закона правды и судии Христа; если желаете мира, я приношу вам мир, если милость-то милость; если хотите моей крови, то я — перед вами!» И он раскрыл при этом руки. «Да здравствует республика!» — раздалось в народе, когда взволнованный Лаццаретти обратился к нему с какою-то речью; но тут жандармы дали залп, и Давид упал, пораженный в голову. Безоружную толпу обуял ужас, последовали сцены невообразимого смятения; когда дым рассеялся, Давид лежал на земле, окруженный близкими. Они

не верили, что он умер, как и до сих пор верят, что он вернется. Барцеллотти посетил, пять лет спустя после события, окрестности Монте-Лаббро и всюду нашел в кружках, близко стоявших к пророку, и спокойную веру в его посланничество, и надежду на его возврат. «Времена созрели, исполнилась чаша греха,— говорил один старый крестьянин, устремляя глаза куда-то в даль, точно ему одному открытую,— наказание близко. Он вернется, и мы еще увидим его до смерти».

## IV

Я не сравниваю народно-религиозное движение лаццареттистов, ни другие подобные, бывшие и, может быть, еще возможные в Италии, с тем языческим течением XV—XVI вв., которое вызвало, например, нарекания Эразма Роттердамского на Понтана и защиту последнего Флоридом Сабиним. Этому противоречию легко подыскать объяснение: язычество ученого Ренессанса, как оно водворилось с половины XIV столетия, держалось на верхах общества, определяя его вкусы и религиозный индифферентизм, который нетрудно было принять за безверие; толпа могла жить своими собственными, средневековыми и христианскими интересами. Именно на ученое Возрождение падает вина той литературной и культурной розни, которая сделала литературу и поэзию достоянием немногих, обособив их из общей связи интересов и предоставив народу побираваться остатками прошлого и крохами, случайно упавшими со стола богатых.

Другое сравнение раскрывает нам действительное противоречие. Религиозное мирозерцание простого итальянца, особенно южного, не раз представляли, как шаманизм или фетишизм на почве древних языческих верований, слегка



подернутых христианством. Таково, говорят нам, по существу простонародное итальянское, да и вообще романское католичество, тогда как протестантизм — религия преимущественно германская. «Итальянцу неизвестно с такою полнотою, как жителю севера, чувство крайней зависимости человека от божественного существа, этот главный источник всякого глубокого религиозного движения. Смена времен года, их влияние на горе и радости человека не имеет здесь такого значения, как на севере. То, что мы, немцы, зовем *Gemuth*, — понятие, для которого у романцев недостает соответствующего выражения, — коренится главным образом в тесной связи нашей духовной жизни, религиозной, равно как и художественной, с жизнью окружающей нас природы. Итальянец живет в ней более, чем мы, но менее с нею. Почти постоянно сея и пожиная в одно и то же время, встречая на том же дереве налившийся плод и душистый цвет, он не ощущает гнета зимы, погружающей в мертвый сон всю природу, побуждающей человека задуматься над своею бессильною ограниченностью, не знает и чувства радости при появлении весны и лета, все оживляющих и вызывающих чувство благодарности к Создателю. Христианские праздники, совпадающие на севере с важными для населения отделами его природной жизни, не имеют для итальянца того же значения; у него нет повода видеть в празднике Пасхи символ природы, воскресающей к новой жизни... В христианстве он видит более всего форму, притом, по возможности, изящную, ибо набожное настроение немисливо у него без эстетического возбуждения» (Trolle).

Итак, рядом с мистическими увлечениями францисканцев, бичующихся лаццареттистов, — другая народно-религиозная струя, более языческого пошиба, с культом изящного и древних героев и богов, обратившихся в христианские фетиши. На этот раз мы имеем дело с двумя соизмеримыми величина-

ми, ибо там и здесь дело идет о проявлениях народно-религиозного сознания. Откуда их противоречие? Объяснить ли его неровною залежью культурно-латинского элемента, более сильного и устойчивого в известных областях, более слабого и уступчивого в других? Или дозволено говорить о разнообразном влиянии местных условий природы, дающих известный тон и окраску проявлениям религиозной мысли? Мистические порывы святого Франциска и целомудренно строгий колорит умбрийской школы живописи не раз ставили в связь с очертаниями окружавшей природы, вызывавшей те, а не другие настроения. Движение лаццереттистов произошло в таких же условиях пейзажа.

Я поставил эти вопросы, решение которых никогда не выйдет из пределов некоторой вероятности, в виду книги Тролле, обещающей доказать влияние природы на физику и психику итальянского народа. Именно на эти два отдела распадается книга, приложившая к исследованию итальянской народности антропогеографический метод Ратцеля<sup>24</sup>. Первым поставлен вопрос о влиянии природы на физические свойства народного организма и собрано множество статистических данных под рубриками: болезни (кретинизм, малярия и т. п.), рост, красота, цвет кожи и глаз, период половой зрелости, число рождений и смертность. В отделе, посвященном психике, автор объясняет веселый характер итальянца теплым климатом, приветливою и разнообразною природою, без особого труда дающею необходимое ограниченному в своих потребностях человеку. К этому объяснению присоединяется и другое, не связанное с вопросом о влиянии природы: древнее преобладание в Италии городских центров над деревней и развитую вследствие того склонность к обществу. Мы таким образом зашли в область истории, но снова спускаемся к одному из естественных источников итальянской веселости: употребление преимущественно

растительной пищи и вина делает человека остроумнее, подвижнее, богаче фантазией, приятнее в обращении. В этой характеристике итальянца, в его зависимости от овощей и вина, разнообразящейся по провинциям, выдающейся чертой является его развитой субъективизм, самосознание личности и ярко очерченный характер со всеми вытекающими отсюда последствиями: любовью к жизни и малым, относительно, количеством самоубийств, преобладанием преступлений против личности над преступлениями против имущества и т. п. При этом забыто одно обстоятельство: исторический рост личности в Италии, который отмечали друг за другом все, занимавшиеся в последнее время периодом ее Возрождения; обстоятельство, не исключающее воздействия природы, но во всяком случае ограничивающее ее влияние в пользу других, более сложных факторов. То же самое замечание приходится сделать по поводу всего, далее сказанного автором, о религиозном мирозерцании итальянцев, об их искусстве, науке и народной поэзии: всюду раскрывается воздействие природных условий на характер психической производительности народа и не принимается в расчет накопление культурного предания, сделавшего итальянца Возрождения иным человеком, чем его предок два-три столетия назад.

Эта постановка вопроса определяет как точку зрения автора, так и сомнения в приложимости его метода вообще. Сомнения эти он предвидел и довольно ясно формулировал, но не опровергнул, полагая, вероятно, что этой цели ответит сама книга. Автор хочет объяснить нам особенности итальянской психики из влияния природы и географического положения страны, — но ведь та же страна населена была когда-то каннибалами, впоследствии римлянами, столь отличными от итальянцев, что они производят впечатление как бы другой народности: высокоразвитое художественное чу-

ть, политическая неустойчивость, склонность к интриге, хитрость и коварство, способность быстро схватывать и восторгаться, все эти черты скорее сближают итальянцев эпохи Возрождения с эллинами, чем с римлянами. К этому присоединяется еще и следующее: с первых начал римского всемирного владычества и глубоко в средние века в Италии происходило смешение народностей, приведшее к окончательному изменению ее этнического состава, так что, с точки зрения Ратцеля, мог бы подняться вопрос о влиянии не одной почвы, а многих почв, откуда взялись составные части итальянской национальности. Да и позволено ли вообще говорить о таковой, забывая разнообразие этнологических и географических особенностей?

Отвечая на эти возражения, автор заявляет, что антропогеография имеет дело с проявлениями свободной человеческой воли и необходимо должна отказаться от постановки точных законов, ограничиваясь вероятиями. Задачи, которые история ставит народам, побуждения и способности, которые она им дарует, имеют различное значение, смотря по степени народного развития. К чему служило Англии, четыреста лет тому назад, ее морское положение и неисчерпаемые запасы каменного угля? Теперь, благодаря именно этим двум обстоятельствам, она заняла в истории культуры место, когда-то принадлежавшее Италии, и уже объявился на далеком западе народ, которому суждено со временем, когда история человечества сделается мировой, лишить и Англию ее настоящего положения. Сама природа изменяется под рукою человека и, измененная, различно воздействует на него. В начале римской истории Италия была во многих важных для народа отношениях не та, что ныне. Исчезли волки, являющиеся в легенде о происхождении Рима; климат был суровее и сырее, атмосферные осадки если не обильнее, то в более ровном распределении

в течение года, например, на лето; растительность отличалась более северным характером, приближаясь к средневропейской. Густые зеленые леса не только покрывали возвышенности, но и спускались к морю, лишь туго уступая перед пахотным полем, и то более на севере, в долине По. Эта область, ныне отличающаяся шелководством и чрезвычайно развитым земледелием, занималась во II в. до Р. Х., подобно современной Сербии, разведением свиней, которыми снабжала европейские рынки, а залитая солнцем Лигурия ввозила, по словам Страбона<sup>25</sup>, елей и вино и покрыта была пастбищами и мачтовым лесом. С уменьшением лесов изменился и климат: культура полбы, проса и ячменя сменилась возделыванием пшеницы, которую вытесняют теперь, по крайней мере, в северной Италии, маис и рис. Огородничество, разведение плодов и овощей, столь важное для устройства народного быта, развилось лишь во времена Римской империи и далее усвершенствовалося в средние века. Прелестнейшие из плодов, *agrumi*<sup>26</sup>, без которых мы не в состоянии себе представить роскоши южного ландшафта, принесены были из Китая лишь в 548 году, сто лет спустя после водворения шелковицы. Не во всех отношениях это воздействие человека на природу было плодотворным. Вследствие неразумного уничтожения лесов усилились разливы рек и затопление ими долин и побережья при устьях, что умножило центры малярии, издавна существовавшие на широких пространствах, обращенных в пустыню системой римских латифундий и варварством первых веков по падении империи. Одним словом, страна, отвоеванная для культуры римлянами времен республики, должна была воздействовать на них иначе, чем на нынешних ее обитателей, пользующихся приобретениями своих предков и платящихся за их грехи.

Так формулирует автор одно из возражений против своего метода, основанное на необходимости различного влия-

ния природы на последовательность поколений, ее последовательно изменявших. Что касается до изменений, происшедших в этническом составе итальянского населения, то, соглашаясь, что современные итальянцы так же мало потомки римлян, как нынешние немцы — потомки Арминия<sup>27</sup>, Тролле утверждает, что не следует приписывать иноземцам, смешивавшимся с итальянцами, слишком большого влияния на психический тип последних. Всего менее можно допустить его для многочисленных провинциалов, наводнивших Италию в пору империи: волшебные слова «*Civis romanus sum*»<sup>\*</sup> преображали их так же быстро в римлян, как нынешние переселенцы по ту сторону океана становятся янки. Большее значение имели позднее лангобарды: если Лео приписывает им коренное обновление итальянского характера, то вернее будет ограничить их влияние физическим обновлением туземного типа, тогда как в других отношениях они сами поддались окружавшей их южной обстановке и через несколько столетий очутились итальянцами.

Как бы то ни было, заключает автор, мы можем предположить, что в половине XIII в., то есть незадолго до рождения Данте, национальное значение которого никто не станет отрицать, с основанием народной итальянской литературы уже завершился процесс смешения, поглотивший германский элемент на севере Италии, греческий и арабский на юге и островах, приведя их к одной цельной народной единице — итальянской. Ее-то автор и анализирует далее, как нечто данное, прожившее с тех пор жизнью двадцати поколений. Как будто за это время не продолжался тот же процесс взаимодействия природы на человека и обратно, постоянно изменявший физический и психический состав народности. Как будто именно после

---

<sup>\*</sup> Римский гражданин (лат.).

Данте не совершилось того перелома, претворившего и физиономию культурного итальянца, и его художественные вкусы настолько, что мы говорим о Возрождении. Указание на половину XIII в. — такое же произвольное, как и всякое другое, более раннее или позднее, ибо момент сложения народного типа не определим хронологически — оно постоянно во времени, и нет той точки, в которой мы могли бы его остановить. Но если б это и могло удасться, цель антропогеографического анализа все-таки не будет достигнута, и ему вечно придется орудовать со сложными величинами, ибо не только человека мы не найдем, не испытывавшего влияния природного окружения, но и природы, не испытывавшей воздействия культурной среды. О последней только здесь и идет речь — об обществе, жившем исторически, накопившем предания и воззрения, не раз навсегда и целиком определяющие народный облик, но всегда готовые к потенциальному воздействию, когда на них явится спрос. Так обновлялись, чередуясь в явлениях итальянского развития, его народно-классическое и христианское предания, поражая нас своими противоречиями, которых не объяснить никаким подбором антропогеографических данных.

## ДАНТЕ И СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ КАТОЛИЧЕСТВА

### I

Возносясь по следам Беатриче, Данте увидел, в небе Марса, души тех, которые пролили кровь за Господа и за церковь. Они сложились в образе креста и блещут крупными и мелкими звездами, как между полюсами Млечный путь (*Galassia*), над тайной которого задумываются мудрецы. Одна звезда скатывается к подножию креста — это душа Каччагвиды, одного из предков Данте, убитого в Палестине в крестовом походе Конрада III. Он пришел поговорить с правнуком о старом добром времени, как он его помнит, когда Флоренция еще не выходила из пределов своих древних стен, люди были просты и матери сидели дома, убаюкивая своих детей родною речью, рассказами про Трою, Фьезоле и вечный Рим. Теперь все это изменилось, жалуется Каччагвида: исчезла античная простота нравов, уже женщины не отходят от зеркала неприкрашенные и ненарумяненные, как бывало прежде; город разросся, потянув в себя окружающую Кампанию, и гордый своим родом аристократ никак не может помириться с мыслью, что наплыв пришлого деревенского населения мог изменить наследственную чистоту флорентийской крови. И он принимается горевать над грядущими бедами родного города и самому Данте прочит ссылку.



Но не завидуй тем, кто ставил сети:  
 Давно отмищенной будет их вина,  
 А ты, как прежде, будешь жить на свете.  
 («Рай», XVII, 97-99)

«Но ты не завидуй им: ты еще переживешь кару, которая постигнет их нечестие». Пророчество Каччагвиды было рассчитано на ближайшее время; может быть, его нашептала поэту надежда, никогда не оставлявшая его: надежда возврата и оправдания. Надежда не сбылась, как известно; но пророчество уже давно начало сбываться, и 14 мая 1865 года завершилось на наших глазах торжественной жертвой очищения: та же самая Флоренция, которая изгнала поэта из своих стен, праздновала теперь его шестисотлетний юбилей. Поэту действительно нечего было завидовать минутному торжеству современных партий: он пережил их всех — не переживши самого себя.

Очистительная жертва памяти поэта началась, впрочем, гораздо раньше — при ближайшем поколении. Уже Боккаччо твердил о ней, когда накануне смерти, подрываемый медленной болезнью, он комментировал «Божественную Комедию» в церкви Санто-Стефано: «Неблагодарная родина! Какое безумие побудило тебя изгнать твоего поэта? Какими преимуществами гордишься ты, что позволила себе изгнать такого гражданина, которому ни один соседний город не может указать равного!.. Открой глаза, посмотри и постыдись: умер твой Данте, в изгнании, на которое ты обрекла его; он покоится под другим небом, и тебе больше не видать его, разве в тот день, когда увидишь всех твоих граждан со всеми их прегрешениями перед лицом праведного судьи!» Он советует флорентийцам обратиться к жителям Равенны с просьбой об уступке тела Данте, хотя наперед уверен, что оно не будет возвращено.

Интересно, что почти непосредственно по смерти Данте его начали *изучать*, комментировать, как изучают древние тексты, как в старину писались глоссы к римскому кодексу, к «Сумме теологии» Фомы Аквината<sup>1</sup>. Уже Боккаччо обращается к нему, как толкователь, вдумывающийся в тайный смысл непонятого слова, хотя это слово только вчера перестало звучать. Как специалист, привыкающий любить свою специальность, он делается ревностным поклонником Данте и собственноручно переписывает «Божественную Комедию», чтоб подарить ее Петрарке, которому она была незнакома. Все это дает меру того отношения, в которое стала к Данте ближайшая к нему эпоха. О нем начинала составляться целая легенда как о лице, на которое успело налечь несколько слоев исторической пыли. Он как будто завершающий камень, на котором ничего далее не строится, — гигантский аккорд во весь оркестр, в котором замерла эпическая симфония средневекового католичества. Непосредственно за ним следует буйный разгул «Декамерона».

Для позднейших комментаторов расстояние должно было увеличиться само собою, стало быть, и потребность в комментарии стала больше. Чем дальше они стояли от поэта, тем меньше понимали смысл его частых намеков на современные ему политические обстоятельства; его страстные выходки, объяснимые борьбою партий, трудно поддавались на толкование, потому что недоставало самой страсти. Наконец и время ушло вперед, и давно перестали ходить в школу к схоластике, углубляться в «Сумму теологии», в которую углублялся Данте. И комментаторы ревностно принялись толковать, что было для них непонятого в «Божественной Комедии», и всякий, разумеется, думал видеть в ней то, чего ему хотелось, т. е. что он мог понять. Платонирующие ученые XV и XVI вв. внесли в нее свои видения,

на которые, впрочем, Данте легко поддавался, так как сам он ходил в школу к платоническому святому Бонавентуре<sup>2</sup>. Многих это насильственное внесение философского смысла может не удовлетворить, как не удовлетворило оно, например, Пиччи. Ландино, Сансовино, Веллутелло, Даниэлло и др. ему не нравятся, говорит Шлоссер: «Признаемся, несколько более расположенные к мистицизму, чем новейшие итальянцы, мы многому научились от Ландино и Веллутелло, которых толкования, насколько они не касаются жизненной практики и нападок на духовенство, пришлись нам тем более по сердцу, что они не очень искусственны и не натянуты. Мы, впрочем, не желаем навязывать их другим, потому что в Данте мы искали не столько света, сколько облака, в которое уходили от горькой действительности и безотрадного света исторической критики». И далее он продолжает на ту же тему: «Разнообразные толкования такого всеобъемлющего произведения, как “Божественная Комедия”, могут в одно и то же время удовлетворить самые противоположные умы, причем очень мало приходит в расчет, что собственно думал и как чувствовал сам поэт, потому что он был только органом высшего, присущего всему человечеству и в одиночных личностях проявляющегося, духа, и его труд, как свободное творчество, так же богат разнообразным смыслом, как всякое другое проявление божественной, творческой силы во внешнем мире». Отмерив, таким образом, толкованию широкий лирический простор, упрекнув французов и новейших итальянцев в отсутствии всякой склонности к созерцанию и к внутренней само-заключенной жизни, Шлоссер выгораживает самого себя и свою любовь к платоническим комментаторам XV в., тем более что «они отвечали внутренней потребности его души». И этой внутренней потребностью души он руко-

водится и начинает толковать «Божественную Комедию» по Ландино и Веллутелло.

Блестящий пример Шлоссера может служить нам образчиком того критического метода, которому следовала и еще следует большая часть комментаторов Данте. Странная вообще участь великих людей, этих органов всему человечеству присущего божественного духа! Как сами они стояли в челе своего времени, выдвинутые им, носители его идей, его мировых представлений, его загробных желаний, так всякая последующая эпоха, в свою очередь, спешит овладеть их величавыми образами и к ним привязать руководящие идеи своего развития. Как будто от того ее надежды становятся сбыточнее, что несколько сот лет тому назад те же надежды высказаны были каким-то великим человеком. И так с каждой эпохой, пока еще не вымерла в нас сила предания. И мы, не установившись на аточных положительных требованиях, не уверенные в своем праве, все еще ждем, чтоб наше прошлое сказало за нас слово. Как от всего этого приходится иногда нашим великим людям, легко себе представить. Они делаются какими-то собирательными существами, в которых каждая мимо идущая пора складывает свои прошедшие страдания и свой завет будущему. Если в XIII столетии Данте отразил в себе поэтическую космогонию средних веков католичества, то в XV в. его заставили отзываться на платонические прения флорентийских академий; в XVI в. он принужден был пойти в сравнение с Гомером и благодушно выслушивать грамматические тонкости блюстителей чистоты языка. Потом поочередно он становился еретиком, революционером, рьяным защитником единой Италии — всегда по требованию времени. На беду ему случилось сказать несколько резких слов по поводу распушенности современного духовенства и нескольких пап

поместить в преисподнюю. На нравы духовенства нападал тогда не один он, на них обращали постоянное внимание и римская курия и соборы — и никто не выводил из этого заключения о реформационных попытках римской церкви, пришедшей к сознанию своей собственной греховности. Что между папами было много несостоятельных — это тоже никому не могло быть тайной, и не один Данте считал их достойными, по крайней мере, чистилища. Все эти благочестивые нападки, совершенно соединимые с должным уважением к существующей религии, в терцинах Данте становились подозрительными. Не довольно было объяснить их обыкновенным негодованием — их возвели к другому, более скрытому источнику: из Данте сделали заговорщика и реформатора, всю «Божественную Комедию» — одним длинным заговором. Россетти, итальянский изгнанник, комментировавший «Божественную Комедию» в Лондоне, доказывает это до подробностей: послушать его, так вся итальянская поэзия XIII—XV вв. не что иное, как одно сплошное франкмасонство<sup>3</sup> во всех возможных поэтических видах, в сонетах, дифирамбах и видениях загробного мира. Беатриче Данте, Лаура Петрарки, даже прозаическая Фьямметта Боккаччо — все это не что иное, как политические аллегории, без тела и крови; терцины Данте и воркования Петрарки — условные знаки партий. «Заметьте, — говорит Россетти, — только стихи гибеллинских поэтов носят на себе тот эротико-платонический покров, о который разбивается пытлиное внимание комментаторов; все они воспевают женщину, к которой питают безграничную любовь; поэты гвельфской партии, напротив, просты, ясны и любви не знают. Не заставляет ли все это предполагать, что за неестественною восторженностью гибеллинов кроется тайный смысл, недоступный толпе?» Вся

Италия разделялась тогда на две партии, и условная стихотворная речь прикрывала для одной из них политические речи... Гибеллины составляли тайное общество, с условными выражениями и шифрами; кто хотел быть понятым всеми, тот писал по-латыни, в противном случае он пользовался народным языком и аллегорическими оборотами. Оттого так темны все стихотворения Петра де ла Винья, Фридриха II, Джакомо да Лентино, Гвидо Гуиничелли<sup>4</sup> и многие места Данте; всюду идеальные вздохи по какой-то тени; любовь (*amore*) означала для них ненависть к папской власти, *madonna* — императора; когда говорили о живых, разумели гибеллинов; мертвые были гвельфы. Восьмидесятилетний старик умирает, как того следует ожидать в его возрасте. «Плачьте, мадонны, — восклицает по этому поводу поэт-гибеллин, — плачьте, любовники всех стран! Мессер Чино умер! Он умирал уже три раза, но теперь он в самом деле скончался». Это должно означать, по толкованию Россетти, что мессер Чино был человек непостоянный в своих политических убеждениях и до трех раз менял знамя; любовники, которых поэт приглашает к похоронному плачу, это члены тайных обществ; мадонны — их руководители. И так во всем остальном. Мы оставляем за Россетти его проницательность, какими бы побуждениями она ни была вызвана. В частности он, может быть, напал на удачное разрешение некоторых стихотворных загадок, зато понимание целого убегало от него всякий раз, как он подходил к нему, вооруженный своею теорией. Иначе, впрочем, и быть не могло: его теория слишком последовательна, и эта последовательность основана на слишком небольшом количестве и односторонне истолкованных фактов, чтобы свободное развитие истории могло уложиться в положительные мерки, не выбиваясь наружу. Если аллегории

гибеллинских поэтов в самом деле скрывали широкий заговор итальянского народа против авторитета римской церкви, то там оставалось бы только удивиться, как он ни разу не обнаружился и не сказался в большем числе фактов. Нам толкуют о какой-то тайной попытке реформы, задуманной задолго до реформационного движения XV и XVI вв. — а между тем, в самый разгар гибеллинских аллегорий, Якопо Пассаванти собирает в своем «*Specchio della vera penitenza*»\* золотые легенды католичества; Якополи ди Тоди доходит до крайностей<sup>5</sup> мистического восторга; нищенские ордена основались и святой Франциск Ассизский пропел свой гимн солнцу; Бонифаций VIII зовет в Рим на празднество юбилея весь крещеный люд, Данте выносит оттуда мысль «Божественной Комедии», как многие думали, и как Виллани на самом деле вывез план своей хроники, о чем он сам и сообщает. Схоластическая философия вошла в третью пору своего развития и одолжена ею почти исключительно Италии, что ни говорит Кузен, который хотел бы отдать Франции и Фому Аквината и святого Бонавентуру. Если рвение крестовых походов успело улечься, то лишь для того, чтобы под верховным руководством пап вырезать альбигойскую ересь. Нигде религиозного протеста, хотя жалобы на злоупотребления и могли подыматься, и в следующем столетии запечатлелись резким смехом новеллы. Но после этого все лучшие папы — реформаторы; между тем они только были последовательны в строгом отделении алтаря от его служителей: если первый неприкосновенен, то последние могут падать по извинительной слабости плоти.

Что касается вековой распри гвельфов и гибеллинов, то в сущности она никогда не была религиозной, хоть на

---

\* «Зерцало истинного покаяния» (ит.).

стороне последних и чаще стояли папы. Кто сколько-нибудь знаком с политической историей того времени, тот знает, как неосязаемы в своем значении эти клички двух партий, к которым привыкли пристраивать всю историю средневековой Италии, и как часто они переходили от одного знамени к другому. В религиозных партиях мы обыкновенно не встречаем такого непостоянства; борьба в самом деле была политическая в своей задаче и в последствиях. Папа мог называть императора еретиком, антихристом и всеми ораторскими украшениями папской буллы; императорская партия, со своей стороны, могла казаться посягающей на прерогативы римской церкви, посягая на светский авторитет папы. Все это, разумеется, догмата нисколько не касалось. Между тем на основании подобного рода данных хотели сделать из Фридриха II что-то вроде преобразователя, замышлявшего религиозный раскол в среде католической церкви, вскормившей его на своем лоне; Петр де ла Винья, его ученый канцлер — это верховный апостол, на котором должна была основаться крепость будущей церкви; кстати подавалось на сравнение и самое имя Петра, и в дошедшей до нас переписке как будто попадают на это аллегорические намеки. Литературный двор, окружавший Фридриха II, зараженный близостью востока и философией Аверроэса<sup>6</sup>, являлся главным рассадником раскола. Все это Ульяр-Бреоль открыл несколько лет тому назад в введении книги изданной им дипломатической истории Фридриха II. Ему отвечали Де Бласис и Уэйт: они упрекали автора в увлечениях, составляющих слабую сторону теории Россетти, в искании какого-то тайного смысла в метафорических выражениях библейского стиля, освященных церемониалом полувоосточного двора, в которых, если хотите, велико искажение Библии, но о новой императорской



церкви и помину нет. Ульяр-Бреоль написал по этому поводу целую книгу о Петре де ла Винья главным образом на основании его переписки. Мы прочли книгу и нисколько не убедились в том, что хотел бы доказать ее автор: будто XIII век есть век, потрясенный до своих крайних социальных слоев, движимый небесным желанием религиозного обновления, самым насущным вопросом, какой, когда бы то ни было, ставили себе люди: кому будет управлять миром — светской или духовной власти, папе или императору? «Другого, с точки зрения искусства, может быть, поразит величаво — разумное устройство готических соборов, — говорит далее наш автор, — но в самом деле в них следует видеть зарождение светской школы архитектуры и упадок церковного предания. Громадные здания, назначенные, по мысли своих основателей, принимать под свои тройчатые своды все общество, отвечать всем его духовным потребностям, уже не отвечают более ни движению его мысли, ни его жизненным переворотам; многие из соборов так и остались незаконченными. Перейдя в другую сферу идей, можно удивиться глубокому, систематическому уму такого мыслителя, как святой Фома Аквинат, неизменному служению правды в Людовике Святом<sup>7</sup> — но все это только исключения. Сам Людовик Святой, уже по тому одному, что в нем нет ни одного из недостатков и крайностей его времени, не может быть верным представителем настоящего XIII в., хотя он и связан с ним некоторыми отношениями, монашеским аскетизмом и независимым положением относительно папского престола. Вообще он представляет высший нравственный идеал, не принадлежащий тому либо другому веку, но который может стать образцом во все возрасты человечества, какие бы, впрочем, ни были его политические отношения. На наш взгляд, единственным полным

представителем этой эпохи бурной, ломающей, скептической, был Фридрих II». Так, в угоду предвзятому мнению, целый век принужден совлечь с себя ветхого человека, из религиозного, легендарного, готического пойти в предвестники реформации. Он должен проститься со своим Фомой Аквином, который был только исключением из него; сам Людовик Святой испаряется в какого-то отвлеченного великого человека, носителя общечеловеческих идей, страдальца за все историческое человечество, какого Шлоссер хотел бы видеть в Данте.

Вообще, прежде чем говорить о реформе, надо бы наперед условиться, что понимать под реформой. В последнее время нам так часто толковали о предшественниках великого северного движения в XIII, XII, XI и еще в более отдаленных веках, что мы решительно опустили руки в неизвестности, где начать и на чем остановиться. Нам кажется, весь вопрос сводится к *petitio principii*: не всякий протест есть реформа, хотя всякая реформа предполагает протест. Коли смешивать то и другое, как теперь часто делается, то после этого в первом человеке, который перевязал ремень у сапога, потому что ремень резал ногу, придется признать первого реформатора. Между тем он сделал только первый *amendement*\* к биллю, не им предложенному, обрекавшему свободную ногу на хождение в стесняющей обуви. Если хотите — кто выдумал обувь, был первый реформатор. Мы, по крайней мере, с понятием реформы соединяем понятие о новых принципах, вместе с нею пришедших в жизнь, чего протест вовсе не предполагает. Протестуется во имя одного вечного принципа свободы против всех возможных социальных и физических гнетов, стесняющих развитие этой свободы; протест сам

---

\* Поправка (франц.).

по себе всегда отрицателен, после него всегда возможно возвращение к старому; он только удаляет гнет, но не предотвращает его, потому что не предполагает преобразовательной силы, пересоздающей отношения, вызывающей новые формы жизни. Эпоха Фридриха II и Данте была именно такой эпохой протеста: протеста политического, социального, коммунального, религиозного, если хотите; ремни резали всюду, и тело сильно наболело, но уменья не хватило даже развязать ремня у сапога, не то чтоб освободиться от него совершенно. Еще реформация была за горами со своей силой, разрушающей и создающей вместе; но реформаторы были вместе с тем и протестантами.

Мы не столько остановились на грамматическом отличии слов, остающихся во всяком случае условными, растяжимыми, смотря по значению, которое с ними соединяют, сколько старались выяснить отношения понятий, которые мы часто не разделяем, сами не замечая неприятных практических последствий, какие ведет за собою подобное смешение. Распространяя, таким образом, на прошлые века наши настоящие требования, наши гадания, мы поневоле делаемся солидарными с этим прошлым и заставляем его отвечать за нас, и потому сами поставлены в необходимость отвечать за него. Таким образом, мы никогда не выходим из круга исторически-патриархальных отношений, где прошлые века сидят отцами, дедами, набольшими в семействе, а мы являемся детьми и юношами, которых вечно приструнивает строгое слово старого деда, и мы ничего не говорим такого, что бы не было сказано до нас и за нас. Собственно говоря, мы ничего не говорим от себя, потому что всегда оглядываемся назад, на вещное слово; мы не говорящие люди — нашу личность поглотило историческое право. Это то же самое смешение, которое застав-

ляет наших великих людей отзываться на все очередные вопросы дня, лишая их исторической почвы и растягивая их личность до космополитических размеров. Встречаясь с ними, мы всегда ожидаем встретить в них самих себя и только для приличия одеваем их в античные платья по «*Kostumkunde*»\* Вейса.

Мы видели, что подобная критическая метода поочередно делала из Данте, и наперед знаем, чего ждать от его комментаторов, старых и новых. В крайнем случае мы дознаемся от них, как их время смотрело на певца «Божественной Комедии», какие философские системы были в ходу и какие политические теории созревали в современной им социальной среде. Мы поочередно знакомимся с веком Боккаччо, Ландино, Даниэлло, потом с Томмазо и Россетти; век и понятия самого Данте обрисовываются неясно сквозь противоречивую мглу толкований. В этом случае вернее всего объяснять Данте из него самого, как делает Джулиани, наследник Боккаччо на дантовской кафедре во Флоренции; лишь бы поменьше богословия и официальных патриотических вздохов. Бланк, профессор в Галле и один из лучших знатоков Данте в Германии, недавно издавший свой перевод «Божественной Комедии», следовал той же методе толкования, ограничиваясь, впрочем, одним филологическим комментарием и не вдаваясь в исследование скрытого под аллегорией смысла. От подобного рода работ мы ожидаем всего более результатов, как и, с другой стороны, не можем не радоваться всякой новой попытке, как бы она ни была мелочна, исторически выяснить такую интересную эпоху, как XIII и XIV вв., эпоху Данте и Фридриха II. В материалах нет недостатка; многое было собрано старыми комментаторами, многое еще

---

\* «История костюма» (нем.).

лежит в архивах; надо только уметь богатство комментаторов освободить от ложного освещения, стряхнуть с архивов наележавшуюся пыль. Такому двойному труду мы одолжены книгой известного Карло Тройя «*Del veltro allegorico de' Ghibellini*»\*, в которой по поводу дантовского *veltro* он сообщил много новых подробностей о взаимных отношениях гвельфов и гибеллинов и о главных вождях императорской партии, собранных Данте в аллегорию борзой собаки (*veltro*), преследующей римскую волчицу. Нечто подобное сделал Тонини по поводу поэтического эпизода «Франчески да Римини»<sup>8</sup>, разъяснив ее генеалогию, обстоятельства ее брака и несчастной любви. Из многого мы выбираем немногое, потому что, если бы все поминать, пришлось бы дать полную библиографию Данте — а на это мы не готовы. Здесь скажем лишь несколько слов об одном из последних трудов по литературе Данте и его периода, о книге венского профессора Дзамбони «Данте, Эццелины и рабы». Мы как-то трудно понимаем эту трилогию, предполагающую целое столетие и странную связь имен. Между тем вся она не что иное, как пространный экскурс, в слишком 300 страниц, к нескольким терцинам «Божественной Комедии».

Данте встретился в небе Венеры с Куниццей, сестрой Эццелина III, последнего из Романо<sup>9</sup>. Между тем этого самого Эццелина он поместил в аду, да и о сестре его только и было известно, что она широко прожила свою молодость и была любовницей Сорделло; и в райском жилище, куда поместил ее поэт, в ней прорываются такие черты гибеллинской злобы, которые делают ее достойною участи брата. Эццелин III принадлежал к демоническим натурам, какие часто должны были встречаться в средние

---

\* «Аллегорический пес гибеллинов» (ит.).

века; это Франческо Ченчи XIII столетия<sup>10</sup>. Союзник Фридриха II в его борьбе с ломбардскими коммунами, он держал под собою всю тревизскую марку; весь север Италии дрожал от его имени. Трудно себе представить такое соединение ума, пронырливости с эгоистическим равнодушием к выбору средств, с безумной отвагой и трусливой верой в приметы. Засадив половину народонаселения в тюрьмы, чтоб самому было просторнее, он живет одинокий, удалясь от женщин и удовольствий, ревниво вмешиваясь в частную жизнь подданных, прислушиваясь к разговорам, вечно окруженный астрологами. Он не снимал лагеря, не спросившись прежде звезд, держал при дворе одного звездочета, сарацина страшного вида, и известного Гвидо Бонатти; кого не мог залучить к себе, с тем вел астрологическую переписку. Он царствовал страхом; в латинских стихах Альбертино Муссато, современника Данте, написавшего свою *Ecce rinis* по плану Сенековых трагедий<sup>11</sup>, как будто проглядывают из-под тяжелого классического покрыва предсмертные судороги кончающегося.

Мы не удивились бы, если б Эццелин сам наконец уверовал в свое демоническое призвание, окруженный тупым страхом и темными, может быть, до него доходившими, рассказами. По крайней мере, Муссато сохранил в своей трагедии такое предание о нем. В первом акте Аделейта, или Аделаида, призывает к себе сыновей Эццелина и Альберика, чтоб открыть им тайну их рождения. Несколько раз она принимается за рассказ и всякий раз не в силах; она падает в обморок. Когда наконец она пришла в себя, Эццелин пристает к ней с вопросами:

«Говори, говори скорее, матушка!

— В первом часу ночи, когда все было тихо кругом, мне послышалось, как земля разверзлась громадным мычанием, будто раскрылся старый хаос. В небе отдалось его

эхо, в воздухе пошел серый дым, будто облако; молния осветила дом, гром грянул, и покои наполнил смрадный запах. Тогда, о ужас! я почувствовала приближение невиданного любовника.

— Кто ж это был, матушка?

— На мохнатой голове у него два рога, словно у быка, глаза налиты ядовитой кровью, из ноздрей пышет пламя, из пасти сыплются искры на бороду и на обросшие уши. Победное чудовище провалилось в преисподнюю; я осталась беременной. Каких страданий стоило мне смертоносное семя, которое я заключала в себе! Ты, Эццелин, был достойным сыном такого отца. В продолжение девяти месяцев моя жизнь прошла в слезах, вздохах и муках, мои внутренности горели — и твое рождение было не менее страшно твоего зачатия.

— Рассказывай далее.

— Кровавый ребенок, грозного вида, ты был чудовищем...»

Затем Аделейта обращается к Альберику, чтоб и ему рассказать то же самое.

Он в отчаянии; но Эццелин видимо торжествует в сознании своей демонической силы.

«Чего ж тебе больше? — говорит он брату, — ты не стыдишься ли родителя? Ты хотел бы отвергнуть твое божественное происхождение? Мужайся: мы рождены божеством, наш род славнее рода Ромула и Рема, сыновей Марса. Наш отец — бог более могущественный, царь пространного царства, царь мести; ему повинуются бичи Божии, все сильные, царствующие, повелевающие. Мы будем достойными судьями отцовского судилища, если нашими делами вновь завоюем себе царство отца, которому любя война, убийство, обман, измена, гибель всего человеческого рода».

Альберик ни в чем не уступал брату, даже был преступнее его, потому что лицемернее. Но народное предание сде-

лало его мягче характером, и все, что было в нем мрачного, перевело на фигуру Эццелина, которая, таким образом, вырослась до размеров дантовского Капанея<sup>12</sup>.

Так плодотворно действует народная фантазия, что, прикасаясь с нею в предании, риторический Муссато становится выше себя. Его Эццелин прямо годился в ад, где Данте поместил его с теми, кто в жизни насильничал ближних. Не помогли ему ни достоинство императорского викария, ни ярость гибеллина, которая столь многое скрашивала в глазах Данте.

Тотчас по битве при Сан-Кассано, в 1260 году, где погибла сила гибеллинской партии в марке и сам Эццелин потерял жизнь, — владения, принадлежавшие его роду, были раскассированы между союзными городами, поднявшими против него знамя, Вероной, Падуей, Тревизо и др. С этим вместе связан один из важнейших экономических фактов, ознаменовавших XIII век: уничтожено было в имениях Эццелинов крепостное состояние, исчезло сословие «сервов глебы»<sup>13</sup> — переворот, приготовленный, впрочем, заранее буллой Евгения IV от 1258 года, хоть и рассчитан он был как временная политическая мера. Личное рабство с этим не исчезло, и его можно проследить по частным случаям вплоть до XV в.; но название «*schlavi della gleba*», столь часто встречающееся в документах ранее 1261 г., с этого года более не попадает; крестьянин, работавший до тех пор на господина, начинает работать на самого себя, на известных условиях, за условленную плату, либо берет землю на аренду. Так было во всей тревизской марке, где переход от крепостного состояния к свободному труду совершался постепенно между 1256 и 1260 годами. Ему отвечали частные попытки средне-итальянских городов Флоренции, Перуджи, Болоньи, где в конце того же столетия также было обращено внимание на улучшение земледельческого быта.



Во всем этом, разумеется, не справлялись с владельческими правами Эццелинов, потому что с битвы при Кассано они перестали *de facto* существовать; к тому же народ весь вымер или был вырезан, и из сестер оставалась одна Куницца, на которую права на поземельную собственность не переходили, по завещанию ее отца, Эццелина II Монаха.

Бедная, всеми оставленная, она живет во Флоренции, помирилась с церковью и небом, и в 1265 году подписывает акт, которым дарует вольность всем крепостным людям, бывшим у ее отца и братьев, Эццелина и Альберика; даже жителей Сен-Зенони отпускает, пославши их наперед к черту, с душой и телом, за то, что они изменнически отстали от Альберика. Гибеллинская злоба и тут не позабыла сказаться. Как бы то ни было, она приходила слишком поздно, потому что вольность давно уже существовала на деле, завоеванная лет пять тому назад. Какое же значение могло иметь это новое дарование свободы, когда у Куниццы и дарить было не из чего? Действовало ли тут пустое самолюбие, думающее обмануть людей насчет своего бессилия заявлением несуществующей силы? Или в самом деле она пришла к сознанию своей греховности и накануне смерти задумала отступить от своего человеческого права, в святость которого она продолжала верить? Была ли заслуга в ее поступке или не было никакой, во всяком случае, в Тоскане, где жила Куницца, и где могли не знать подробностей северо-итальянского переворота, ее самовольное отречение должно было произвести сильный эффект и окружить ореолом святости ее догоравшие дни. Прибавьте к тому, что акт о воле подписан был ею в 1265 г., в самый год рождения Данте, в доме Кавальканти, и что свидетелем был отец одного из самых близких поэту людей. Понятно после этого, почему светская женщина, поэтическая любовница Сорделло, исчезла для него за ликом

преображенной святой. Между ней и зверским Эццелином пропадало всякое нравственное родство, хоть и пошли они из одного корня; оттого Данте встречается с нею в раю, в небе Венеры: там она блещет, потому что подвластна была влиянию небесного светила; но она радостно покоряется своей судьбе, и ей не скучно («Рай», IX, 31-36).

Так, выглянув из любого места «Божественной Комедии», как из резного киоска, из которого виды открываются во все стороны, мы всегда выйдем к XIII веку, чтоб посмотреть на него с какой-нибудь новой, невиданной стороны. Другое дело: открыл ли ее сам Данте, или только любовь позднейших поколений привыкла связывать с его именем, что высокого делается и делалось в итальянском народе? Мы протестовали против критического метода, но не протестуем против памятника, если основания его раздвигаются на целые века и не хотят ограничиться площадью Сан-Кроче.

## II

План «Божественной Комедии» более или менее знаком всякому, и мы можем ограничиться здесь указанием его главных архитектурных очертаний. Данте заблудился на половине жизненного пути в темном лесу; три страшных зверя переходят ему дорогу: лев, пантера и волчица, и он уже готов воротиться, если б не дорогая тень поэта Вергилия. Она ведет его к селениям вечной печали, где надежда покидает всех входящих. Здесь, по мере того как они спускаются к центру земли, где крылья Люцифера веют над ледяным озером, тысячи разнообразных мучений проносятся мимо них в плаче, в безумных вызовах судьбе, в молчаливо сосредоточенной злобе. Все эти грешники не знают настоящего на земле и с любопытством

расспрашивают Данте, как живется людям на том свете; если перед ними раскрыта книга будущего, то это будущее не для них, и все они обращены к своей прошлой жизни, относятся к ней со страстью: там не для одной из них были счастливые времена, о которых так больно поминать Франческе. Оттого так полны жизни эпизоды дантовского ада, что они навеяны воспоминанием, которое спешит удалиться от мрачной действительности к образам прошлых дней и судорожно хватается за малейшие подробности, анализируя их с болезненностью мономана. Сон Уголино, книга, в которой читали Франческа и ее любовник<sup>14</sup> — все получает значение; подробно описываются горы, реки, долины, половина ада состоит из воспоминаний, потому что нет надежд, и издалека земля кажется лучше. Так в изгнании Данте, когда громит Флоренцию и когда поет ее античную простоту, все-таки возвращается к мысли:

*Del bollo oyilo,  
ov' io dormii agncilo.*

Потом, цепляясь за мохнатые члены адского бога, Данте и Вергилий выходят на другую сторону земли, где на тихих водах стоит гора чистилища. Здесь к ним присоединяется поэт Стаций; здесь меньше воспоминаний, потому что больше надежд на будущее: на верху горы расстилаются цветущие сени земного рая, и каждому открывает туда путь добровольная жертва очищения. Здесь царство будущего, как в аду была любовь прошедшего; только странствуя с Беатриче по кругам птоломеевского неба<sup>15</sup>, мы добираемся до того мирного довольства настоящим, о котором не снится земным людям. Так прошедшее, будущее, настоящее светят различным светом по мере того, как «Божественная Комедия» подвигается к своей развязке в небе;

для эстетической оценки Данте, нам кажется необходимым удержать эту троякую точку зрения, совершенно определяемую католическим взглядом на жизнь. Позднее мы и подойдем к ней с другой стороны.

Странно, что в эпоху, самую близкую ко времени Данте, почти вовсе не было обращено внимания на то, что, собственно говоря, нас всего более интересует: на легендарную основу «Божественной Комедии». Современники Данте и его ближайшие наследники не находили в ней ничего странного, выходящего из ряда символических представлений, которыми они были окружены; оттого они и не остановились на ней. Позднее, когда классическая мерка была приложена к Данте, он принужден был один отвечать на свой нерукотворенный план, над которым работали и небо, и земля, и вся католическая поэзия средних веков. У него также стали искать *fabula*\*, с завязкой и развязкой и аллегорическим содержанием, так как другого содержания в нем не умели найти. Кстати, самое название комедии подлежало риторической феруле, а как поэма, в стиле «Илиады» и «Энеиды», «Божественная Комедия» не удовлетворяла. Так вся тяжесть плана легла на Данте; сравнение было невозможно при слабом знакомстве с литературами других народов и исключительном развитии классического образования, оттеснившего в народ всю богатую литературу легенд, и без того отличавшуюся местным характером. Только в XVII столетии Убальдини вспомнил о *ser Brunetto*, бывшем учителе Данте, который также блуждал в темном лесу, где тень Овидия явилась ему руководителем, и он сам толкует с Природой и Добродетелью о путях, которыми она приобретает. Но сходство ограничивается одним введением; далее обе поэмы расходятся, как небо от земли; странно только,

---

\* *Фабулу* (лат.).

как Пелли, Корниани и Гингуэне все еще рассуждают о сродстве. Позже явилась гипотеза, что на идею загробного хождения Данте мог быть наведен известным романом *Guerino il Meschino*<sup>16</sup>, которого герой спускается в чистилище святого Патрика. Но уже Боттари утверждал, что итальянская редакция романа, будто бы первоначально написанного на провансальском языке (?), относится ко времени после Данте и принадлежит Андрею ди Якопо ди Тьери ди Барберино ди Вальдеса; перевод в *ottava rima*\* с испанского текста, сделанный Туллеей Арагонской, относится к еще позднейшему периоду. Что касается легенды о чистилище святого Патрика, то она известна в редакциях конца XII в. и могла иметь влияние на Данте; доказательства на это должны были выйти из ближайшего сравнения, на которое XVII век был неспособен.

Более полная оценка легендарного круга, стоящего в связи с «Божественной Комедией», предоставлена была позднейшему времени. Между итальянцами писал о нем Уго Фосколо<sup>17</sup>, ограничиваясь, впрочем, христианской эпохой. Если не ошибаемся, в примечаниях к немецкому переводу «Божественной Комедии» Копиша собрано много материалов для сравнительного изучения средневековых поверий. В книге Озанама<sup>18</sup> «*Dante et la philosophie catholique au XIII siecle*»\*\* целая глава посвящена такому труду сравнения. Озанам тоже не касается классических поверий, которые сделал предметом особой диссертации, представленной им в парижский университет, ни всего богатства мифических аналогий, какие могли ему представить верования других народов. Он восходит к евангельской повести о сошествии Христа в преисподнюю, к виде-

---

\* Римские октавы (ит.).

\*\* «Данте и католическая философия XIII века» (франц.).

ниям апостолов Павла и Иоанна, к страданиям святой Перпетуи и житию святого Григория чудотворца, к письмам святого Киприана и к угодникам Фиваиды и римских катакомб<sup>19</sup>. Этим завершается первый период литературной истории загробных странствований — от I до V в.

Второй период обнимает время от VI до X столетия. Легенда, оставаясь набожною, принимает более и более литературный характер. В житии святого Макария несколько монахов отправляются искать земной рай, проходя неведомые страны, добираясь до границ известного тогда географического мира, и по дороге встречают различные мучения и райские виды. Существует одна итальянская редакция этого жития, почти современная Данте и оставшаяся неизвестною Озанаму. Здесь уже виден литературный прием и знакомство с общими местами средневековых путешествий: монахи обращают в бегство целое войско пигмеев. В латинской поэме Страбона Валафрида<sup>20</sup>, из поздних произведений карловингской эпохи, даже заметно сатирическое направление: много монахов и прелатов томится в аду, уже чистилище представлено горою, как у Данте, на ней епископы наказаны за потворство, графы платятся за свою хищность, и сам великий император Запада, сын Пиппина<sup>21</sup>, оплакивает неудержимую похоть плоти.

Видение обмершего нортумберлендца, сохраненное Бэдой<sup>22</sup>, и путешествие святого Брендана мы не хотели бы разделять: оба они нас переносят на север и к новым чертам легенды. У Брендана адская гора царит над морем, на ней черные кузнецы днем и ночью расковыривают грешников; земной рай в заустении, он заселится христианами, когда новые гонения поднимутся на Христову веру. Интересны подробности об рае птиц: это нейтральные ангелы, не отпадшие, но и не приставшие к небесному воинству. В житии Макария мы встречаем ту же черту, не замеченную

Озанамом. «Мы пришли в другое место, — рассказывали путники, — где было много высоких деревьев, вроде фиговых, на ветвях сидели птицы, похожие на райских, и человеческими голосами воспевали, громко восклицая: “Пощади нас, Боже, создавший нас, пощади нас, милосердный, согрешили мы перед лицом твоим, по всей земле”. Мы же стали молиться, говоря: «Милосердный Боже, объяви нам чудеса, которые мы зрим, зане мы не разумеем их». Бысть же глас: «Не достойно вам знать тайны, которые вы видели — идите своим путем». Представление человеческой души птицей — очень обыкновенный мифологический мотив; интересно, что в христианской символике птицами всего чаще изображают души чистилища. Так, Петр Дамиани рассказывает<sup>23</sup> о душах, освобождавшихся по воскресным дням от чистилищных мук и летавших птицами; святого Патрика они сопровождали стадами, черные и белые. Как у Петра Дамиани, так и в англо-нормандской поэме Адама de Ros о сошествии в ад апостола Павла, Бог дает грешникам один день в неделю на отдых — воскресенье.

С путешествием святого Брендана, с поэмой о посещении ада апостолом Павлом (о чем Данте упоминает во второй песне «Ада»), и с чистилищем святого Патрика, будто бы имевшем косвенное влияние на устройство «Божественной Комедии», мы переходим от XI в. прямо к эпохе Данте и XIV столетию. Приключения *Owayn* (Овейна), английского рыцаря, в пургатории святого Патрика стали известны с 1140 г., когда они описаны монахом Генрихом де Сальтри, впоследствии повторены Винченцом де Бовэ и Матвеем Парижским, пока они не перешли в стихотворную обработку Марии Французской<sup>24</sup> и англо-нормандских труверов. На острове озера Донегал открылась по молитвам святого Патрика чудесная пещера — это чистилище. Приготовив-

шись молитвами и покаянием, Овейн вступает в темную область мучений, где, как и в предыдущих рассказах, временные страдания не отделены от вечных. Между грешниками Овейн встречает своих старых соратников. По мосту, переброшенному через пропасть, который суживается под ногами грешников и только искупленным дает проход, расширяясь, Овейн достигает Эдема, где живут праведники, прежде чем вознестись на небо. Сонм святых мужей с пением и ликованиями встречает нового пришельца и ведет его к одному месту, откуда ему становится видна божественная слава.

К этой эпохе относится *Solarhod*, последнее христианское преображение грозных образов Эдды, не уступающее им в яркости красок, видение монаха Альберика, о котором мы предоставляем себе поговорить подробнее. Но вообще легенда начинает разлагаться, уступая свое место умильной повести, народной прибаутке, сатиристическим фабльо, и надо было явиться Данте, чтоб изжившееся содержание загробного мира снова поднять до величавой строгости христианского верования. Жонглеры<sup>25</sup> уже учились обращаться с ним, как с литературной темой: райский двор, крестьянин, попавший в рай по протекции, путь к аду и т. п. Мы со своей стороны могли бы указать на народные сказки и поверья, до сих пор ходящие в народе, где мифология граничит с христианской легендой, и обе просветляются порой здоровым смехом. Эллисен издал несколько лет тому назад средневековую греческую повесть сатирического направления, которая также относится к нашей литературе («Тимарион»). Вообще материалов много, надо только критически разобрать их по эпохам, чтоб история религиозного сознания выяснилась целой значительной стороной: хронологическое разделение Озанама чисто внешнее и может только послужить памяти. Такое сравнительно-историческое изучение может быть



полезно своими результатами и для вопроса о византийском влиянии, который до сих пор стоит над нами неразрешенным призраком. Сравнивая легенду о святом Брендане с житием святого Макария, Озанам нашел в них отличия Востока и Запада, в видениях сирийских монахов — отпечаток византийского стиля и сурового восточного мистицизма. Мы не находим лучшей характеристики для наших древних легенд вроде повести о грешной матери, видения мук грешницы в аде, легенды о временном посещении ада и о бесноватой жене Соломонии. Здесь краски даже форсированы. Монахи Макария приходят в глубокую скалистую долину, где им показывается женщина, нагая, со страшным, растерзанным лицом, ее охватил громадный змей, и, когда она открывала рот, чтоб говорить или кричать, змей вкладывал ей в рот голову и кусал ее за язык. Волосы у ней были длинные и доходили до земли. В нашем «Видении мук грешницы в аду» двум благодетельным мнихам попадаетеся на дороге та же самая жена, только, если можно, еще страшнее: «и третьего дня, вкупе им идущим, показалася им она жена сидящи на страшном и лютом змеи, и два ужа велика сокрушаху выю ее, и два перси ссуще, два же нетопыря деруще очи ее; и от уст ее исходит огонь жупелный, руже же ее грызяху два пса великие, во ушах ее две стрелы великие огненнии, вонзени во главу ее, колико беша власов толико ящериц». Византийская фантазия как будто с любовью останавливается на этих ужасах, чтобы запугать ими грешную плоть, пытавшуюся разорвать аскетические узы под благословенным небом востока. В райских видениях не было нужды, они встречались на каждом шагу, и надо было бежать от них в самозабвение, в Фиваиду, к небу, в эгоистическую заключенность столпников. Западный религиозный человек шел более с жизнью, любил прислушиваться к райской птице и за ее небесным пением забывался на целые

сотни лет. Он был непоследовательнее в своей борьбе с плотью, потому что переносил в небо много плотских порывов, языческих воспоминаний и земных красот, зато он более поэт; он меньше различал в тонких богословских спорах, и не от него выходили толки о догматах — он больше переживал их чувством. Византийский богослов счел бы кощунством такое наивное перенесение феодальных понятий и *cours d'amour*\* в небесные жилища, какое нередко в западных легендах. Я говорю здесь не столько об авторе «Гелианда»<sup>26</sup>, сколько о венецианском поэте XIII в. фра Джакомо, может быть, одном из учеников святого Франциска д'Ассизи. У Джакомо в небе заведен феодальный порядок, Богоматерь — рыцарская дама, у которой свой двор, и она дарит своим поклонникам богатых коней.

Живая вода, молодящие яблоки — все воспоминания незабытой мифологии перенесены в описание библейского рая, которое каждый разнообразил по-своему, не справляясь с канонем. Старая мифология играла, разумеется, главную роль в этом художественном распространении: она давала готовые образы и определяла краски. Мы выше сказали, как скандинавский *Solarhod* ничем не уступает диким красотам Эдды. Покойный отец является во сне сыну и рассказывает ему в виде поучения все, что он видел на том свете: адскую область, разделенную на семь поясов, у входа которой стаями кружатся почерневшие от дыма птицы, все грешные души — еще приношение к христианской символике птиц. На груди завистливых стоят кровавые руны, злоеющие звезды горят над головой отлученных от церкви грешников, змеи грызут сердце убийц — все дантовские картины, один из редких примеров, когда одиночное воображение поэта сходится с вековой фантазией народа.

---

\* Любовные ухаживания (франц.).

Помимо мифологических воспоминаний еще другой поэтический элемент принял сильное участие в создании той католической космогонии, которая в комедии Данте достигла своего идеала. Это — сентиментальное отношение к природе, характеризующее вообще христианское созерцание в его отличии от языческого. В древнем мире человек стоял в природе, вместе с нею, не отдаляясь от нее, и она отвечала на его расспросы. Тогда звери еще говорили, растения жили человеческой жизнью и так же плакали и радовались, как обыкновенные люди. Христианство изменило эти отношения, лишив природу ее богатой индивидуальной жизни, поставив человека вне окружающего его мира. Он стал выше его, потому что выше в ряду существующего, но, с другой стороны, на нем одном лежала печать первого греха, он вышел из общего единства жизни и перестал понимать тайны творения. Природа сделалась для него загадкой с тех пор, как он святотатски коснулся заповедного дерева; то знание, которое он в ней так жадно искал, навеки скрылось от него в грехопадении. И он начинает бежать от самого себя в природу, к зеленой «матери пустыне», как поэтически выражаются наши духовные стихи; чистая от первородного греха, она продолжает славословить Бога в пении птиц, в шуме вековой чащи, и он спешит слиться с нею в пантеистическом поклонении. Нигде, может быть, это сентиментальное чувство природы не выказалось так откровенно, как в известном гимне к солнцу Франциска д'Ассизи — он весь в нее погрузился: «Да похвален будет Господь Бог мой со всеми творениями, наипаче с батюшкой братцем солнцем (*Messer lo frate Sole*); в нем он нам светит и подает день, в нем, прекрасном, в полном блеске светящем, во свидетельство твое, Господи. Похвалим Господа за луну сестрицу (*suor Luna*) и за звезды: он создал их в небе, светлые и прекрасные. За брата ветра, и за воздух, за облако, за ясную погоду

и всякую другую да похвален будет Господь, который дает ими жизнь всем творениям. Похвален буди, Господи, за сестру воду, неизменную, полезную, драгоценную, чистую... и за братца огня, которым ты освещаешь ночь, за прекрасного, могучего, веселого. И за нашу мать землю (у славян: нашу мать сыру землю.— А.В.) благодарим тебя, Господи, что она носит и кормит нас (*ne sostenta e governa*), и всякие плоды производит, цветы разные и травы». Так из догмата человеческой греховности развивалось то болезненно-страстное отношение к природе, из которого вышел наш пейзаж, игравший такую незначительную роль в древнем искусстве, живописные виды на землю, открывающиеся из «Божественной Комедии», и те цветистые описания земного рая, полные чудных деревьев и целебных вод, какие мы встречаем в христианских легендах. Библия подала тут руку мистическому воображению средневекового человека; темные сведения о востоке, распространенные средневековыми путешественниками и паломниками, довершили остальное. Земной рай являлся садом, иногда на горе, которая «всем горам мати» и выше всего стоит на земле, как рассказывает одна итальянская легенда. Как из него пошло, что есть в мире люди, звери и растения, так вообще он был рассадником всего живого, хранилищем семян мировой жизни, вроде нашего сказочного острова Буяна. Отсюда эти семена разносятся ветром и принимаются на земле; так, по крайней мере, объяснили Данте на берегу райской реки. И иногда ветер обламывает ветки с райских деревьев, сносит их в реку и так доставляет людям, которые их вылавливают и называют имбирем, алоэ и корицей. Это пишет сир де Жуанвилль<sup>27</sup>, по понятиям которого Нил выходит из земного рая, хотя обыкновенно райская гидрография ограничивается четырьмя реками, отекающими весь свет: Тигром, Евфратом, Гионом и Физоном.

Но тут начинается легенда. На берегу одной из этих рек стоял когда-то монастырь, и жили в нем богобоязненные иноки. Случилось однажды, что трое из них, гуляя по монастырскому саду, пришли к берегу Гиона, омыли себе ноги и руки и сидят. Смотрят: плывет по воде древесная ветка, вся в разноцветных листьях — один листок золотой, другой серебряный, третий лазоревый, четвертый зеленый, и так всякий иного цвета, а на ветке висели яблоки и всякие другие вкусные плоды. Стали иноки разглядывать чудную ветку и прослезились: должно быть, из святого места эта ветка, думал каждый про себя; видно, там пребывает Господь со своими ангелами. И стали они друг у друга спрашивать, почему тот и другой плачет, и все сошлись в одной мысли: искать им святого места вверх по реке, куда Бог доведет. И пошли, не сказавшись даже настоятелю; по дороге питались сладкою манною, которую собирали по траве, и яблоками, упавшими на землю. Целый год продолжалось их странствование; они шли так легко и бодро, что почти не касались почвы. Когда остановились они у подошвы горы, на которой находился земной рай (*lo Paradiso deliciano*), им стало слышно пение райских ангелов; и они исполнились веселья и шли еще с большей охотой. Гора была в вышину сто миль, вся покрытая разного рода деревьями, на деревьях висели плоды сладкие и приятные на вкус, кругом разлеглась святая нива, в цветах, чудных запахах и тысячах оттенках света. На вершине горы райские двери были заперты, и херувим сторожил их с огненным мечом в руке. Монахи сели у дверей и смотрели на херувима; и так неизреченна была его красота, что, глядя на него, они позабыли весь мир, земной и надземный. Так пробыли они пять дней и пять ночей. Спрашивает их херувим: «Чего вы ищете?» — «Мы бы желали войти внутрь, если тебе угодно, — отвечали монахи, — на три либо на

четыре дня». Двери тотчас же раскрылись, послышался звук возвращавшегося небесного круга, и этот звук был так приятен, что монахи совсем позабыли, где они, сели и заслушались. Так к сидящим им подошли два прекрасных старца, белые как лунь, с бородой и волосами по землю, Илья и Енох, которых Бог поместил в земном раю, чтоб они пребывали там до скончания света и свидетельствовали о смерти Христа, его едиnorodного сына. Спрашивают Илья и Енох: что вы тут делаете? Монахи отвечали, что пришли посмотреть на святое место. Возблагодарите Господа, говорят старцы, за его великую милость; потому что еще никогда телесный человек не приходил сюда, только души прославленные и чистые. Они взяли монахов за руки и пошли им показывать чудеса рая, которые ни словом не рассказать, ни сердцем вообразить. Чудесное пение ангелов раздавалось в небе, и наши монахи млели от его неизреченной сладости. Тут увидели они ключ живой воды. Кто ее напьется, вовек не состарится, а кто стар, станет тридцати лет. Увидели древо познания добра и зла, через которое все мы подпали греху, когда от него отведали Адам и Ева, и древо нашего спасения, из которого сделан был святой крест — перед ним путники преклонили колена и обратились к Богу в молитве и слезах. Кто отведал плодов третьего дерева, никогда не умирал. Еще видели четыре источника, из которых выходили четыре реки, окружающие свет; озеро расстилалось на пять миль в длину и столько же в ширину, полное всяких рыб, которые денно и ночью отзывались на райское пение. Древо славы простирало ветви на целую милю вокруг, листья были из золота, широкие, как фиговый лист, плоды сладости неописанной; на ветвях сидели малые птицы с красными перьями, будто горячие угли, либо развешанные по дереву фонари, и пели во все часы дня, славословя райские жилища. Монахи

поели плодов молодящего дерева, напились воды, удаляющей старость, и семьсот лет, проведенных ими в земном рае, показались им неделей. По приказанию Ильи и Еноха они возвращаются на землю, в свой монастырь, где их никто не узнает, и там, по прошествии сорока дней, обращаются в пепел, в поучение своим младшим братьям и во спасение людям.

Виллари, профессор пизанского университета и автор известной жизни Савонаролы, готовил к празднику Данте критическое исследование об источниках и легендарном круге «Божественной Комедии». Нам кажется, что в таком труде не надо ограничиваться одними загробными хождениями, которые во всяком случае были только литературной формой, а допустить к сравнению всякую весть о том свете, в какой бы она форме ни явилась: в мистерии и легенде, в проповеди и новелле\*, в догматическом рассуж-

---

\* Неземной всадник, гонящийся с собаками за женщиной и вымещающий на ней по смерти неудачную любовь, напоминает Дикого Охотника немецкой мифологии в его погоне за лесной бабой. Манни говорит, что Боккаччо заимствовал эту легенду у Гелинанда; не знаем, заметил ли ктонибудь до нас, что та же самая легенда рассказана по Гелинанду (Elinaldo) Яковом Пассаванти в его *Lo specchio della vera penitenza* (ed. Fraticelli, Firenze. 1843). «Записано у Гелинанда, что в графстве Неверском (di Niversa) жил был бедный человек, добрый и богобоязненный, промышлявший ремеслом угольщика. Раз, зажегши яму угля, когда ночью он стоял на стороже, ему послышались около полуночи громкие крики. Он вышел посмотреть, что такое — видит прямо на яму бежит голая, растерзанная женщина и кричит, а за ней гонится на черном коне всадник с ножом в руке; и конь и всадник пышут пламенем. Когда

дении или монастырской хронике. Главная задача, которая манит нас, в «Божественной Комедии» сводится к исследованию пути, которым христианское созерцание, вначале робкое и скупое на образы, потом незаметно все более и более поддаваясь эстетическому чутью и желанию разъяснить себе тайны будущей жизни, от бедного своими формами зародыша легенды постепенно приходило к такому

---

женщина подбежала к зажженной яме, она не пошла дальше, но стала бегать вокруг нее; тут настиг ее всадник, схватил за волосы, ударил ножом посередь груди и бросил на горящие уголья, где, оставив ее некоторое время, снова ее поднял, перекинул поперек лошади и отправился, откуда пришел. Видение повторилось на вторую и третью ночь; на четвертую он дает такое объяснение Неверскому графу: «Знай, что я — Джуфреди (Giufiredi), твой рыцарь, выросший при твоём дворе; женщина, к которой я так жесток — Беатриче, бывшая жена дорогого тебе Берлингьери. Питая друг к другу нечистую любовь, мы сошлись в грехе, который привел ее к тому, что она убила мужа, дабы свободнее было творить зло. Мы пребывали во грехе до самой смерти; но перед кончиной покаялись прежде она, потом я; за это милосердие Божие переменило нам вечные муки на временные мучения чистилища. Потому знай, что мы осуждены на мытарства, которые ты видел». У Боккаччо всадник зовется Гвидо дельи Анастаги (Guido degli Anastagi), женщина принадлежит к семейству Траверсари, и причины преследования другие: отверженная любовь, приведшая любовника к самоубийству. Так новелла по-своему переделывала легендарный материал, приспособлявая его к светским целям. См. что мы сказали выше о фавльо в их отношении к легендам. У Данте несчастные любовники также носятся в вихре.



симметрическому созданию, как поэма Данте. Четырнадцать веков работали над нею, оттого и царит она над четырнадцатью веками.

Зато надо же и человека, крепкого мышцами, чтобы выдержать на себе их веками накопленную тяжесть. Первые шаги к неизвестному робки. Одному в минуты религиозного восторга раскрывались небесные сени, другого сознание греха заставляло преимущественно останавливаться на видениях мук, ожидающих его по смерти. Но и те и другие образы были шатки и далеки от архитектурной крепости дантовской космогонии. Между адом и раем проходила слабая черта раздела, вечные муки сплывались с временными, не исключаяющими надежду на небесный покой, из которых впоследствии, отвечая на социальные и нравственные требования западной мысли, разовьется догмат чистилища. В старых легендах он еще не выяснился: узкий мост, перекинутый через огненную пропасть, прямо ведет из ада к райским жилищам; под шагами праведных он расширяется, грешники обрываются с него и падают в реку, где очищаются мучениями, пока не сделаются достойными пройти по мосту. «*Hoc autem insinuante Apostolo purgatorii nomen habere cognovi*», — сообщает Альберик со слов апостола. Богословские эстетики XVIII в. чуть было не обвинили Альберика в Оригеновской ереси<sup>28</sup> за такое неканоническое смешение чистилища и ада. Но после этого вся старая легендарная литература подлежит тому же упреку, и даже большему, потому что в видении Альберика догмат чистилища формулирован, хотя неясно, чего нет в старых легендах, и везде тот же мифический мост, перекинутый между адом и раем, по которому проходят очистившиеся души. Чистилище выделялось из ада постепенно. Оно вышло из видений Эрма, из «Строматов» Климента Александрийского, из сивиллинских книг, приписываемых еретику Монтану (во II веке по Р. Х.), и учений

Оригена. В половине III столетия Мани учил о грешных душах, что, прежде чем достигнуть неба, они должны пройти через луну, наполненную, по его понятиям, водою, где остаются две недели, чтобы потом в течение еще двух недель быть очищенными огнем. По следам других отцов церкви, Григорий Великий<sup>29</sup> в конце VI в. первый определяет идею чистилища: как перед концом ночи, прежде чем поднимется солнце, появляется заря, полусмешанная с мглою, так до кончины видимого мира просвечивает в его мраке духовный мир будущего. И он рассказывает по этому поводу целый ряд видений: как душа готского короля Теодорика кипятится в большом чане в недрах Этны и диакон Пасхазий обречен мучиться в дыму пущольских бань. В Этне помещены все котлы чистилища, которые кипят тем сильнее, чем более в них падает душ. Случилось однажды, что какой-то Стефан умер, и его хотели уже ввергнуть в котел, когда оказалось, что это не тот Стефан, которого было нужно, и что смерть ошиблась в лицах. Тогда умерший тотчас же воскрес, зато настоящий Стефан и отправился занять назначенное ему место.

В X в. легендарии, цветники, золотые легенды наполнены рассказами о чистилище, которые иезуит Россиньоли собрал в своей книге «*Meraviglie di Dio nelle anime del Purgatorio*». Между прочим, какой-то неизвестный писатель, скрывшийся под именем Кирилла Александрийского, написал книгу подобного рода, где говорит, как блаженный Иероним явился по своей смерти какому-то Евсевию и повелел ему возложить свою одежду на трех покойников, которые тотчас же воскресли и еще двадцать дней жили, проповедуя чистилище. Они рассказывали, что были обречены на адские муки, но что блаженный Иероним будто воспротивился этому решению, и Бог возвратил их к жизни, чтоб они успели покаяться в грехах. Тогда блаженный Иероним, чтобы дать им почувствовать, чем они ему одолжены, заставил их

пройти через ад и чистилище и на самих себе испытать двойные муки. Сочинитель рассказывает потом, каковы были эти муки. Это один из первообразов позднейших загробных путешествий, оставшийся неизвестным Озанаму.

Так учение о чистилище понемногу проникало в жизнь с поучительной легендой, но еще не было признано богословским догматом. В XI в. Одилон, аббат Ключийского монастыря, сделался известен чудесным освобождением чистилищных душ; в XII в. Оттон Фрейзингенский говорит об этом догмате, что он принят некоторыми (*quidam asserunt*), то есть еще не был церковным. В эпоху Данте, в XIII—XIV вв., он должен был окончательно установиться, когда в следующем столетии он мог быть предметом спора на Флорентийском соборе 1439 года.

Видение Альберика относится именно к той переходной поре, когда загробная трилогия католицизма еще только создавалась, но уже начинали устанавливаться ее основные формы. Уже душа обрекалась по смерти на одно из трех существований, даже в этих существованиях есть переходы, разделения, адские круги и отличия небесных сфер. Альберик, ближайший предшественник Данте, пришел раньше его, не обладал его гением и не так цельно, не так поэтически ясно понимал величавое создание католической космогонии; но если, изучая Шекспира, мы оглядываемся на утлую мистерию, предшествовавшую ему на английской сцене<sup>30</sup>, мы не понимаем презрения Пертикари к бедному монтекассинскому монаху, у которого будто бы Данте не мог украсть идеи «Божественной Комедии». Идея не принадлежала ни ему, ни Данте: она выходила из самого века.

Хождение Альберика очень мало известно: Фосколо и Озанам говорят о нем лишь несколько слов; в 1814 году Канчелльери издал его с плохим итальянским переводом в

книге, которая теперь не читается, и ее трудно достать; в 1845 году Тости в истории Монтекассинского монастыря сообщил роспись заглавий в исправленном переводе. Мы последуем здесь за наивными видениями монаха, пользуясь книгой Канцелльери и рассказом Петра Диякона, современника Альберика и продолжателя летописи Монтекассинского монастыря.

Во времена аббата Герарда (1111—1123 гг.) случилось чудо в Кампании, «во всем подобное древним чудесам». В местечке Комино, построенном в честь святых семи братьев, сын одного именитого рыцаря, по имени Альберик, по десятому году возраста, схвачен был внезапною немочью, в которой пролежал девять дней и девять ночей, как мертвый. В это время вот что с ним было.

Белая птица, вроде голубя, подлетела к нему, вложила клюв в его уста, откуда, ему показалось, что-то вышло; потом, схватив его за волосы, она приподняла его от земли на рост человека. Тут явился ему Петр апостол с двумя ангелами Эммануэлем и Элоем, и вместе стали показывать ему обитель адских мук.

В первой долине, полной огня и жгучих паров, очищаются детские души, как у Данте некрещенные дети помещены в преддверии ада. Петр объясняет Альберику постепенность адских мук, и почему души детей не свободны от греха: они могли опечалить мать, ударить ее в лицо и т. п. У Данте великие мужи древности, не дожившие до вести спасения, также находятся в лимбе.

В следующей долине грешники сидят во льду, более или менее глубоко, смотря по вине, самые виновные на высоте. Это развратники и прелюбодейцы (ср. «Ад», XXXII). У злых женщин, отказавших в своей груди осиротевшим младенцам, змеи сосут груди; неверные жены повешены за волосы над огнем.

Невоздержные, не почитавшие господних праздников и постов воздержанием от жен, пытались в следующей долине: они обречены были идти по лестнице в 365 локтей длины, накаленной и испускавшей искры, как только что из огня вынутое железо; внизу кипела в громадном вместилище смола, куда они падали («Чистилище», XXVI).

Только что объяснил ему это апостол, как он увидел огненные шары и синеватое пламя: в этом пламени наказываются те, которые управляли своими подданными не как господа, а как тираны несправедливые; перед ними стоят те, которых они гнали при жизни, и осыпают их упреками. Точно так же перед злыми матерями, заморившими в себе младенцев, стоят они и так же упрекают их. Но это не они сами, а только злые духи приняли их образ, потому что злой дух принимает различные виды: людей, животных и т. п. (Так у Данте, «Ад», VII, скупые и расточительные упрекают друг друга во взаимных грехах. Срав. «Ад», XXVI).

Убийцы и ненавистники погружены в кровавое озеро, но эта кровь — огонь. У Данте гневные и вялые точно так же погружены в воду Стикса («Ад», VII и VIII), а насильники в кровавую реку, *la riviera del sangue, in la qual bolle\**.

Всего интереснее по своей оригинальности наказание недобрых прихожан, которые знают про своего духовного пастыря, что он развратник, клятвопреступник и находится под церковным отлучением, и, несмотря на все это, терпят и слушают его. Самое место наказания зовется *Convinit*: род бассейна, громадной длины и ширины, наполненный расплавленной медью, оловом, свинцом, серой и смолой. С одной стороны его держал голову огненный конь, шестьдесят локтей в длину, тридцать в высоту, двадцать в ширину; с другой открывалось в бассейн небольшое отверстие, кото-

---

\* Кровавая пена, в которой они бы сварились (франц.).

рым входили грешники, чтобы пройти через раскаленную массу и через голову коня выйти его задом.

Адское путешествие приближается к концу. Уже Альберик стоит у зева пропасти, которую, как и Данте, сравнивает с гигантским колодцем. Все полно смрада, воплей и отчаянных криков. Общее средним векам представление сатаны в виде громадного змея, которое у Данте уже антропоморфизировалось (впрочем — «Ад», XXXIV — он еще называет его *vetite geo*), принято и Альбериком: он прикован к цепи, перед ним стоит множество грешных душ, которые он втягивает в себя дыханием, словно мух, а потом снова выдыхает, обращенные в пепел, и это повторяется над ними, пока не очистятся от греха, за который осуждены. И здесь, как в предыдущих легендах, бессознательное смешение чистилища с адом, у входа в который, по слову поэта, должна остаться всякая надежда. Почти непосредственно за этим видение себе противоречит, когда говорит о грешниках, помещенных в преисподней, что они не будут судимы, но без суда погибнут. Между ними находятся: Иуда, Анна, Каиафа и Ирод<sup>31</sup>.

Описав обитель сатаны, Альберик еще останавливается на мучениях, постигших святотатцев, симоньяков (у Данте, «Ад», XIX, они так же мучимы огнем), оставивших духовный чин и монашеское звание, клятвопреступников, погруженных в черное озеро, полное гадов, где демоны бичуют их змеями (у Данте, «Ад», XVIII, бичевание присуждено соблазнительям женщин), наконец, воров (*fures et rapaces*), обремененных огненными цепями и тяжелыми привесами к шее, не позволявшими им поднять лицо (см. Данте, «Ад», XXIII, наказание лицемеров и еще более в «Чистилище», X — XII, где надменные обременены тяжестью, которые так же гнут их к земле, где начерчены в лицах поучительные примеры смирения; в «Чистилище», XIX, скупые лежат ничком). Зачем эти грешники поставлены в такое близкое

соседство с центром ада, мы не знаем. У Альберика вообще нет того чувства красок и теней, которыми в такой высокой степени обладал Данте, когда у него тени располагаются гуще и краски становятся темнее по мере приближения к источнику мрака, и потом постепенно яснее и блещут с каждым шагом к небу. Наконец, Альберик был просто набожный сказатель, безотчетно следовавший мистическому откровению легенды, тогда как Данте проникнулся всей современной богословской наукой и учениями схоластики, которые помогали ему внести более строгую систему в распределение мук и степеней блаженства. Степени греховности у него расположены по Аристотелю («Этика», кн. VII):

«Ужели ты не помнишь изречения  
Из Этики, что пагубней всего  
Три ненавистных небесам влеченья:

Несдержанность, злоба, буйное скотство?  
И что несдержанность — меньший грех пред богом...»  
(«Ад», XI, 79-83)

В этом разделении обозначен весь последующий ход его ада. И Альберика апостол Петр наставляет в смертных грехах, которые сводит к главным трем: *Gula, Oupiditas и Superbia* — от них пошли все остальные; но на внутренней экономии рассказа такое разделение не оставило следа.

Альберик все еще стоит в преисподней, *juxta inferni claustra*, когда он увидел птицу удивительной величины и красоты, несшую под крылом ветхого днями монаха, которого она уронила над огненной пропастью. Злые духи тотчас же к нему приступили, но птица снова подхватила его и понесла. Тогда апостол Петр оставил Альберика, чтобы пойти отворить райские двери божьему слуге; в его отсут-

ствии один из демонов уже думает приняться за Альберика, как Данте в аду досаждают злые духи; и как там Вергилий, так здесь апостол является на выручку и открывает Альберику видения славы. Отсюда перекидывается на другую сторону адской реки тот мост, пытающий грешников, о котором мы говорили, и Петр объясняет своему спутнику, что они в чистилище. По этому поводу он говорит ему о силе покаяния и приводит в пример легенду о спасшемся богаче. Жил-был один благочестивый отшельник, расставшийся со светом для поста и молитвы. И стал он просить Бога об откровении: кому он уподоблен будет на том свете? Ему указано было на несправедливого богача. Смутился святой отец: зачем было поститься и молиться, когда на том свете уподоблен быть богачу несправедливому? И вот смущенный святой идет к нему и слышит от него повесть его прегрешений: как он прежде был предан страстям и питал нечистую любовь к одной замужней женщине, которая противилась его обольщениям; как ее мужа забрали сарацины, и она, не находя денег для его выкупа, сама пришла к богачу и отдалась ему. Тронутый ее привязанностью, он ее не коснулся, заплатил выкуп за мужа и покаялся во грехах. Когда отшельник в другой раз видится с покаявшимся богачом, он застаёт его на смертном ложе и видит, как ангел смывает его слезами рукопись прегрешений, представленную Дьяволом. Эта легенда часто встречается в средневековой европейской литературе, и, если не ошибаюсь, известна была и у нас.

Короткое изображение чистилища интересно в особенности по эпическому мотиву охоты и преследования, с которым любили соединять в средние века понятие загробного очищения. Мы видели выше, как, следуя Гелинанду, Боккаччо и Пассаванти, каждый со своей точки зрения воспользовался этим мотивом, которого связь с германским мифом о Диком Охотнике<sup>32</sup> заслуживает внимания. Более, чем литература



романов и странствующих повестей, легенды и жития соединяли разрозненные члены христианского мира и быстро народнели, так что иногда трудно бывает различить непосредственное влияние от общего сходства культурных форм, языческий миф от самостоятельного творчества христианской мысли. И у Альберика дьявол ездит на оседланном и взнузданном драконе, будто рыцарь, со змеей в руке, которою стегают настигнутые души. Поле простирается далекое, на трое суток пути, покрытое тернием и иглами, промеж которых негде поставить ноги; по нему бегают души, спасаясь от дракона, тем быстрее, чем более очистились от грехов в мучительном беге, пока не перейдут, наконец, на другую поляну, такую обширную, исполненную такой красоты и славы, что ни один язык, никакая речь не могут передать. Там запах роз и лилий, там манна и вечное довольство. Только что вступил в нее очистившийся грешник, растерзанные члены и порвавшаяся на терниях одежда возобновляется; его приветствуют, вставши, души успокоившихся праведников и поют хвалу Богу. Так у Данте гора чистилища содрогается от веселия при вести о спасенном грешнике.

Тут были сонмы ангелов и других святых, покоящихся в шестом небе, сонм монахов и исповедников — между ними блаженный Бенедикт пользуется большей славой, чем другие. Апостол Петр долго говорит с Альбериком об обязанностях и подвиге монашеской жизни.

Посреди поля на высокой горе и ближе к небу находится земной рай с деревом жизни, охраняемым херувимами, и деревом, от которого плодов отведал Адам: имя ему *Neptalim*. Здесь покоятся Авель, Авраам, Лазарь и праведный разбойник — других не назвал апостол. Возле рая Альберику показано было ложе, богато убранное, по бокам которого стояли два священника в облачении с кадильницами; он услышал имя возлежавшего, но ему запрещено было поведать о нем.

Голубь, появившийся в начале видения и потом исчезнувший во время адского путешествия, теперь снова является, вероятно, изображая собою благодать святого Духа, и ведет Альберика на небо, в сопровождении ап. Петра и двух ангелов.

Первое небо воздушное (*aereum*), где находится звезда полуденная (*stella meridiana*), и над этим небом вращается Луна, а не ниже, как то кажется людям.

Второе небо эфирное (*aethereum*) со звездой Марса.

Третье звездное (*sidereum*) с Меркурием.

Четвертое зовется *Orleons* (?), где в 365 дней солнце совершает свое обращение.

Пятое *Junion* со звездой Юпитера (*Junion* — юпитеровское?).

Шестое *Venustion*, где звезда Венеры, хоры ангелов, архангелов, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, исповедников и девственников. Надо всеми хор апостолов, а выше всех Петр апостол.

Седьмое зовется Апаресоп (?), где находится Сатурн, вращающийся в 365 дней, как и солнце, дающий ему блеск и теплоту: «потому что как утром и вечером Солнце умеренно светит и греет, так было бы и днем, если бы сверху ходящая звезда не давала ему силы и жару. Здесь перед престолом Всевышнего хоры шестикрылых херувимов славословят Бога трикратной славой. О херувимах же мне поведал святой Петр, что они предстоят Богу в том виде, в каком до создания неба и земли Господь носился на крыльях ветряных».

Наконец голубь приводит Альберика к месту, окруженному высокими стенами. Что он там видел, он не может рассказать. Так и у Данте ввиду неизреченных откровений неба подломились крылья фантазии:

«Здесь изнемог высокий духа взлет».  
(«Рай», XXXIII, 142)

Выше мы сказали несколько слов о связи средневековых путешествий с пейзажами легендарного рая. Только несколько шагов далее к Востоку, за *Imagene du Monde* и *Dittamondo*\*, за странами баснословных пигмеев<sup>33</sup> и одноглазых людей — и мы очутимся у ворот, сторожимых херувимом. Путешествие на небо было в средние века гораздо легче, чем теперь: нужно было только идти да идти, пока не дойдешь туда, где земля сходится с небом. Оттого, показавши Альберiku тайны неба, мистический голубь обращает его внимание на землю с ее пятьюдесятью одною областью, которые называет по имени. Поэтическое чутье не позволило Данте такого шага назад: с высоты небесных сфер земля кажется ему небольшим клочком материи, делающим нас столь жестокими друг к другу, и он обозревает ее одним взглядом от гор и до моря («Рай», XXII, 151-153; XXVII, 85-86).

В одной из этих областей Альберик видит аллегию страждущей церкви, не такую общую, мировую, как апокалиптическое видение последних песен «Чистилища», а более местного, узко-наставительного свойства. Опустелый город, разрушенный храм, толпы детей быстро проходят мимо, гонимые людьми мрачного вида — демонами. Они хотели бы остановиться, войти в церковь, положить на себя знамение креста, но не могут; обнаженная женщина с распущенными волосами и двумя зажженными свечами в руках пытается сделать то же самое — и не в силах. А из города в это время слышатся вопли. Это наказание его нечестивым жителям, не чтившим церковь, приходившим в нее не для того, чтобы молиться и слышать божественное слово, но чтоб затевать ссоры. Женщина была владельницей города, ничего не подававшая ни бедным, ни на божий храм; в руках у нее зажженные свечи — при жизни у ней их было

---

\* Образом мира (франц., ит.).

множество, но она не ставила их перед образами. Как-то раз случилось ей отдать нищему башмаки, за то Бог и облегчил ей наказание, и она обута, хотя совсем нагая; распущенные ее волосы жгут ее пламенем. Совсем картина чистилища, если бы действие не помещено было на земле, и мы не могли истолковать его аллегорией грешной церкви, отошедшей от чистоты своего божественного призвания.

Известен поэтический рассказ Данте о происхождении адских рек: на острове Крите стоит гора, которую Рея<sup>34</sup> избрала колыбелью своему сыну; на горе стоит старец-господин, голова его чистого золота, руки и грудь чистого серебра, медное все остальное до раздвоения ног, весь низ железный, только правая нога из глины. И все части его надтреснуты, кроме золотой головы; из трещин каплют слезы, собирающиеся в адские реки: Ахерон, Стикс, Флегетон и Коцит. Легенда о плачущих образах очень обыкновенна в средневековой символике; если мы встречаем ее у Альберика, то это еще новая черта общего сходства мотивов между ним и «Божественной Комедией». И Альберику видится в Галатии церковь, где стоит гигантское распятие, льющее слезы над людскими грехами.

И еще многое другое показал апостол Альберику и велел передать людям. Был же Петр росту среднего, худой телом, с несколько толстым лицом, волосы с проседью, в белой тунике и с золотой цепью на шее, на голове золотая корона, в руках ключи с драгоценными камнями — какого металла, Альберик не мог различить. Апостол вложил ему в рот длинную, мелко исписанную хартию со словами: «Ты не имеешь власти извергнуть ее, ни кровь твоя не может ее разрушить».

Тут Альберик очнулся.

«Се тех пор и даже до сего дня, — повествует о нем Петр Диакон, видевший его в монастыре, — он такой

воздержной жизни, таких строгих нравов, что никто не усомнится в видении им адских мук и славы божьих святых. С тех самых пор он не ест ни мяса, ни сала, не пьет вина, ходит босой, даже до сего дня, по благословению Божию. Если не его слово, то его жизнь могла бы служить свидетельством, что он многое видел такое, и страшное и желанное, что скрыто для других». Его хождение в скором времени распространилось в народе, и, как водится, дополнено разными апокрифическими статьями; так что аббат Герард принужден был поручить исправление текста монаху Гвидону и тому же Петру Диакону. Их-то редакция лежит перед нами; в введении Гвидон сообщает роспись отброшенных статей: о высоте адских врат; о блуждающих корабельщиках; страдания святого Пандида; церковь святого исповедника Архилегия; слова Моисея к Богу; о сотворении Адама, об его имени, об его пище и о смерти; о Ноевом винограднике; о высоте неба и т. п. При такой распространенности сказания нельзя предположить, чтоб оно осталось неизвестным Данте: кроме общего сходства мотивов, в «Божественной Комедии» встречаются такие подробности, на которых отзывается скучная латинская проза Альберика; даже в метафорах и некоторых картинных выражениях слышится будто ее далекий отзыв. Вспомним, что Данте бывал в Монте-Кассино на пути к неаполитанскому двору, куда он ходил посланником от флорентийской синьории; и что еще в «Рае» (XXII, 37) он поминает:

«Вершину над Касино в оны лета».

Если отложить в сторону вопрос о более близких отношениях между поэтом и ясновидящим XII в., то все же за Альбериком остается более ясное формулирование космо-

гонических представлений католичества в эпоху, предшествовавшую Данте; он ее сдал ему на руки; это — ветка с золотыми, серебряными и лазоревыми листьями, приплывшая из небесного сада, по которой Данте добрался до своего Божественного рая.

## III

Сознание средних веков отличалось глубоким характером символизма. Все мы более или менее понимаем жизнь символически, вследствие нашего субъективного отношения к предметам внешнего мира. Полное, всестороннее понимание может быть разве идеалом науки: в ежедневном обиходе мы обыкновенно довольствуемся общими очертаниями предмета, по большей части одною какой-нибудь чертою, почему бы то ни было поразившею нас — и эта одна выдающаяся черта определяет характер нашего внутреннего восприятия. Такое одностороннее впечатление становится для нас символом всего предмета и, в свою очередь, устанавливает наши дальнейшие отношения к нему; последующие впечатления уже находят в душе не *tabula rasa*\*, а крепко сложившийся символический образ, в который они спешат уложиться, распространяя и обогащая его подробностями. Каждый последующий символ определяется предыдущим, прежде составленным, который, со своей стороны, связан с целым рядом символических представлений, отвечавших образам внешнего мира на разных степенях человеческого развития.

Таким образом, восходя далее и далее к началу, мы дойдем наконец до мифической поры, когда первые символические впечатления мира закреплены были в языке, в конкретной односторонности слова. Мы стоим в природе по крайней

---

\* Чистая табличка (лат.); в переносном значении «чистый лист».

мере на столько же, на сколько в истории, и так же определяемся субъективными преданиями человечества, как разнообразием объективных влияний природы. Раскроются ли когда-нибудь законы их взаимодействия, и возможна ли будет когда наука истории?

Не в этом смысле называли мы «символическим» христианское сознание средних веков; мы хотели охарактеризовать его и не дали бы никакой характеристики, отнеся его к общему символическому процессу. Между тем нет ничего более противоположного ему, ничего столь прямо идущего вразрез с этим процессом. Выше мы указали, как всякое наше представление, всегда символическое, в разной степени одностороннее, по необходимости связано с историей предшествовавших представлений и ими определяется: символ вырабатывался жизнью. С христианством это вырабатывание приостанавливается на всех точках развития: масса нового умственного материала, чуждые идеи, не приготовленные историей, не чаемые жизнью! Сознание начинает относиться к ним, как привыкло относиться к миру объективных явлений, так же символически, односторонне, прилаживая их к себе, приводя их содержание к своей собственной мерке. Оно создало христианскую символику. Но такова последовательная сила внесенных идей, далекая от пассивного характера природных впечатлений, что даже под узкой оболочкой символа она продолжала доходить до своих последствий, не спрашиваясь органического хода истории: как прежде символ выходил из жизни, так жизнь начинает теперь определяться внесенным в нее умственным материалом, к которому отнеслась символически. В этом смысле мы и называли ее символической; в этом отличие древнего развития от нового, христианского.

Интерес, возбужденный в последние годы наукой мифологии, оставил на время в тени животрепещущий вопрос о

влиянии христианских идей, столь важный для полного понимания средневековой жизни и ее идеалов, религиозных, общественных и литературных. Старые мифы выдвинулись на первый план в наивной прозрачности своего символизма; если Гримм, Вольф и Маннгардт<sup>35</sup> обращаются иногда к набожным легендам, то главным образом для того, чтобы вскрыть затаившуюся в них языческую сагу. Но это лишь одна струя — в разнообразном течении средних веков, где столько неразрешимо смешанных влияний, где тонкая струя классического предания пробивается в основу народного мифа, и все вместе отливаются в христианские формы, так что иногда и не отличишь, где кончается одно и начинается другое. У христианских идей была, кроме того, своя особенная история, они последовательно развивались из своих собственных начал, надолго вперед определяя социальные и эстетические типы; тогда как национальный и классический элементы продолжали прозябать под землею, в монастырях, и только позднее объявилось, что они никогда не умирали совершенно.

На этой-то истории христианских влияний нам хочется остановиться, чтоб указать ее главные результаты. Христианство выработалось в иной среде, в конце другого, более законченного развития, чем среди какого ему привелось потом действовать. Понятно, что в этой новой среде отношения к нему могли быть только неполные, односторонние, потому что умы еще не были приготовлены к цельному принятию его учений. Оттого его понимают здесь символически: его высокие тайны, его руководящие догматы, нравственные типы, даже восточный колорит его евангельского слова. Известно, что почти все богатство пластических образов, которыми красуется старое христианское искусство, вышло главным образом из такого векового недоразумения: слово, эпитет, название принималось конкретно за то, что оно всего ближе обозначало, потому что еще недоступен был, скрытый за эпитетом и метафорой,



отвлеченный, смысл. В этом внешнем отношении к предмету, исключающем его полное понимание — основа христианского символизма, как вообще всякого другого. Так, имя святого Христофора истолковано было этимологически, как богоносца, и на этимологии основалась целая легенда: он в самом деле стал носильщиком и на своих плечах перенес божественного младенца; ему и фигура была дана такая: высокая, с крякостым суком в руках. Старая легенда приписывала ему страшный вид — и эта подробность понята была конкретно: русские иконописцы изображали его с лошадиной либо песьей головой. Ренат (*Renatus*) был дважды рожденный, т. е. из тьмы неверия воскрешенный к жизни веры — о нем пошло предание, как о действительно восставшем из мертвых. На устах святых, обладавших сладостью божественной речи, пчелы стали класть соты; мудрые змии и незлобивые голуби евангелия вместе с библейским змеем и представлением Святого Духа под видом голубя — подали повод к бесчисленному множеству легенд, разнообразивших ту же самую тему; с первых же времен христианства голубь является символом душевной чистоты, в его виде души праведных возносятся на небо, Дух Святой сходит голубем на плечи святых. С другой стороны, змей становится общим символом злого духа. Так все звери и растения библейских аллегорий и евангельской притчи: лев и волк, мистический агнец, виноградник, роза и лилия — поочередно переходили в символ, утрачивая за собою тот смысл, в котором они встретились раз в священном тексте, а символ, в свою очередь, рождает легенду. Что старые мифы могли принимать участие в такой символизации — нет сомнения; здесь нас собственно интересует воспроизводительность христианских представлений, перенесенных на языческую почву.

Все это, впрочем, внешняя сторона символического отношения к христианству, характеризующая средние века, хотя

и по ней можно составить себе понятие о его внутренних последствиях для общества. Гораздо интереснее по своим результатам символически-одностороннее понимание христианских типов, представляемое средневековыми легендами, потому что им определялся кодекс нравственных правил, семейные отношения и общественное положение женщины. Недаром Лия и Рахиль представлены у Данте символами жизни деятельной и самозаклученной, а апостолы Петр, Иоанн и Иаков поделили между собою учения веры, любви и надежды — так понимали их средние века. Все выдающиеся личности ветхого и нового заветов и апостольской церкви являлись символами, представителями одной идеи, известного типа добродетели; они живые примеры, которым оставалось следовать, чтобы достигнуть совершенства. Кто хотел укрепиться в вере, руководился твердостью апостола, на котором покоится церковь Христова; к любимому ученику Иисуса Христа обращались все жаждавшие небесной любви. Это отразилось на литературном характере позднейших легенд, где жития святых следуют до подробностей установившимся первообразами христианской жизни: пустынники Фиваиды давали норму пустынножителям, жития главных святых католического монашества очевидно расположены по евангельскому рассказу о земной жизни Иисуса Христа, буддистская легенда о Варлааме и Иосафе, которой греческая редакция долгое время приписывалась Иоанну Дамаскину<sup>36</sup>, повела за собой вереницу родственных сказаний; грешники каялись с Марией Магдалиной, Иосиф Прекрасный был образом девственной чистоты, и все повести об аскетическом забвении плоти восходили к нему, как к своему прототипу. Мы позволим себе остановиться на последнем сказании, чтоб разъяснить на нем, как символическое понимание Библии вело к созданию типа, проникнутого всеми крайностями восточного аскетизма, и из легенды проходило

в жизнь, в народную песнь и духовные стихи, с победною песнью над грешною плотью.

В рассказе Библии эпизод о жене Пентефрия (Потифара) играет второстепенную роль, соединяя около себя вторую половину рассказа: мстью за отверженную любовь мотивируется заключение в темницу, толкование снов фараона и позднейшие судьбы Иосифа. Во всем этом и следа нет, чтобы его воздержанию придавался какой-либо особый смысл в общем ходе событий. Между тем так его поняли средние века, которых более, чем что другое, должна была поразить аскетическая девственность, незнакомая пластическому чувству язычника: Иосиф Прекрасный стал по преимуществу девственником, весь библейский рассказ сошелся к эпизоду об искушении, и братья Иосифа очутились паломниками, странниками ко святым местам. Надо только было спасти романическую подробность о чаше, которую Иосиф запрятал в мешок Вениамина, чтобы испытать своих братьев: в христианской редакции сказания Вениамин смешан с Иосифом — кстати, уже в Библии оба брата стоят ближе друг к другу, как сыновья одной матери, и более мягкого характера, чем другие братья. Но теперь чашу прячет не Иосиф, а жена Пентефрия подкладывает ее Иосифу, чтобы служить уликой к ее наветам. Интересно, что на востоке и на западе Европы библейский рассказ пришел к одним и тем же сокращениям под влиянием символического характера, которого девственный Иосиф сделался носителем в средние века. Мы говорим именно о русском духовном стихе «Сорок калик со каликою» и о западной легенде о странниках ко гробу святого Иакова Компостельского. Касьян, сын Михайлович, духовного стиха — народная переделка Прекрасного Иосифа; его братья перешли в калик. Они идут в Иерусалим и промеж себя положили заповедь великую:

Кто украдет, или кто солжет,  
 Али кто пустится на женский блуд,  
 И окопать по плеча во сыру землю  
 Еще кто из нас из сорока калик,  
 Котора калика заворуется,  
 Котора калика заплутуется,  
 Котора обзаритее на бабищу —  
 Отвести того, дородна молодца,  
 Отвести далеко во чисто поле:  
 Копать ему ямище глубокое,  
 Зарывать его во сыру землю,  
 Во сыру землю по белым грудям,  
 Чист-речист язык вынять теменем,  
 Очи ясные — косицами,  
 Ретиво сердце промежду плечей.

Молодая княгиня Апраксеевна, жена Пентефрия в библейском рассказе, обзарила на атамана калик, молодого Касьяна, сына Михайловича; не успевши в своем намерении, она велит:

«Прорезать бы ему суму рыта бархата,  
 Запихать бы чарочку серебряну»

(«наливную чашу однозолотную», в стихе об Иосифе Прекрасном «золотую чашу волховую»). Калики уходят, не замечая хитрости; Алеша Попович (либо Добрыня) настигает ложных грабителей, после чего калики исполняют над атаманом свою заповедь:

«Брат его Михайло Михайлович  
 Принимался за заповедь великую».

Между тем странники побывали в Иерусалиме, искупались в Ердан-реке, утирались нетленной ризой и идут назад к городу Киеву:

А идуг назад уже месяца два,  
 На то место не угодили они,  
 Обошли маленько сторонкою  
 Его молода Касьяна Михайловича.  
 Голосок наносить по малехоньку:  
 А и тут калики остоялися,  
 А и место стали опознавать;  
 Подалися малехонько — и увидели  
 Молода Касьяна, сына Михайловича.

По одной редакции стиха прилетала к покинутому калике райская птичка, велела ему умыться росой с шелковой травы и его раны заросли:

Вскакивал из сырой земли,  
 Как ясен сокол из тепла гнезда.

Если перейти теперь к западной легенде о компостельских странниках, мы поражены будем сходством мотива, вышедшим из одинаково-символического отношения к библейской повести. И здесь три паломника, отец, мать и сын, идут на поклонение к гробнице святого Иакова в Галиции. По дороге они останавливаются в гостинице; племянница хозяина пристаёт к молодому страннику: «Поцелуй меня, будь же вежлив». — «Не тому учит заповедь Господня, ни святой Иаков Компостельский». Девушка берет золотую чашу и прячет ее в карман путнику. За обедом хватаются кубка: «Где же золотой кубок, из которого пьет дядя?» Девушка указывает на юношу, которого судья приговаривает к висе-

лице. Несмотря на это, отец и мать исполняют данный обет и доходят до святого гроба. На возвратном пути матери хотелось бы еще раз поглядеть на сына; еще издалека, только что завидела его, она принимается плакать. А он как ни в чем не бывало: святой Иаков поддерживал его за ноги, Богородица держала голову, и ангелы его окружали. Его снимают с виселицы, и его место занимает ложная доносчица. Вольф сообщил эту духовную легенду, как она поется в Каталонии, почти не обращая внимания на относящуюся сюда литературу; Рейнгольд Кюлер занялся изысканием ее источников, и приводит сходные сказания у Луция Мариня, Николая Бертрана, Цесаря Гейстербахского, в нидерландской народной песне и итальянской мистерии. О библейском Иосифе он поминает только в конце, по поводу спрятанной чаши, не подозревая общего родства содержания, которого не заметил и Вольф в своих примечаниях к статье Кюлера. Обоим остался неизвестным русский стих о сорока каликах и наши духовные стихи об Иосифе Прекрасном, из которого он, очевидно, вышел, повинувшись влечению к символической целостности типа, отличающему христианскую фантазию, и обставляясь чертами народного эпоса.

Мы видели, как евангельское слово и образы откровенных сказаний, переходя в сознание новых людей, принимали новые формы, вследствие одностороннего отношения к ним, и вели к богатству христианской символики и тем узким символическим типам, по которым начинала слагаться средневековая жизнь. То же самое было с догматом. К числу самых запутанных вопросов цивилизации принадлежит странное в своей двойственности положение женщины в средних веках, загнанной дома, в лице жены и дочерей, а вне дома поставленной на пьедестал, в лице рыцарской дамы, как предмет риторических вздохов трубадура. Все, что говорено было по этому поводу об идеальном

положении женщины в древнегерманской семье, несколько не ведет к делу, и всегда остается вопрос: откуда пошел этот необъяснимый поворот семейных отношений? Нам кажется, что германскую женщину слишком идеализировали вслед за «Германией» Тацита: если они сильнее и самостоятельнее наших, если они сражаются наряду с мужьями и убивают себя, когда римляне отказывают кимврянкам в священстве, то все это потому, что тогда все были сильнее и самостоятельнее. Общественные отношения определялись силой, одна сила мускулов ценилась, с нею сообразовалась вира<sup>37</sup>, за раба платилось меньше, как за побежденного, стало быть, малосильного, уступившего большей силе; права личности на относительную свободу определялись относительною крепостью мышц; права в собственном смысле еще не было. Мы не понимаем, как подобные бытовые отношения могли не отразиться и на семейных; надо помнить, что Тацит писал сатиру на римское общество и во что бы то ни стало должен был находить похвальным в германском устройстве многое такое, что само в себе не имело ничего хорошего, и чего, может быть, он сам не понимал, потому что не все ему было показано. Нам, по крайней мере, которые не верим в необъяснимые исторические скачки, забитая семейная жизнь средневекового рыцарства кажется только органическим продолжением германской семьи, как существовала она в дохристианскую эпоху. С другой стороны, догмат воплощения поставил образ женщины высоко над обыденными потребностями страсти и домашнего обихода. Средневековой человек понял ее так же символически, односторонне, как многое другое в христианстве, и столь же мало перевел его в жизнь, еще не раскрывшуюся для понимания его таинств. Католический культ мадонны, освященный в XI в., и тесно связанное с ним поэтическое обожание женщины — луч-

шее тому доказательство. Там и здесь посторонняя владетельная дама, окруженная могуществом и блеском двора, от которой ждут милостивого взгляда, предстательства, которую окружают риторической фразой, либо мистическим поклонением. И та и другая вдалеке: в небе или неприступном замке; в жизнь они не сошли, и у семейного очага продолжается та же тяжелая доля женщины, как и прежде, — что, может быть, жить стало еще хуже, потому что, опьяненный восторгом, человек неохотно отрывался от пластического символизма мадонны, и семейная действительность казалось ему еще серее прежнего. В такие минуты он мог серьезно рассуждать о том, возможна ли любовь при брачных узах, и совершенно сознательно решать вопрос в отрицательную сторону. Так рыцарско-католический идеал нисколько не поднял общественного уровня женщины, но, если возможно, еще понизил его своим узким символизмом.

Мы бы хотели указать здесь еще на одно следствие символически-внешнего понимания нашего догмата, следствие которого, нам кажется, никто не заметил, хотя оно и отозвалось в средневековой литературе рядом символических саг и целым циклом романов. Известны легенды о демоническом происхождении и о любви демона к земной женщине, бывшие в большом ходу в средние века. Выше мы видим, что подобная легенда ходила о братьях Эццелине и Альберике; может быть, еще менее известно, что такое же происхождение приписывалось императору Юстиниану<sup>38</sup>. Предания, сохраненные венгерскими летописями об Альме и святом Стефане, миф о демоническом происхождении гуннов, русская повесть о бесноватой жене Соломонии — не что иное, как развитие того же мотива. Как божество сошло на землю и приняло человеческую плоть, чтоб искупить людей, так злая сила пользуется иногда тем же способом,



чтоб сеять на земле плевела греха. Мифы о Мерлине и связанный с ним романический круг всего яснее покажут нам, что именно в этом смысле средние века понимали легенды о демоническом зачатии. Все, что толкуют о кельтских источниках этого предания или о его связи с востокom в целом и в подробностях, нисколько не поколебало нашего убеждения, что мистический смысл, который это предание приняло в средневековом романе, никогда не мог выработаться из народного эпоса и всеми своими частями вышел из символической поэзии христианства. Как она не остановилась на безыскусственной простоте евангельского рассказа и создала апокрифическую литературу евангелия, так, последовательно развиваясь из своих начал, от апокрифов перешла к романам Мерлина и святого Грааля. Христианский символический роман становился обок с последними отпрысками языческого эпоса, особой поло-сою, и между тем и другим проходила частая связь влия-ний, обременившая христианскую идею подробностями народного мифа; причем было совершенною случайнос-тью, что этот миф — кельтский.

В апокрифическом евангелии Никодима рассказывается, что Карин и Лентий (*Charinus et Lenthius*), сыновья Симеона Богоприимца, восстали из мертвых, когда Иисус Христос сошел в преисподнюю и сокрушил врата адовы. Они вернулись на землю с этой благовестью; молчаливые, как мертвые, они пребывают в Аримафии, только прохожие слышат их воздыхающих. Когда книжники и фарисеи приступили к ним с расспросами, они кладут себе на язык зна-мение креста, отчего их молчание разрешилось, и требуют хартии (*singulos tomos chartae*), где бы им написать, что они видели и слышали. Они находились в аду, когда весть о пришествии Спасителя распространилась: святые ликуют, адское сборище сошло на совет, что делать, как быть.

Сатана, князь смерти, сообщает грозную весть Вельзевулу, царю ада. После взаимных уверений и опасений, гонимые грядущим страхом, демоны набрасываются на своего вожда, осыпая его упреками. Тут является Спаситель и выводит святых из лимба.

Ад поражен — здесь, собственно, начинается роман Мерлина, — но не хочет поступиться своими правами на землю. Новый совет демонов собирается, где совративший Еву злой дух предлагает Люциферу свои услуги: «Как я был причиной соблазна Адама и Евы, так теперь я буду причиной, что родится другой человек от девственницы, не знавшей мужа». Этот человек будет Мерлин. Чтобы исполнить свое намерение, демон отправляется в Англию, где у одной женщины, по имени Фтилида, были три дочери. Он совращает ее самую, доводит до отчаяния ее мужа и развращает двух дочерей, несмотря на благочестивые попечения пустынника Блазия. С третьей он соединяется сам во время сна. Позднее сам Мерлин так рассказывает о своем происхождении: «Итак я хочу, чтоб ты знал и верил, — говорит он судье, — что я сын проклятого адского демона, который соблазнил мою мать; этот род демонов зовется Эскембодес, обитает в воздухе, и Господь Бог дозволил мне иметь их ум и память вещей сказанных, совершенных и прошедших». Натура Мерлина в самом деле совершенно демоническая: его вещее знание, его неуловимые метаморфозы, быстрота, с которой он переносится с места на место, его проказы и проделки напоминают затейливую демонологию средних веков, домашних духов-проказников, добродушных и злобно-шутливых. Но вместе с тем он верит в истинного Бога, он сообщает пустыннику Блазию, что если в нем тело принадлежит злему началу, то его душа божья; его мать, навещенная демоном, проводит жизнь в молитве и посте; он сам удостоился крещения. Оттого он обманывает ожидания ада,

пытавшегося сверхъестественным образом возвратить утраченную власть: еще грешная слабость плоти осталась в нем, как он сам сознается, но свое знание он употребляет только на благо людям. Небо еще раз победило ад его же оружием: Мерлин делается проповедником божественного слова, его учительной деятельности отведено широкое место в романе. Интересно проследить, каким образом вся история его жизни складывается по аналогии его евангельского прототипа, как, по замечанию Мори, жития святых подражали земной жизни Иисуса Христа. Мы уже сказали о сверхъестественном происхождении Мерлина; он только что родился, и Вортиргерн начинает искать его крови, как Ирод младенцев Вифлеема; он проповедует, учит, делает чудеса, ученики записывают его вещие слова. Учреждение Круглого Стола при дворе Утер-Пендрагона — прямое напоминание Тайной Вечери; с этою мыслью учредил его Мерлин. «Ты должен знать,— говорит он королю,— что Господь наш Иисус Христос пришел на землю единственно для того, чтобы спасти от грехов мир и человека, и должен верить в то, что он делал на Тайной Вечери, и что он сказал своим апостолам: «Один из вас предаст меня»; и как один из них отдалился от него и его предал, и сам он претерпел за нас страдание и смерть. Тогда пришел другой муж (*un cavallier*), по имени Иосиф Аримафейский (*Joseph Abarimathia*), и попросил в награду за свою службу тело Иисуса Христа; и оно было ему отдано. Этот муж питал великую любовь к Господу и долгое время спустя по его воскресении пошел в пустыню, взяв с собой часть своего племени и народа, где они терпели голод и большую нужду. Однажды народ приступил к тому мужу и стал жаловаться на свою нужду; он обратился с молитвой к Господу нашему Иисусу Христу, чтобы он открыл ему, откуда им такая беда. И приказал ему Господь Бог устроить стол во имя его

Святой Вечери и поставить на стол сосуд и покрыть его белым платом. А сосуд этот даровал ему Иисус Христос, им он разделял грешных людей от праведных; кто будет сидеть за тем столом, тому сбудутся все желания его сердца; и есть у того стола одно пустое место, то самое, на котором сидел Иуда предатель... За этим вторым столом сосуд зовется *Gradale*, что означает вечерю Иисуса Христа. В воспоминании этих двух столов Мерлин советует Утер-Пендрагону устроить третий, за которым также оставлено незанятое место, и если нет святого Грааля, то только потому, что еще не родился девственный витязь, который прикоснулся бы к нему чистыми руками. Но сосуд невидимо существует, потому что еще продолжает действовать и приносить плоды жертвы, принесенной на Голгофе: она-то изображается в чаше, дарованной Иосифу Аримафейскому, и ею спасаются люди. Так символические образы Мерлина и святого Грааля сводятся в своем основании к наивному рассказу Никодимова евангелия, в котором неудовлетворенный евангельской повестью ум искал осязательно раскрыть себе тайну искупления.

Если мы верно поняли связь представлений, то имеем право повторить здесь то, что уже высказали не раз, предвзятое свидетельство фактов: а именно, что символическое отношение средневековой мысли к догматам и учению христианства оставило долгие следы в литературных типах и в жизни, которой они были выражением. Вся жизнь, все космогонические представления средневекового человечества распределялись по символам: человек принадлежал либо небу, либо аду, либо чистилищу, но почти никогда не принадлежал земле, по которой ступал. Борьба добра со злом, плоти и духа, начавшаяся у подножия райского дерева, происходит и в жизни: тогда плоть победила, она и теперь побеждает, потому что еще грехи совершаются. Змей, соблазнивший Еву,

обратился в постоянный источник греха: от него выходят соблазны и нечистые похоти, сами несущие наказание себе; он прикован в глубине ада, в котором символически выражено злое начало, царство плоти, как в небе царство духа. Небо и ад, добро и зло сходятся на земле, продолжая вековую борьбу в человеке: злой дух и добрый ангел сопутствуют ему, по средневековым понятиям, каждый увлекая его в свою сторону; небо посылает ему откровения, ад свои соблазны; демоны вселяются в людей, владеют земными женщинами; у Данте рассказывается об одном грешнике, душа которого уже давно томилась в аду, между тем как тело продолжало ходить по земле, оживленное демонической силой. Даже у постели умирающего продолжается борьба: ангел представляет рукописание добрых дел, злой дух считает накопившиеся грехи, и душа шла в ад либо в рай, смотря по тому, в какую сторону подались весы правосудия. Католические века понимали только святых — или отверженных, избранных небом — или закабаливших себя аду, и не понимали человека.

Где же в самом деле было развиваться личности; когда небо и ад поделили таким образом между собою землю? Все, что человек ни делал, что ни совершалось в его сознании, не ему принадлежало и почти никогда не ставилось в заслугу или осуждение: его просвещала небесная благодать, его окружали адские козни. Если он пытался скрыться от этой мучительной двойственности, загораживаясь от мира и уходя в самого себя — и там он встречал то же самое: мистическое предвкушение рая, демонов, совращавших пустынников Фиваиды. Вся жизнь становилась одним огромным чистилищем, как самое учение о нем выходило из догматической последовательности средневекового ума. Не всякого посещает благодать, и не всякому дано настолько силы, чтобы избежать мирских козней, со всех сторон преграждающих ему путь к спасению. Иногда подвиг целой жизни слишком

мал, чтоб искупить иной грех, а то бывает, что грешник покается на смертном ложе, и у него отнято время делами доказывать свое раскаяние. Тогда перед ним раскрывалось чистилище, продолжавшее собою жизнь покаяния: здесь он мог завершить начатую борьбу, поддерживаемый надеждою, светившею ему с вершины земного рая; здесь ему легче нести греховное бремя, когда, согбенному под его тяжестью, ему видятся начертанные на пути наставительные примеры добродетели, когда в воздухе слышится бодрящий голос, и ангел спешит с неба, чтоб отразить нападение древнего змия. И он весь обращается в надежду и раскаяние, с восторгом терпит положенные муки, отрешающие его от личности с ее плотской определенностью, но также и с ее плотской греховностью. Собственно говоря, чистилище — это католический идеал жизни, идеал загробный, потому-то недостижимый по сю сторону смерти, но все же приводивший в жизнь разными своими сторонами и определявший ее стремления. В самом деле: есть ли что-нибудь драматичнее средневековой истории, где такое столкновение страстей, такое богатство переворотов? Между тем поглядите в современные хроники, в монастырские записки — личности как будто не бывало, все, что делается на земле, совершается не ее силами, а вмешательством других, высших сил. Борется ли церковь со священною римскою империею — это не Григорий VII, и не Григорий IX, и не немецкие императоры, а Христос, поражающий Антихриста; монашеские ордена — это Христово стадо, еретики — семя древнего змия. Сколько драмы было в одном Данте, в Боккаччо, между тем ни тот, ни другой драмы не написали; «Божественная Комедия» — космогоническая мистерия в 100 песнях, как все мистерии, с их тройственным разделением неба, земли и ада, были божественные комедии в малом виде. Если Альбертино Муссато пишет трагедии, то у него выходят плохие подражания

Сенеке, привитые к безличному однообразию мистерий. Католическое созерцание не было способно к драме; надо было реформацию, надо было возрождение языческого мира, чтобы личность снова пришла к сознанию своей драматической самостоятельности, и чтобы явился Шекспир.

Теперь мы понимаем, почему чистилище Данте вышло такое бесцветное, будто написанное полутонами. Обычно думают, что, потратив краски на описание ада и рая, поэтическая фантазия сложила крылья на полпути, отдыхая от понесенного труда. Нам, напротив, представляется в чистилище высший подвиг, может быть, бессознательного поэтического ясновидения: только такое чистилище достойно завершало католическую трилогию Данте. Если в аду собрались все земные страсти, увлекающие людей: любовь, ненависть, демонические порывы злобы, все, что так мощно движет человеком на земле,— то это требовало резких красок и форсированного колорита. Оттого в аду и помещены все пластические эпизоды «Божественной Комедии», ибо, по понятиям католичества, человек грешит по преимуществу своей пластикой. На долю неба отнесены неземные восторги, гармония сфер, райские песни и невиданная игра бесконечного света; если ад мы назвали пластическим, то рай расплывается в одну сплошную мелодию. Так, между адом и раем поделены грешные страсти и небесные восторги; посередине, на узкой полосе земли, кажущейся столь ничтожною с высоты неба, человеку не оставалось ничего, кроме слез и надежды. Это — чистилище жизни.

Данте — поэт католичества; мы не знаем другого более полного выражения католической трилогии, обнимавшей всю жизнь, земную и небесную. К ней сходились все разнообразные символические представления средневекового христианства, укладываясь в ее широкую тройственность; к ней стремились общественные идеалы, о ней говорили мистерии,

устройство народного театра, где посредине шло действие на земле, сверху царил Троица, и демоны выходили из преисподней, расположенной ниже; современные живописные представления на стенах церквей и монастырей и аллегорические игры на *ronte alia Carraja* и молча, и громко проповедовали о ней народу. В тиши монастырского затворничества она посещала Альберика в нежных, мистических образах; богословы ее доказывали, астрология преследовала ее по следам птолемеевой системы неба, и наивные путешественники привозили о ней загадочные вести с Востока. После всех отрывочных попыток разъяснить себе мглу неизвестного явился Данте. Он недаром учился у Брунетто Латини, недаром ходил в школу к схоластикам и публично защищал тезис о воде и земле. В нем счастливо соединилась большая часть энциклопедических сведений, которыми так богаты в высшей степени энциклопедические средние века. Он тоже был собирателем, как Гомер, как все великие эпические поэты древности, великие потому, что содержали в себе все свое время и многое из прошлого; и как про Гомера говорили, что он создал грекам их богов, так Данте просветил единством поэтической мысли символическую космогонию средних веков, от ада и земли до вершин христианского Олимпа, где его манила к себе мистическая роза, а в мистической розе, в сонме блаженных душ, сияла неземною любовью его Беатриче.

#### IV

Беатриче «Божественной Комедии» — что это? Земная ли женщина, не забытая ли страсть, или аллегория, символическое изображение науки богословия? Таким вопросом задавались многие и томили себя ненужными толкованиями. Кому ясен символический смысл «Божественной Комедии»,



того не удовлетворит ни одно из них. Земной женщине, само собою, недоступны были небесные сени, перед которыми оставилась даже великая тень Вергилия. Кроме того, задуманная аллегория не гармонирует с цельностью символического впечатления, производимого поэмой Данте; где все богословские и человеческие добродетели распределены между историческими носителями, давно освященными католической символикой, или выражены в общих, полных смысла символах, там человеческая фигура Беатриче, представительницы теологии, должна была являться резким диссонансом. И странно видеть, как богословские загадки решает не всегда она, как апостолы Петр, Иоанн и Иаков наставляют поэта, и последнее посвящение его в таинства Троицы она опять же предоставляет святому Бернарду.

Нас более привлекаешь другая гипотеза, недавно высказанная Пересом. Как мы старались привязать идею «Божественной Комедии» к космогоническим идеям католичества, так он приводит ее в непосредственную связь с психологическими понятиями средневековых схоластиков. Мы не будем останавливаться на подробностях их учения; скажем только, что в душе человеческой они признавали две способности: рассудок (*razione*) и разум (*intelligenza possibile*), обе потенциальные, существующие только в возможности, необходимо предполагающие участие деятельного начала, чтоб эта возможность перешла в действие. Фантазия является таким деятельным началом для рассудка; без участия «деятельного разума» (*intelligenza attiva*), безличного, мирового, единственного для всех, наш потенциальный разум никогда не возвысится до высоты созерцания (*Intelletto speculativo*); только при постоянном единении с ним, с этим мировым разумом, мы достигаем того божественного, откровенного разума, который один делает человека совершенным, подобным Богу. К нему-то стремится

Данте: его Беатриче не что иное, как такое блаженство непосредственного созерцания, приближающего нас к божеству, от которого его отдала одно время ложная философская наука — эта другая дама его мыслей. Что свое стремление к божественному разуму Данте выразил в повести любви — в этом не было ничего необыкновенного для средних веков, где Песнь песней перетолковывалась точно таким же мистическим образом: душа, стремившаяся к божеству, представлялась любовницей, ждущей прихода любовника, и все подробности плотской любви отражали в себе историю мистических порывов духа. И здесь Данте оставался в пределах средневековой символики.

С чем мы не можем согласиться — это то, что будто бы все произведения Данте, не исключая и его юношеские, его «Новая жизнь», *Convivio*\* и «Божественная Комедия», — все без исключения были только различными развитиями одного и того же аллегорического образа. Так толкует Перес: по его мнению, любовь Данте к дочери Портинари — эротический роман, изображенный Боккаччо; будто сам Данте никогда не говорил о земной любви. А между тем Боккаччо комментировал Данте всего каких-нибудь 50 лет спустя по его смерти и не мог выдумывать факты, на которые могли быть улики и свидетели. С такой методой, пожалуй, мы все любовные истории XIII в. переведем в одно общее искание божественного разума, лицемерно прикидывающееся земной страстью. Бедные Лауры и Беатриче и все любимые женщины XIII в.!

А мы все еще не отказались от Беатриче-женщины; нашему эстетическому чувству противна мысль, обращающая всю эту цветущую историю любви в какое-то аллегорическое искание истины, хотя бы эта истина и была высшая,

---

\* «Пир» (ит.).

доступная человеку правда. И мы сами себе объяснили историю Беатриче, не выходя из пределов человечности. Хорошенькая девятилетняя девочка, тихая и застенчивая, как сам Данте, произвела на него сильное впечатление на майском празднике. Он любил ее тою чистою любовью, к которой способно бывает только молодое сердце, еще не тронутое житейскими дрязгами. Он бледнел при ее встрече, каждый ее взгляд, каждый шаг, приветливое слово, не отданный поклон получали для него значение, и он принялся писать стихи, что в двадцатилетнем юноше не удивит никого. Особенно же тогда была пора трубадуров, стихи писались взапуски, и все объяснялись стихами. Может быть, и Данте не ушел бы от их риторической пустоты, если б в красоте Беатриче не было той очищающей силы, которая отводит мысль от плотского помысла и заставляет человека быть лучше. Данте говорит о таком нравственном влиянии Беатриче в своей «Новой жизни»; он и сам на себе должен был испытать это влияние:

«Была пора, он находил подмогу,—

говорит ему Беатриче на вершине чистилища,—

В моем лице; я взором молодым  
Вела его на верную дорогу».

(«Чистилище», XXX, 121-123).

Когда она покинула его для лучшей жизни, и он не встречал более глубоких глаз, которых красота была ему безмолвным упреком, он будто потерялся в темном лесу, отдавшись другим привязанностям:

«Меня покинув, он ушел к другим».

(«Чистилище», XXX, v. 126)

Между тем время шло и приносило с собой утешение. Данте старел, занимался богословскими спорами, и одно время даже объявил исключительной дамой своего сердца «прекрасную и достойную дочь императора мира, которой Пифагор дал название философии». Но это была его вторая любовь, и он тщательно отделял ее от своей первой, с которой началась его «молодая жизнь».

Прошли еще годы: Данте еще постарел; по следам поэтических богословов XIII в. он стал задумываться над тайнами жизни за гробом, над ее откровениями, которыми руководилась наивная набожность средних веков. Он спустился вместе с Вергилием к мучениям ада, в мытарствах чистилища увидел идеал того безличного существования, который ставился в поучение средневековым людям; потом, становясь все легче, светлее и радостнее, будто освобождаясь от земного бремени, он доходил до тех кругов неба, где очищается все земное. Тогда ему вспомнилось другое счастливое время, когда и он становился выше и поднимался нравственно под влиянием своей молодой любви. И на высоте неба, очищающего от греховных помыслов, он не мог позабыть Беатриче, этого символа любви очищающей. Так наивный иконописец средних веков писал иногда славу Богородицы и святых, и в соседстве, где-нибудь на краю картины, фигуру набожного деятеля на коленях, с руками, сложившимися к молитве, с глазами, обращенными к совершающемуся перед ним чуду. В соседстве неба как будто преображался сам человек.

## ЛИХВА В ЛЕСТВИЦЕ ГРЕХОВ У ДАНТЕ

Посвящается графу А.А. Бобринскому

Еще толкование к одному эпизоду «Божественной Комедии», столько раз объясненной и между тем продолжающей вызывать все новые попытки толкования. Вся опасность в том, как бы комментарий не перерос толкуемого и в исторической перспективе предания не затерялся величавый облик поэта, его личный идеальный вклад в образы прошлого. К подобного рода попыткам схватить неуловимое будут возвращаться, пока остается тайной акт личного творчества, усваивающего прошлое на новый лад, представляющего его в своеобразном освещении, вызывая, в свою очередь, вопрос: на сколько это новое и своеобразное есть дело личного почина, и не принадлежит ли оно традиции, другими словами, не сводится ли и поэтический акт к художественному усвоению готового, пережитого?

Мытарства Феодоры в житии Василия Нового, рассказанном мнихом<sup>1</sup> Григорием, предлагают не одну параллель к подробностям дантовской поэмы. Так, 14-е мытарство обращает нас к «Аду»: демоны обжорства изображаются и лают на Феодору, как Цербер в третьем круге Ада:

Собачьим лаем лает на народ,  
Который вязнет в этой топи смрадной.

Его глаза багровы, вздут живот,  
 Жир в черной бороде, когтисты руки;  
 Он мучит души, кожу с мясом рвет.

А те под ливнем воют, словно суки  
 («Ад», VI, 14-19)

17-е мытарство прелюбодеяния отделено от блуда, и по поводу последнего проводится взгляд на невенчаемость язычнику греха, который послужил бы в осуждение христианину. Оказывается, что когда Феодора еще не знала Василия, у нее был «подруг», муж, которого дала ей ее госпожа; с ним она жила, но так как ей случилось «пасться» с другими юношами, демоны обвиняют ее в прелюбодеянии, но ангелы защищают: она была рабой, не благословлена иереем, не венчалась в церкви; это не прелюбодеяние, а блуд. Брак Феодоры, как рабы, был не церковный, потому ее грех и попадает, несмотря на логику дьяволов, в более легкую и, прибавим, широкую категорию.

Описание мытарств Феодоры напоминает распорядок загробного мира у Данте, располагающего грехи в аду по нисходящей линии, от более легких к более тяжким, а в чистилище — в обратном движении, от более тяжких к более простительным. Последних больше; оттого адские жилища и идут, суживаясь конусом, к центру земли; чем дальше, тем больше греховности, но уменьшается и количество ее представителей. Самый населенный круг ада есть вместе с тем его первый: в нем карается плотская страсть, то есть блуд; в чистилище, наоборот, ему отведена последняя терраса у верха горы, после чего мы вступаем в видение земного рая. Так в сущности и в рассказе мниха Григория: его 20-е мытарство отделено от «небесных врат» лишь мытарством «немилосердия». Разногласие объясняется особым

значением, какое дается милосердию и милостыне в продолжение всего жития: это его нерв, его центр; набожный панегирист не раз обращается к восхвалению спасительной силы милостыни. Пройдя второе мытарство, Феодора спрашивает ангелов: знают ли люди, что ожидает их по смерти? «Знают, — ответили они, — но пресыщения и мирские удовольствия не позволяют им помнить о том. Божественное Писание говорит, что особенно хорошо будет подающим милостыню, которая больше других добродетелей может оказать здесь помощи. Пусть же день и ночь занимаются люди добрыми делами, они избавятся от тяжких бед и вечных мучений». Сходно в поучении при 11-м мытарстве. Все это prepares нас в последней части жития к поэтическому олицетворению милостыни, как она представилась Григорию в видении страшного суда, все спасающею и все искупающею, стоящего выше поста и самобичевания: точка зрения, знакомая патерикам, развивавшаяся в поучениях и назидательных рассказах, вроде легенды об Александрийском архиепископе Иоанне Милостивом, перенесенной у нас на Ивана Калиту<sup>2</sup>, внушавшая постоянную проповедь милостыни и народному стиху о Лазаре и другому, так указывающему на «спасенный путь»:

Души спасти — постом и молитвою,  
В рай войти — святой милостыней.

Если указанная особенность воззрений жития нарушила внешним образом соответствие его греховной лестницы с таковою же у Данте (место блуда — *lussuria*), то в другом случае она помогает нам ближе осветить особенности Дантова творчества. Я имею в виду 8-е мытарство. Обратимся к «Божественной Комедии».

Содержательное, по отношению к степеням караемой греховности, распределение дантовского ада известно из объяснения Вергилия в XI-ой песне: до седьмого круга караются проступки, которые можно объединить понятием не-воздержности; они легче других, ибо

...несдержанность — меньший грех пред богом

И он не так карает за него,

(«Ад», XI, 83-84)

а в Аду, чем тяжелее категория греховности, тем ближе они к центру. Для распределения их в 7-м и следующих кругах Данте воспользовался указанием Цицерона<sup>3</sup> (*De offic.* I, 13:), которые так толкует Вергилий («Ад», XI, 22, след.): «Всякое зло, преследуемое небом, всегда имеет свою конечную целью обиду; нанося вред другим лицам, оно проявляется либо в виде простого насилия (*forza = vis*), либо в виде обмана (*frode*). Но так как обман — это зло, зарождающееся только в людях, а не в животных, то оно более гневит Бога, и за этот грех обманщики (*frodolenti*) подвергаются тягчайшему наказанию»\*.

Оттого насильникам (*violenti*) отведен 7-й, обманщикам 8-й круг; тягчайший вид обмана, предательство, карается в самом центре ада, где томится и Люцифер.

---

\* В переводе М. Лозинского:

В неправде, вредоносной для других,

Цель всякой злобы, небу неугодной;

Обман и сила — вот орудья злых.

Обман, порок, лишь человеку сродный,

Гнусней Творцу; он заполняет дно

И пыткой казнится безысходной.



Таково объяснение Вергилия. Напомним, по какому поводу оно дается: поэты готовятся вступить в 7-й круг; спуск будет медленный, и Вергилий коротает время, толкуя своему спутнику дальнейшее распределение грехов по категориям насилия и обмана. Данте спрашивает его: какому определению отвечают грехи, караемые в областях, ими пройденных, и Вергилий отвечает ему, разъясняя, что такое — *incontinenza*. Данте перечисляет по этому поводу гневных, грешивших плотскою страстью, скупых и расточительных: грехи, наказуемые во 2-м по 5-й круг, хотя их последовательность в перечне не та, какая была на деле (плотская страсть, чревоутодие, скупость и расточительность, гнев). Это разногласие легче всего объяснить требованием стиха; важнее умолчание еретиков, томящихся в гробах 6-го круга: они, стало быть, также подходят под понятие *incontinenza*; их грех в невоздержности мысли, не в злой воле или обмане: точка зрения, характерная для Данте-догматика.

Других вопросов Данте мы не ожидаем: пройденное объяснено, следующее разъяснится; наконец, общий план будущего пути и встреч уже дан Вергилием. Он говорит («Ад», XI, 31, след.) о 7-м круге, что в первом его ярусе они найдут насильников против ближнего, во втором — насильников против самих себя (самоубийцы), в третьем — насильников против Бога (кощуны) и природы (содомиты) — и ростовщиков. Именно последние и вызывают неожиданный вопрос Данте («Ад», XI, 94, след.): он просит объяснения, недоумевая, каким образом ростовщики явились в этой связи. Вергилий отвечает хитросплетением: как природа — истечение божественного разума и художества, так искусство — ученик природы; если оно идет против нее, оно является насилием. Таково искусство ростовщиков.

Я назвал вопрос Данте неожиданным; ставя его особо, задолго до своей встречи с насильниками искусства, он, мо-

жет быть, оставил нам свидетельство собственных колебаний и недоумений, поднимавшихся в нем, когда он строил план своей греховной лестницы. То же недоумение я усматриваю и далее, в строении XVI-ой и XVII-ой песен: поэты посетили ярус насильников против природы; готовясь идти далее, Вергилий вызывает из пропасти чудовищного Гериона, символ обмана и лицемерия, с тем, чтобы он перенес их в 8-й круг, где именно карается обман. Следует явление и описание Гериона; он вынырнул из глубины пропасти и остановился в уровень с ее краем; путники делают обход по краю, избегая песчаной равнины и огненного дождя. Уже подойдя к Гериону, Данте видит в стороне, на конце седьмого круга, каких-то людей. «Если ты хочешь все осмотреть в этом круге, — говорит Вергилий, — подойди к ним и побеседуй, но недолго, пока я уговорю чудовище (Гериона) ссудить нам свои крепкие плечи»\*. Данте идет и беседует с ростовщиками.

Они выделены из числа других насильников 7-го круга явлением Гериона, олицетворяющего обман, поставлены как-то особо, в стороне, на самом краю пропасти, внизу которой караются обманщики. Это распределение, быть может, не случайно.

Лихва<sup>4</sup> издавна осуждалась церковью; соборы Эльвирский, Никейский и Лаодикийский запрещали духовенству

---

\* В переводе М. Лозинского:

*И мне мой вождь: «Чтоб этот круг всецело  
Исследовать во всех его частях,  
Ступай взгляни, в чем разность их удела.*

*Но будь короче там в своих речах;  
А я поговорю с поганым дивом,  
Чтоб нам спуститься на его плечах».*

заниматься ростовщичеством, а Лаодикийский распространил этот запрет и на лаиков. Вопрос в том, как понималось греховное содержание лихвы. Григорий Нисский<sup>5</sup> (в каноническом послании к Литонию, епископу Мелитинскому) помещает ее в категорию любостяжания вместе с татьбой и разбоем, гробокопательством и святотатством. «Предисловие к великому покаянию» соединяет, как две матицы<sup>6</sup> всякому злу, несправедливое стяжание с пьянством: пьяница проспится, а от несправедливого богатства нельзя проспаться; резы и наклады хуже воровства; не должно допускать таких людей до покаяния, пока не возвратят несправедливого стяжания. С другой стороны, декреталии сводят под одним титулом лихву не только с поджогом, разбоем и татьбой, но и с *crimen falsi*, тогда как *Poenitentiale Valicellianum*\* представляет обратный порядок, говоря сначала о *crimen falsi* и затем переходя к *usura*. Сходно в хождении Феодоры: 8-е мытарство соединяет в себе грехи лихвы и обмана (слав.: лихва и лесть, или коварство). Отнеся своих ростовщиков к границе области, где карается обман, Данте мог иметь в виду такой именно взгляд и, соединив его со своим (насилие), изменил приему, которому обыкновенно следует в распределении грехов, караемых в аду, от более легких к более тяжелым. Здесь наоборот: в начале греховность представляется восходящею от насилия против ближнего и себя к насилию против Бога, затем линия ломается и идет вниз: от насилия против Бога к насилию против природы и искусства. Оно явилось последним, потому, быть может, что приводило к пропасти обмана.

Если мое толкование верно, то место, отведенное в Аду ростовщикам, объясняется логическою попыткою Данте согласовать воззрение на лихву, как на насилие (сл. его сопоставление с разбоем), с его осуждением с точки зрения

---

\* О рассказании Валицеллиевом (лат.).

обмана. Это он и выразил образно; но значение этой образности уже в его время могло ускользать от внимания читателей, не заглядывавших в декреталии: они замечали противоречия, надорванность плана.

Скромное византийское житие указало нам, из вторых рук, не только на качество материала, из которого Данте воздвиг свою поэму, но и на некоторые внешние приемы его работы. Может быть, уместно будет воспользоваться в одном случае поэмой для объяснения жития. В центре ада, из ледяного озера, которое он морозит веянием своих крыльев, поднимается мрачно-грандиозный образ Люцифера. В видении страшного суда, наполняющем вторую половину жития Василия Нового, одни грешники за другими являются перед лицо Судии, удаляясь затем в область назначенных им мучений. Последними пришли отметники и гонители, ангелы ввергли их в тартар; из их воплей и стонов выделялся один голос: он то стонал, то ревел, то обращался к Спасителю, то напрасно зывал к смерти. «Это Диоклетиан», — поясняет Григорию ангел. На стенописи монастыря в Саламине, изображающей страшный суд, он также находится в числе грешников, но у Григория он отмечен особо и ярко, его вопль — последний человеческий стон, раздающийся на земле, после чего ангелы затворили «страшные муки в преисподних земли». Несомненно, это — исторический Диоклетиан, мучитель и гонитель христианства, но, может быть, уже прошедший, вне сознания спасателя, ту стадию народного понимания, которая отождествила его, в Дукаяне сербского поверья, с Антихристом, дьяволом — Люцифером дантовского ада.

## НЕРЕШЕННЫЕ, НЕРЕШИТЕЛЬНЫЕ И БЕЗРАЗЛИЧНЫЕ ДАНТОВСКОГО АДА

### I

Дантовский *Alichino*<sup>1</sup> дал мне повод к экскурсу о Диком Охотнике\*; имя и образ, вызвавшие мой комментарий, едва ли получили оттого большее, против прежнего, освещение по отношению к «Божественной Комедии», но они стали, быть может, прочнее и определеннее в той веренице представлений и воззрений, которые Данте воспринял по наследству и усвоил по праву поэта. По отношению к *Alichino* не было почти и усвоения: осталось имя и старое понимание типа. Иное дело — дантовские нерешенные и безразличные: здесь нам легче разграничить долю поэта от легенды, мотивы древних представлений от их нового понимания, определенного и новым спросом действительности и качествами личного убеждения. Вопрос интересный не только в историко-литературном, но и в культурно-психологическом отношении: вопрос о нравственной цельности или обоюдности в их историческом развитии и оценке в различных областях проявления; о нравственном безразличии — в убеждениях или в практике жизни, нередко удовлетворяющейся разовым заявлением сторонничества и не спрашивающей далее, подсказано ли оно голосом совести или страхом чужого мне-

---

\* Записки романо-германского отделения филолог. общества при Имп. С.-Петербургском университете, вып. I. Легенды о Диком Охотнике. Опыт генетического объяснения.

ния. Вопросы, интересовавшие Данте, продолжают волновать и нас. Древние легенды решали их прямее и образнее. К ним мы и обратимся.

По христианскому представлению, упрочившемуся в средние века на Западе, существовало три постоянных места пребывания для отживших: кроме рая и ада — еще и «лоно Авраамово»<sup>2</sup>, *sinus Abrahæ*, иначе *limbus patrum*\*, в котором обретались ветхозаветные святые, лишенные лицемерия Божия вследствие первородного греха и жившие надеждою спасения, пока Христос не ввел их в свою славу. В связи с этим «лимбом отцов» стоит и особое место пребывания для некрещеных младенцев, на которое святой Фома Аквинский перенес то же название: *limbus infantum*\*\* или *puerorum*\*\*\*. В представлении святого Фомы ад находится в центре земли, над ним чистилище, далее *limbus infantum* и, наконец, *sinus Abrahæ*, которое представляется, таким образом, стоящим ближе всего к райским селениям. Древние живописные изображения помещают его в раю, в символическом образе: Авраам с праведною душою или душами на лоне, вокруг него несколько других душ в виде детей. В житии Василия Нового (ум. 944 или 952 г.), писанном его учеником, мнихом Григорием, Феодора видит в раю, в числе других святых обителей, и лоно Авраамово, и то, что мы могли бы назвать — *limbus infantum*. «И приведоша мя въ нѣдра Авраама патріарха, вся показующе; бѣ же исполнь славы и радости духовныя и благовонныхъ цвѣтець и мера и шипокъ и аромать; бяху же тамъ и палаты различны, токмо духомъ божіимъ устроены. И тамо видѣх множество

---

\* Чистилище отцово (лат.).

\*\* Чистилище младенческое (лат.).

\*\*\* Юношеское (лат.).

бесчисленно младенцев ликующих и веселящихся радостно окрестъ его. И вопросихъ водящихъ мя ангель: Что есть сиецевый соборъ святоносныхъ силъ младенецъ ликующихъ окрестъ святолъпнаго сего старца? И рѣша ми. Се есть патріархъ Авраамъ, и си еже слышала еси пѣдра Авраамля, и сій соборъ — христіанстіи младенцы соутъ, разрѣшившеся отъ плоти нескверній».

В этом лоне Авраамове покоится и нищий в притче о Лазаре (Лук., XVI, 22 и др.); всюду разумеется то состояние блаженства, которого сподобились ветхозаветные праведники, когда Христос извлек их из ада и, приведя в рай, передал архангелу Михаилу (Никодимово евангелие). В раю знает их и отреченный «Апокалипсис апостола Павла», и другие тому подобные памятники; в повести об Иосифе Аримафейском Христос говорит праведному разбойнику: «Ты один вселишься в рай, и никто из первосозданных не внидет в него телом, ты един до второго и страшного моего пришествия»; в видении Альберика Авель, Авраам, Лазарь и праведный разбойник одни лишь и обитают в раю, другие святые поселены вокруг и удостоятся принятия в него лишь по втором пришествии Христа.

Таким образом древний «либъ отцов» у пределов ада опустел, и средневековая фантазия принялась населять его новыми жильцами: душами детей, умерших до крещения, и тенями добродетельных язычников. Население совершилось не вдруг. Видение страшного суда мнихом Григорием, составляющее часть жития Василия Нового, указывало детям, умершим до Крещения, такую конечную участь: так как в них не было никакого зла, но не видно было и Божьей благодати, то, воззрев на них, Господь разгневался не на них, а на их родителей, не просветивших их святым крещением, и повелел им дать место покоемное на полудне, «и мало некия вечныя жизни наслаждение, обаче да не видят лица Господ-

ня». У Альберика детские души очищаются в первой долине ада, полной огня и жгучих паров; Данте помещает таких младенцев в первом круге своего Ада, то есть в лимбе («Ад», IV, 30, 35; «Рай», XXXII, 83), как в «Энеиде» (VI, 426 след.)\*, тотчас за адскою рекой, при вступлении в область, охраняемую Цербером:

Где лишь надежда в душах умерла  
(«Ад», IX, 18)

За ними следуют: неповинно осужденные на смерть, самоубийцы и погибшие от несчастной любви; далее герои. У Данте порядок несколько иной: в лимбе дети и герои древности — добродетельные язычники; во втором круге Ада — Паоло и Франческо, поэтические показатели целого ряда других, увлеченных ко греху любовью.

Добродетельные язычники в дантовском лимбе также являются результатом постепенного приурочения. В «Хождении апостола Павла по мукам» они еще в аду: апостолу представляются в числе других грешников, между содомитами и женами, наказанными за вытравление плода, другие мужи и жены, облеченные в светлые ризы, но с незрячими очами; они погружены в пропасти огненной. Ангел объясняет: это — язычники, творившие милость, но не познавшие Бога; потому они и принимают беспрестанную муку. Более гуманное отношение к ним мы встречаем у Дионисия Ареопагита: святому Карпу представляются в видении два язычника, проклятые им, ибо они учиняли соблазн в его пастве.

---

\* Тут же у первых дверей он плач протяжный услышал:  
Горько плакали здесь младенцев души, которых  
От материнской груди на рассвете сладостной жизни  
Рок печальный унес во мрак могилы до срока.



Они стоят на краю пропасти, полной гадов; он хочет столкнуть их туда и уже простер руку, но остановлен Христом, являющимся с небес и говорящим ему: «Порази меня, ибо я готов еще раз умереть за человечество». Стало быть, и для доблестных язычников возможно было если не спасение, то известное смягчение участи: пребывание не в тартаре, а в лимбе. Мехтгильда Магдебургская<sup>3</sup> отводит им верхние части ада, где мучения меньше; за ними следуют евреи, далее — неверные христиане. Данте также помещает в первом адском круге, то есть в лимбе, добродетельных язычников: рядом с поэтами и философами древности — Аверроэса и Саладина<sup>4</sup>, женщин, мужчин и детей. Что их соединяет в этой юдоли скорби — это не грех: они не согрешили, но, родившись до явления Спасителя, не могли сподобиться ни крещения, ни веры в истинного Бога. В этом их единственная, не личная вина; в сущности, они стоят вне определения греха или добродетели — в христианском понимании этих слов, и в этом смысле безразличны. Толкуя дантовский стих («Ад», IV, 45)

Вкушают в Лимбе горечь этой доли,

древние комментаторы объясняли, что эти люди не осуждены и не спасены. Данте не дает им материального наказания, но зато другое, пожалуй, более страшное: они живут страстным желанием, но без надежды лицезреть Господа («Ад», IV, 42-43):

И здесь, по приговору высшей воли,  
Мы жаждем и надежды лишены.

Данте удостоил рая души праведных язычников, Трояна и Рифея<sup>5</sup>, окружил таким благоговением образы доб-

лестных мужей древности, пребывающих в лимбе, что казалась несовместной с таким отношением поэта примененная к ним кара: безнадежного желания. И вот явилась попытка: внести в приведенные выше стихи смысл, долженствовавший помирить их с гуманными воззрениями Данте или, скорее, его почитателей. Сколари усмотрел в состоянии безнадежного желания такое настроение духа, которое не равносильно отчаянию; все дело в психологическом его толковании: надо представить себе в тех душах такую силу желания, которая удаляла бы от них приводящую в отчаяние мысль о бесконечном лишении, и, вместе, столь робкую надежду, чтобы уверенность в будущем блаженстве не доводила желания до страстного его предвкушения. Иначе и реальнее понял состояние *sospeso*, то есть стоящего, поставленного посредине, в колебании, другой комментатор «Божественной Комедии», Ломбарди: это не восторженность духа между желанием и надеждой, не состояние «нерешенного» между блаженством и наказанием; оно понимается как временное — ввиду окончательного приговора на последнем суде, когда нерешенное решится и души праведных язычников населят обновленную землю. Бланк также склонен понять выражение *sospeso* в том смысле, что Данте хотел им указать на лучшую участь, ожидающую в будущем временных обитателей лимба; иначе как объяснить себе обещание Беатриче Вергилию («Ад», II, 73 — 74): «Когда я буду предстоять перед Господом, я часто буду хвалить тебя»?

Тебя не раз, хваля и величая,  
Пред Господом мой голос назовет.

Вергилию так же естественно было очутиться в средневековом раю, как Трояну известной легенды о Григории

принимают за грехи, ад также отрицает ее, ибо она достаточно искупила содеянное ею — своими страданиями. Она и мечется между небом и землей: так объясняется явление вихря. Это лишь частная народная разработка древнего мотива, не усвоенного церковным догматом, но оставившего следы в апокрифической легенде и искусстве. В сирийском и греческом текстах «Апокалипсиса апостола Павла» он видит перед вратами Господнего града несколько людей, стоявших и плакавших под бесплодными деревьями и не имевших возможности вступить в Божий град. Это постники и молитвенники, грешные самомнением и гордыней. Как они поставлены в преддверии блаженства, так другие грешники такого же обоюдного типа помещены в самом начале адской области, их ноги в огненной реке: это те, которые при жизни не были ни праведными, ни грешниками, «ни теплы, ни студены», как сказано о них в старославянском тексте, и в несколько иных образах, в новоболгарской переработке апокрифа: на реке, где мучаются грешники, апостолу видится «едемь машь, че са весели и пее пито у праведните нито у грешните». На земле он проводил жизнь «на пусто и на лудо», «не зло, не добро», не приносил Богу ни поста, ни милостыни, ни поклонов, вот почему он и помещен «ни ва грешни, ни в праведни». В видении Баронта грешники подобного рода помещены в аду: так как в жизни они делали нечто доброе, то каждый день в шестом часу они освежаются обонянием райской манны, придающей им новые силы. В видении Григория (в житии Василия Нового) этим грешникам отвечает особый тип милостивых блудников — они выделены из числа других осужденных, их «одѣяніе яко мгла, лица же ихъ бяху яко черныхъ челоувѣкъ, овогда усрамляхуся, овогда же просвѣщахуся, отъ рукъ же ихъ десныхъ капаше масло чисто яко злато, отъ лѣвыхъ же яко суровая смола. Ихъ же видѣ Господь остави и отврати

лицо свое отъ нихъ; и абіе пришедше суровіи ангелы влечуху ихъ съ пуждею, они же обращахуся, часто вопіюще, къ Господу: Пощади насъ, милостивый Боже! И видяшеса Господь милосердуа и гнѣваяся на нихъ. И се внезапно сниде отроковица съ небесе, красна зѣло и препрославленна, и служаху ей ангели, и пришедши ста предъ Господомъ и поклонися о сонмѣ ономъ, и скоро постиже немилостивыхъ ангель и глаголаше имъ: Живо лице Отца иже есть на небесѣхъ, и едиnorodнаго Сына его и Святаго Духа, яко не имать мучитися сонмъ сей. Познавше же ангели, кто есть та, и рѣша къ ней: Вѣмы, кто ты еси, яко ты еси возлюбленная богомъ Милостыня, и никто же инъ паче тебе имать дерзновеніе, но мы не можемъ преслушати судіи. Она же рече: Вѣмъ и азъ сяче, но молихся о нихъ много, и повелѣ ми возвратити васъ съ нами. Тѣи же возвратишася и сташа предъ лицомъ судіи, трепещуще яко листвіе. И абіе глагола къ нимъ судія: Яко милостыни вашае ради огня вѣчнаго избавляю вы, блуда же ради и инѣхъ нечистотъ и страстей во царство мое не внидѣте и благихъ моихъ не насладитесь, и радости святыхъ не узрите. И повелѣ дати имъ мѣсто на сѣверѣ, да будутъ потребныхъ скудни».

Милостивымъ блудникамъ Григоріева виденія, говоритъ профессоръ Буслаевъ, отвѣчаетъ въ русскихъ изображеніяхъ страшнаго суда образъ блудника, привязаннаго между адомъ и раемъ къ столбу, съ надписью: «Что стонещи, человѣче, и позираеши на рай и на муку? Блуда бо ради лишень бысть блаженнаго рая, а милостыни ради лишень вѣчныя муки». Источникомъ этого представленія, заменившаго страну на севере местомъ между адомъ и раемъ, могъ быть рассказъ вроде сообщеннаго Амартоломъ, известный и въ русскихъ пересказахъ. Былъ въ Константинополѣ при Львѣ Исаврѣ (ум. 741 г.) человекъ очень сильный и знаменитый, весьма богатый, крайне нищелюбивый и милостивый, но по действию лукавого

имел страсть блуда. По его внезапной смерти было состязание о судьбе этого человека у патриарха Германа и знаменитых епископов; одни говорили: писано: искупление души человека его богатство — он давал милостыню от своих и праведных трудов, а не от чужих или неправедных; другие же возражали, что раб Божий должен быть во всем совершен и непорочен, ибо писано: «аще кто весь законъ соблюдетъ, согрѣшитъ же въ единомъ, бысть всѣмъ повинень»; и еще: «въ чемъ застапу, сужу тебя, говорить Богъ». Патриарх заповедал пост и молитву и предложил по всем монастырям и жилищам отшельников просить Бога — да откроет им судьбу того человека. Одному боголюбивому мужу было видение, которое он и рассказал всенародно: он видел «такое место, с правой стороны которого рай неизреченной красоты, с левой печь, пламень которой восходил до облаков, а покойный богач стоит между раем и оною страшною печью и много и горько стенает, смотря на рай. И вот, когда он стenal и сокрушался, какой-то светоносный муж стал около него и говорит: “Что всуе стенаешь, человеце? Вот ради своей милостыни ты избавился от геенны, а за преданность скверному и нечистому блуду лишен царства небесного”». В одной из «Повестей отца нашего Пафнутия Боровского» тот же мотив своеобразно разработан — в приложении к милостивому язычнику. Дело было во время мора 1427 г.: с его описания, чрезвычайно интересного в культурном отношении, и начинаются повести, как в «Декамероне» с описания чумы, только вместо игривых новелл следуют видения. Некая инокиня, обмершая в ту пору и потом очнувшаяся, рассказывает, что и кого она видела в раю и в аду и в месте посередине. Отойдя от рая, «и мѣста мучнаго не дошедъ, и видѣ ѿдрѣ и на немъ пса лежаща, одѣана шубою соболиею. ѿнаже въпрося водящаго ея, глаголя: Что есть сіе? ѿнже рече: Се есть щербетьника сего

горяниинъ милостивый и добродетѣльный; неизреченныа ради его милостыни избави его Богъ ѿтъ муки, и яко не потщися стяжати истинную вѣру и не породися водою и духомъ, недостойн бысть вниити въ рай по Господню словеси: иже не родится водою и духомъ, не внидетъ въ царство небесное. Толико жъ бѣ милостивъ, всѣхъ искупад ѿто всякия бѣды и ѿтъ долгу, и пускаше и по ѿрдам посылая и плененыа християны искупуа пущаше, и не токмо челоувѣки, но и птица, ѿтъ оуловившихъ искупуа, пускаше. Показа же Господь по челоувѣческому ѿбычаю зловѣриа ради его въ песіем ѿбразѣ, милостыни же честное многоценноу шубою ѿбіаяви, ниже покрываемъ избавленіе вѣчныа муки назнамена: тамо бо и нѣверныхъ душа не песіимъ ѿбразѣ будутъ, ниже шубами покрываются, но такоже рѣхъ, псомъ зловѣріе его ѿбіави, шубою же честное милостыни. Виждь ми величество Милостыни, яко и нѣвернымъ помогаетъ!»

Буслаев сравнивает с образом одинокого грешника у столба фигуру Соломона, восстающего из могилы в страшном суде Орканьи: он действительно отвечает тому специальному пониманию нравственной обоюдности, которая выражается в сочетании милостыни и блуда; житие Василия Нового присоединяет к этому иные нечистоты и страсти; повесть Пафнутия вводит момент язычества. Обоюдность как бы расширяется, таким образом, к общему понятию человека, стоящего между наказанием и блаженством, потому что колебался между грехом и добродетелью.

Западная легенда типически олицетворяла таких сознательно-нерешительных в образе ангелов, которые при падении Люцифера продолжали ему повиноваться, но не погрешили, подобно ему, гордыней. Оттого они не спасены, но и не наказаны, как павшие ангелы, а только лишены лицезрения Божия. Их представляли себе в образе птиц, населяющих свой особый рай; в течение всего года они блуждают,

как духи, и лишь о Пасхе получают птичий образ и спускаются на остров святого Брендана, чтобы песнопением возблагодарить Господа за его милосердие. Как они не умели сделать выбора между добром и злом, так и в своем превращении они живут и на суше, и на море, отдаваясь течению волн, ловя рыбу и, ничего не поймав, взывая к Богу: «Остави нам владыко, и помилуй нас, Господи, мы бо согрѣшихомъ пачи всѣя твари», как читается в легенде о святом Макарии Римском.

Как сложилось это зооморфическое представление безразличных ангелов? В основе, очевидно, представление райской птицы — но вместе и души, которую средневековые легенды любили изображать в таком именно образе, знакомом уже египтянам. У них птица-душа является с человеческим лицом, как в эпизодах Псевдо-Каллисфенова романа — и в русских миниатюрах, где райские птицы Алконост и Сири<sup>6</sup> изображены до пояса девушкой, с распущенными волосами, с венком и нимбом, а от пояса до ног в виде пернатом.

Данте не знает птичьих образов легенды, но ее ангелы населяют преддверие к его аду.

И с ними ангелов дурная стая,  
Что, не восстав, была и не верна  
Всевышнему, средину соблюдая.

Их свергло небо, не терпя пятна;  
И пропасть Ада их не принимает,  
Иначе возгордилась бы вина.

(«Ад», III, 37-42)

(«Это те, которые не возмутились против Господа, но и не пребыли верными ему, а стояли по себе. Небеса отрину-

ли их, хотя они были не менее красивы, чем другие, а глубокий ад их не принял, ибо грешникам была бы от них некая слава»).

Интересно для светского, политически деятельного взгляда Данте — то обобщение, которому подвергся у него завещанный преданием обоюдный нравственный тип. Полугрешные, полуправедные ангелы попали в общий сонм людей безразличных не только перед широкими принципами добра и зла, но и практически нерешительных, трусливых, робких духом перед требованиями дела; тот «печальный род», что жил без хулы и славы бытия («Ад», III), не угодив ни Богу, ни его супротивникам. При жизни эти несчастные, никогда (в сущности) не жившие, не решились откровенно двинуться за тем или другим знаменем; теперь они осуждены вечно и без усталости стремятся за быстро движущимся стягом, нагие, кусаемые мухами и осаами, обливаясь кровью и слезами, которыми у их ног питаются гадкие черви. «У них нет надежды на смерть, — толкует Данте Вергилий, — их слепая жизнь настолько презренна, что они завидуют всякой другой участи. На свете нет их памяти: Милосердие и Правосудие гнушаются ими. Не будем говорить о них: посмотри на них и пройди мимо»:

Они не стоят слов: взгляни — и мимо!

Данте наказал Паоло и Франческу, но он, видимо, расстроган, человечески заинтересован их участью, их грехом, и лишается чувств, услышав их рассказ о себе. Мимо трусов и безразличных он проходит с презрением, он суровее к ним, чем мних Григорий, у которого Господь то гневается, то милосердует при виде таких же грешников; Милостыня и Правосудие противопоставлены, но первая перемогает. И в этом случае, как в вопросе о судьбе праведных язычников,



Данте вышел из пределов и мирозерцания легенды: там — под влиянием классических симпатий, здесь — под давлением живой политической среды, воспитавшей в нем первого гражданина Италии, того, кто в преддверии к своему «Аду» покарал общественное безразличие, в его недрах — политическое предательство в лице Брута и Кассия<sup>7</sup>.

Так преобразились в дантовском понимании древние представления о загробной участи безразличных и обоюдных. В христианском предании этот тип безвыходной, устойчивой участи едва намечен, может быть, потому, что отдал черты на выработку других: представления о движении по мытарствам, ведущем в ад или рай, о переходном состоянии чистилища, приуготовляющем к вечному блаженству. Естественно предположить, что в дошедших до нас древних и современных народных сказаниях сохранился кое-где, под новою окраскою, более древний образ обоюдных, устойчиво наказанных грешников. Критерием для приблизительного выделения такого именно типа из связи с остальными может служить, кроме мотива нравственной обоюдности, смешения добра со злом, еще и колебание в приурочении: то к раю, то к аду, или где-то посредине, на земле, где эти полугрешники отбывают свое наказание. Здесь и шаг привязаться к ним в тот момент движения, который увлек их в другую сферу представлений.

Несколько примеров послужат к уяснению сказанного.

Крестьянин в старофранцузском фавлье «*Du vilain qui conquist paradis par plait*»\*, в основе обоюдный грешник, ныне полупонятный в шуточной обработке рассказа. Когда он умер, при выходе его души из тела не было ни ангелов, ни дьяволов и никого, кто приказал бы ему что-либо или о чем спросил. Очевидно, знакомое нам положение человека, которого не

---

\* «О крестьянине, который в рай сходил» (старофранц.).

хочет принять к себе ни рай, ни ад, ибо он не цельный ни по грехам, ни по заслугам. Видит, архангел Михаил несет в рай ликующую душу; вслед за ним входит туда и крестьянин и там и остается, уличив всех святых, что за каждым из них считается в жизни какой-нибудь грех. Грешил, очевидно, и он, но он же питал и одевал нищих, от Бога никогда не отрекался и никого не убивал. В старонемецком пересказе этого фавля впечатление двойственности, обоюдности еще усилено, но также в формах комизма: когда умер мельник, попы двух соседних приходов начали спорить, кому его погрести; один умный человек советует им — положиться на осла: взвалить на него покойника, и куда осел пойдет с ним, в той церкви и похоронить. Осел остановился у виселицы; тут и схоронили тело мельника, а душу схватил бес и понес в ад. Но здесь решили, чтоб усилить муку грешника, показать ему наперед райские селения, блаженства которых он лишился навеки. Мельника несет туда старый глупый бес, несет его, по уговорам, все выше и выше, пока мельнику не удалось спрыгнуть прямо в рай. Бес начинает требовать своей жертвы, а мельник препирается со святыми, вступает в разговор с Богородицей и Христом, которому говорит, что раз в жизни и он подал, во имя его, старый мешок. Господь велит тотчас же принести его и отдать жертвователю — но тот разостлал его у райских врат и уселся на нем. «Я сию на своем,— говорит он,— и стою на своем праве». Так он и остался в раю.

Я едва ли ошибаюсь, придавая особое значение некоторым чертам этой легенды: грешника не хоронят ни в той, ни в другой церкви, а посередине, несут в ад, а наперед показывают ему райскую обитель. Он — грешник, как вообще мельник народного рассказа, но раз в жизни подал милостыню; ему место было первоначально не в аду и не в раю, а там, где поставлен милостивый блудник Григориева видения. Интересно в этом отношении начало русской повести о бражнике,

воспроизводящей основные черты и содержание приведенных французской и немецкой. «Бысть нѣкій бражникъ и зѣло много вина пилъ во всѣ дни живота своего, а всякимъ ковшомъ Господа Бога прославлялъ и часто въ пощи Богу молился. И повелѣ Господь взять бражникову душу и поставить ю у вратъ святаго рая». Если он, как и его сверстники в других вариантах смехотворного рассказа, попадают в рай, то это лежало в целях самого рассказа; по требованию строгого догмата ему место в аду, ибо писано: «Аще кто весь закон соблюдет, согрешит же в едином, бысть всем повинен». Так грешная мать в распространенной легенде о святом Петре попадает в ад, хотя в жизни совершила одно доброе дело: она была богата и скупа, но однажды подала милостыню луковичным стеблем или листом пырея. На этом-то стебле или листе и пытается сын вытянуть ее из пекла, но она оборвалась, так много уцепилось за нее грешных душ.

Легенда о крестьянине-мельнике-бражнике встречается в целом ряде народных пересказов, большею частью в смешении с посторонним мотивом: трех желаний, которые исполняет бедняку (игроку, солдату, кузнецу, мельнику, монаху и т. п.) Христос или апостол Петр в награду за его гостеприимство или милосердие. При помощи одного из полученных таким образом даров (кресло, ранец, карты и т. п.) бедняк обманывает смерть, связывает черта, и он же дает ему повод пробраться в рай: в этом моменте сказка разобранного типа сливается со сказкой о трех желаниях. В дальнейшем изложении мы не коснемся последнего момента, ограничиваясь лишь содержанием, общим обеим группам рассказов.

Во Франции герой сказки носит имя *Misere* (Нищета), при нем собака *Pauvrete* (Бедность), либо *Sans-Souci* (Беспечность). По ремеслу он был мельником, велел похоронить себя с четвериком (*quart*) и, добравшись до райских дверей, улучил минуту, когда они распахнулись перед другим, чтобы

невзначай войти и самому, катя перед собою свою меру, на которую и садится: «Я сижу на своем добре», — говорит он. В других случаях он ссылается на то, что ветер унес его шапку в рай, или сам забрасывает ее туда и, войдя, располагается на ней; вместо шапки является иногда колода карт, ранец, фартук; либо герой сказки просит позволения поставить в раю хоть свои башмаки, а затем, когда у райских врат апостола Петра сменил святой Антоний, входит и сам, ссылаясь на то, что он посыльный апостола Петра, вон и его башмаки стоят; или он говорит, что у него монетка закатилась за райскую подворотню, и сам идет, чтоб достать ее. Оказывается, что хотя при жизни он и грешил, зато каждый день молился святому Бернарду, Богородице, либо был добрым человеком, но скрыл убийство соседа, совершенное им в запальчивости, подавал милостыню — и усаживается в раю на плаще, который когда-то подал бедняку. Его не пускают ни в ад, ни в чистилище, ни в рай; ему удастся остаться в раю, но иногда он там не уживается, и его изгоняют, и его и теперь еще можно встретить на земле, иронически кончает сказка, имея в виду прозвище *Misere* и вместе с тем случайно возвращаясь к старому пониманию легенды, легшей в ее основу: именно в этой легенде грешники, подобные нашим, должны были находиться где-нибудь между адом и раем, как в одной немецкой сказке разобранного типа и в сказаниях о ландскнехтах: дьяволы не хотят принять их у себя, ибо они носят красный крест в своем знамени, а апостол Петр не пускает их, потому что они были кровожадны, обирали народ и кощунствовали. Тогда их капитан так принимается стыдить апостола Петра его предательством Спасителя, что тот покраснел со стыда и отводит грешникам деревню *Beiteinweil* («Подожди немного») между небом и адом: там они живут, играют и столуют. В соответствующей фацеции у Бебеля<sup>8</sup> и ее подражаниях они попадают в рай.

Этот момент упреков, обращенных к святым, возвращает нас к мотивам старой новеллы о крестьянине-мельнике-бражнике, еще не осложненной мотивом «Желаний». К этой новелле примыкает и одна немецкая, которую я с умыслом отделил от других, ибо она представляет особенности, до сих пор не встретившиеся нам и открывающие новую перспективу в истории древних представлений об «обоюдных». Дело идет о старом шванке, героем которого является извозчик Ганс Пфрим; если он тождествен с Никласом Пфримом, упоминаемым наряду с Клаусом Нарром в одном сатирическом листке 1524 г., то популярность его довольно стара. Болът издал по рукописи второй половины XVI в. рассказ о нем и указал на стихотворную его версию, выразив предположение, что оба восходят к одному более древнему, печатному оригиналу. Им или каким-нибудь устным переводом воспользовался Мартин Хайнециус для драматической обработки того же сюжета, в котором Я. Гримм, едва ли основательно, заподозрил мифическую основу. В 1581 г. явилась: «*Hansoframea sive Momoscorus, comoedia nova*»\* Хайнециуса, которую сам же автор переделал по-немецки. В предисловии он рассказывает и старую сказку, из которой заимствовал содержание своей комедии и которая так полюбилась Лютеру, что он сослался на нее в своей проповеди на 15-ю главу Первого Послания к Коринфянам. Как он, так и другие ее пересказчики в XVI в. видели в ее протагонисте готовый пример для вразумления людей, назойливо полагающих, что они могут своим умом постигнуть тайны Божии. Эта точка зрения и повела, вероятно, к изменению древнего типа нравственной двуличности: вместо него является человек не злой, но беспокойно придирчивый, всюду

---

\* «Гансово копье, или Момоскоп, новая комедия» (лат.).

и не попад лезущий с советом, ибо все оказывается не по нем, и он все знает лучше. Оттого в раю сделали наперед распоряжение не впускать его туда по смерти, а он все-таки пробрался туда, и его оставляют, ибо он обещает вести себя покойно и не мешаться не в свое дело. Между тем то, что он видит в раю, сразу начинает волновать его, возбуждая дух противоречия: он видит людей или девушек, наливающих воду в дырявую бочку, откуда вода стекала; людей, несущих бревно на плечах поперек узкого прохода, когда удобнее было бы нести его вдоль; наконец, погрязшую в луже телегу, к которой возница припряг лошадей, чтобы вывезти ее, но так, что пара приходилась спереди, другая сзади. На этот раз Пфрим не выдержал: «Разве так вытаскивают повозку?» — вступается он. Так он нарушил обет — невмешательства, и Господь посылает к нему святого Петра, чтобы выпроводить его из рая. Пфрим начинает стыдить его, как в пересказанных выше старофранцузской и немецкой новеллах, вступает в препирательство и с другими святыми, которых посылают к нему с тою же целью, и остается на своем месте. Не зная, как к нему приступить, к нему направляют невинных младенцев, избивенных Иродом: за ними нет никакого проступка, их не уличить; они и выпроводят его из рая. Но он и тут нашелся: влез на райское дерево, стал стряхивать яблоки, а детей пригласил кушать; те развлеклись и забыли, зачем были посланы. У Дюлена подобное рассказывается о мельнике в раю, также препирающемся со святыми и также отводящем «невинных младенцев», которых угощает пирожками.

Из какого-нибудь издания XVI или XVII в. почерпнул свой рассказ о Пфрине Людвиг Аурбахер (1827 г.); его текстом воспользовалась *Neueste Kinderbibliothek*\*, откуда

---

\* «Новейшая детская библиотека» (нем.).

он попал и в сборник Гриммов. В последнем Пфрим является портным, у Аурбахера он по-прежнему извозчик. Вероятно, Аурбахеру принадлежат некоторые другие изменения против знакомой нам древней редакции сказания. Так, райские видения Пфрима происходят у него не наяву, а в сновидении; препирательства со святыми нет; видениям дается толкование: так, по поводу второго (бревно, которое несут поперек) говорится, что это то самое бревно (евангельской притчи), которого мы не видим у себя в глазу, тогда как усматриваем лучинку в глазу ближнего. Третье видение, заставившее мастера Пфрима недоумевать, рассказано таким образом: телега оказывается нагруженной «добрыми намерениями»; этого одного было недостаточно вознице, чтобы попасть на надлежащий путь, но ему все-таки удалось втащить свою повозку — и вот являются два ангела и припрягают к ней по паре крылатых коней с той и с другой стороны. Когда Пфрим не воздержался от замечания, один из ангелов выпроводил его из райских врат; обернувшись, он еще успел увидеть, как крылатые кони понесли повозку в высоту. Тут он проснулся.

### III

Что особенно остановило мое внимание в сказке о Пфриме — это странный характер видений, представляющих ему в раю. Именно в раю они не у места: они скорее отвечают старым представлениям об участи обоюдных, как они отразились в целом ряде аллегорических видений и в эпизоде загадочных «встреч» народных сказок.

В житии святого Арсения, написанном святым Феодором Студитом (ум. 826 г.), и соответственно ему в прологе под 3 декабря рассказывается, что святому был глас: «Иди и смотри дела человеческие». Он видит эфио-

па, рубившего дрова и взвалившего на плечи вязанку: она ему не под силу, а он все увеличивает ношу (это тот, кто кается в грехах и продолжает грешить); человека, черпавшего воду из колодца в разбитый сосуд, из которого вода выливалась назад (это человек, подающий милостыню, но теряющий ее плод, ибо продолжает грешить); наконец, двух юношей, ехавших верхом рядом друг с другом: пред ними бревно, положенное поперек седел; они хотят проехать таким образом в ворота святилища, но не могут и принуждены остановиться перед храмом. Это — гордые люди, у которых дьявол отнимает смирение, почему они и не уступают друг другу на узком пути спасения и так и остаются — у входа в царство небесное.

Сличите с аллегорией «Пролога» и тому подобными иносказательными видениями нашей Палеи, «Вопросов и ответов», «Снов Шахайши» и т. п., эпизод сказки-легенды, типически представляемой «Христовым братцем» сборника Афанасьева. Христос показывает человеку, подавшему ему милостыню, когда он явился к нему в образе нищего, либо похристовался или побратался с ним — рай и ад, и еще одну область испытаний, которую сказка поняла по-своему. Там девицы из колодца в колодец воду переливают: при жизни они в молоко (вино) воду мешали; в избе бегают человек из угла в угол и кричит: «Ох, тесно, ох, тесно!» Это за то, что он не обогревал и не поил странников; или стоит в воде человек по самые уста и кричит: «Ох, пить хочу! Ох, пить хочу!» При жизни он не поил жаждущих.

Также в осетинской сказке о мальчике, которого конь (духи) унесли в загробный мир еще младенцем. Когда верхом на лошади он отправляется к мертвым, у него на пути такие встречи: женщина зашивает трещины земли, канат у нее ниткой, переводина иглой, ступа наперстком; на земле она была распутна. Другая длинною веревкой



яйцо обвязывает, и ей на это веревки не хватает; это вот от чего: когда соседская курица у ней неслась, она утаивала. Еще одна женщина сидит среди сотни гряд, держит грязный заступ в руке, и нет у ней пользы даже от одной гряды: это оттого, что на земле свой живот наполняла, близким не помогала, соседа не любила, о домочадцах не заботилась. Та же вина искупается и следующим далее наказанием: женщина доит сотни коров, и нет ей доходу ни от одной коровы. Переплетаясь с двумя последними видениями, идут другие, противоположные: женщина сидит между двух гряд, а получает со ста и держит в руках золотой заступ; другая доит двух коров, а получает, как от сотни. Это толкуется в смысле награды за милосердие к ближним. Подобный параллелизм встречается и далее: мужчина и женщина спят спиною друг к другу под бычьей шкурой, ее не хватает им, и они тянут ее туда и сюда друг у друга (на земле они друг друга не любили), тогда как следующей далее парочке хватает с избытком заячьей шкурки. Неправедные судьи заседают и на том свете: в их руках ольховые палки, сидят они на ольховых скамеечках, перед ними ольховые столы, на них накинуты большие шубы, на головах войлочные шляпы с полями вверх, покрыты они вшами и гнилью. За ними — видение праведных судей, указывающих покойнику, куда ему ехать: нижний путь — сжигающий путь, верхний путь — отнимающий вид, поезжай по среднему, к мосту из стрелочного дерева, из колкого дерева, из карагульника и гибкого тростника; молодой конь пуглив, молодой всадник боязлив; не бойся, ударь коня и будешь на той стороне в виду райского кургана. Мальчики выбегают навстречу пришельцу из молочного озера: он одаряет их яблоками (см. сказку о Пфриме), а златокудрый мальчик направляется впереди его, дверь рая отворается ему с треском, и с шумом встают ему навстречу люди. Насколько древен

в этом рассказе параллелизм наказаний и наград — судить не могу: награды, во всяком случае, выключают представления рая, ибо он впереди; наказания не адские, ибо на то «сжигающий путь».

В татарской сказке, записанной Кастреном, девушка Кубайко идет в ад искать своего убитого брата. По дороге ей встречи: старуха, безостановочно переливавшая молоко из одного кувшина в другой (при жизни она подмешивала воду в молоко, теперь она осуждена навеки извлекать воду из молока); далее плотная лошадь, коротко привязанная среди песчаной степи, и худой конь, свободно гуляющий на привязи среди роскошной травы (настоящее толкование этих видений забыто; вместо него другое: что мудрый человек сумеет выхолить свою лошадь без травы и воды, тогда как неразумному это не удастся и на прекрасном лугу). Следующие видения едва ли не ошибочно перенесены уже в область ада: мужчина и женщина под покровом, сшитым из девяти овечьих шкур, которого им не хватает, а в другом покое муж и жена, довольствующиеся и одной шкуркой. Первые при жизни ссорились друг с другом; вторые служат примером соседним грешникам, которые, при виде их мира и согласия, чувствуют себя еще более несчастными.

Тот же эпизод «встреч» знаком целому ряду европейских сказок; некоторые образы в них повторяются как типические, толкование колеблется между представлением о возмездии и аллегорией, как в видении «Пролога», и кое-где примешиваются идеи чистилища и рая.

В гасконской сказке Господь посылает младшего сына одного бедняка с письмом к своей Матери. Встречи: тощий скот на прекрасном лугу (это дурная трава — *«les mauvaises herbes»*), — объясняет позднее Богородица), тучный на тощем пастбище (хорошая трава — *«les bonnes herbes»*); два сталкивающиеся камешка (то ссорятся между собою

братья-бедняки); в лесу птицы летят путнику навстречу (=ангелы). Такое же хождение в рай с посланием встречается и в бретонской сказке; встречи: тучные коровы на тощем лугу (= бедняки, довольствующиеся своею участью на земле) и тощие, больные, понурые среди роскошной травы: когда одна из них обнаруживает желание попасть, все остальные бросаются на нее и мешают есть (= ненасытные богачи, желающие все захватить друг перед другом). Далее: пирующие и пляшущие юноши и девушки приглашают путника поселиться с ними (= демоны-искусители); изгородь из колючего терновника, сквозь который ему приходится пробираться (чистилище); дети, взбирающиеся в гору и скатывающиеся вниз: путник берет двух из них на плечи, третьего за руку и ведет их. Это дети, умершие до крещения. В одном варианте этой сказки последовательность такая: видения ада, чистилища — и встречи нашего типа. Человек лежит и вопит: у него один палец в огне, и он не может вынуть его; вскоре и все его тело угодит туда же; это грешник, осужденный на адские мучения. Далее: человек на костре из горящих углей улыбается, взирая на небо (=чистилище); видение тучных и тощих коров (объяснение то же, что и в предыдущем варианте); две скалы по сторонам дороги сталкиваются друг с другом, так что летят искры и осколки (=враждующие братья). Пересказы другой бретонской сказки разнообразятся подробностями. В одном встречи такие: тучные и тощие коровы (=милостивые и скупые при жизни), две бодающиеся козы (=два вора, любившие ссору и распрю); в другом первые видения те же (=бедные и богатые), вместо последнего дерущиеся вороны (ссорившиеся супруги); третий приносит новые образы: три стаи птиц спускаются поочередно на лавровый куст и, посидев на нем, уносят каждая в своем клюве по листку; первая стая уронила листья недалеко от куста, вторая подальше, и лишь третья унесла их с

собою (толкуется в приложении к людям, неравномерно уносящим с собою из церкви слышанное ими слово Божие). Сл. наши «Вопросы и ответы»: «Вопрос: Стоит древо посреди великого поля и всяким ветвием изукрашено, и прилетают на то древо из многих стран многие птицы и садятся на то древо и с того древа ветвие ломают и во свои страны разносят, и с того древа ветвие не умалется и не убывает никогда же, во свои сосуды полагают и вечно не оскудевают? Толк: святая церковь».

Эпизод «встреч», разобранный нами, приводит к некоторым обобщениям. Они на пути к раю или аду, но не принадлежат ни той, ни другой области; образно выражают сущность совершенного грешниками проступка; идея наказания главным образом в лишении — как и в видении Григория, обоюдные осуждены на лишение всего потребного: грешники льют воду в бездонные сосуды, коровы ходят тощие в густой траве, простор является теснотою, широкого одеяла не хватает для двух, сто гряд не дают того, что приносит одна гряда и т. д. С этой точки зрения я смотрю теперь и на одно из видений Альберика, которое истолковывал раньше, — аллегорией церкви, отошедшей от чистоты своего божественного призвания. Аллегорический смысл мог быть подсказан позже, как кое-где в сказках и в видении Арсения: в основе лежит легенда об обоюдных. И здесь дело идет не о рае и о чистилище; с высоты неба в одной из земных областей Альберику видится следующее: опустелый город, разрушенный храм, толпы детей быстро проходят мимо, гонимые людьми мрачного вида — демонами. Они хотели бы остановиться, войти в церковь, положить на себя знамение креста, но не могут; обнаженная женщина с распущенными волосами и двумя зажженными свечами в руках пытается сделать то же самое — и не в силах. А из города в это время слышатся

вопли. Это — наказание его нечестивым жителям, не чтившим церковь, приходившим в нее не для того, чтоб молиться и слышать Слово Божие, но чтоб затевать ссоры. Женищина была властительницею города, ничего не подававшая ни бедным, ни на Божий храм; в руках у нее зажженные свечи: при жизни у нее их было множество, но она не ставила их перед образами. Как-то случилось ей отдать нищему башмаки, за то Бог и облегчил ей ее наказание, и она обута, хотя совсем нагая: ее распущенные волосы жгут ее огнем. И здесь все наказание в лишении, подвергающемся ему — знакомые нам обоюдные: они ходили в церковь, но затевали ссоры, были немилостивы, но совершили одно какое-нибудь доброе дело; место действия не в раю и не в аду, а где-то на земле, и нет еще идеи движения: эти грешники неподвижны. Но вот является новый момент. В сказках типа «Христов братца» люди, разнообразно томившиеся на пути, нередко обращаются к прохожему, направляющемуся к Христу, волхву, солнцу, Усуду — судьбе, Деду-Всеведи и т. п., с просьбой — спросить и о них: долго ли им мучиться и почему им выдалась такая именно участь? Прохожий приносит ответ: оказывается, что те люди (часто и звери, деревья и т. п.) чему-нибудь провинились и отбывают за то наказание. Так, в вариантах одной бретонской сказки герой отправляется к Богу, по дороге встречи: два дерева сталкиваются друг с другом и пропускают его под условием — спросить у Господа, почему они осуждены так биться вот уже 600 лет (при жизни это были ссорившиеся братья или супруги); старуха сидит и прядет, заслоня путь, и также позволяет ему пройти, если он спросит и о ней, находящейся в этом положении в течение 600 лет (она нарушала работой воскресный покой); далее перевозчик, 900 лет кряду перевозивший путников через Чермное море — и та же просьба. Последняя встреча: стадо

ягнят, резвящихся, но блеющих как-то печально. Это — дети, умершие до крещения; деревья-братья освободятся от наказания, когда раздавят кого-нибудь, сталкиваясь между собою; старуха — когда убьет кого-нибудь веретеном или прялкой; перевозчик — когда кто-нибудь займет его место. Все эти ответы Господа путник и передает на обратном пути по принадлежности, но лишь когда опасность для него лично миновала. В литовской сказке рыбаку, посланному с поручением на тот свет, встречается на берегу моря кит: его спина поросла ивняком; долго ли ему терпеть такую напасть? (Это наказание за многие беды, учиненные им людям); две девушки ссорятся из-за яблока (они спорили из-за жениха и отравили его); две женщины переливают воду из одного колодца в другой, не исчерпывая первого и не наполняя второго (при жизни они были страшными ведьмами); тощие и тучные коровы (скупые и милостивые); человек стоит, но подпирается не палкой, а частоколом (он портил молодые деревья в лесу). Все обращаются к путнику с просьбой — спросить и о них. Киргизская сказка посылает сироту с поручением к ангелу, возвращающему солнце; встречи: старуха собирает золу (скупая); косарь велит спросить: почему его сено всегда вянет? (Он крал чужое сено); щука лежит мостом через море, почему ей такая доля? (Она поглотила корабельщиков); муэдзин велит спросить: какое ему уготовано место в раю? (Он будет в аду, ибо, читая молитвы, помышляет о райской награде); двое пьяниц — о том, где им быть в аду? (Они будут в раю, ибо хотя и пьют, но потом каются).

Этот эпизод «встреч и спросов» отдал свои образы сказочному мотиву «трудных, неисполнимых поручений», которые возлагают на героя. Не претендуя на полноту указаний на другие варианты этого сюжета, остановлюсь на старой повести, напечатанной Даничиным по рукописи начала XVI в.:

служитель Немврода<sup>9</sup>, отправляясь к волхву, чтобы узнать о своей доле, встречает девицу, сидящую на пути: «сотвори любовь, выпроси и за ме, — говорит она ему, — яко есьмь дѣвица и никто прошаеть ме въ женоу себе; а на вьсако женьско хытра есьмь и достойна естмь моужоу домъ дръжати». Далее сидят на дороге четыре мужа, просят прохожего: «се ми братія есмы, а се блoudимъ по полоу семоу и не можемъ поути оправити». Служитель приносит им ответ волхва: та девица действительно мудра и полна достоинств, но горделива; когда один юноша попросил ее себе в жены, она отвечала отказом, ибо считала его ниже себя; она и терпит за гордость, «доньдеже дроугъ ею явит се». А те мужи плутають по полю, «яко вси ровни соуть и дроуг дроуга прѣрекують»; будут так плутать, пока не поставят над собою большего. Испытания их и девицы прекращаются, когда последняя становится женою служителя Немврода, а мужи ставят его над собою наибольшим.

В такой постановке легенда о людях полугрешных и полудостойных способна была прийти в движение, вывести своих протагонистов из безвыходного положения между карой и наградой. Здесь и привязался к ней мотив чистилища, параллельно выразившийся в буддийском представлении о претах, тогда как подобные им грешники, находящиеся в парсийском Харнестагане, неподвижны. Я пришел в место, где увидел несколько душ, обретавшихся в одном и том же положении, рассказывает Вираф; кто они и зачем они здесь? Благочестивый Сраош и Атаро<sup>10</sup> объясняют ему: это место зовется Харнестаган (вечно недвижимое), а это души тех, которых добрые дела уравнивались с грехами. Поведай свету: пусть скупость и нерадение не мешают вам творить нетрудные добрые дела, ибо у кого они, хотя на малую долю, уравнивают грехи, тот пойдет в небо; коли наоборот, то в ад; те же, у которых то и другое равно, останутся в Хаместагане — до воскресения. Их

наказание в холоде или в жаре, зависящих от изменений атмосферы; других невзгод они не испытывают.

Таковы «безразличные» у Григория, с тою разницею, что их осуждение — вечно.

Иначе поставлены индийские преты<sup>11</sup>. Это — умершие, не удостоившиеся блаженства, но и не заслужившие наказания в аду, ибо они наполовину были добродетельны, наполовину порочны; их грех определяется, как эгоизм (*malsarya*) во всех его проявлениях: скупость, неохота и небрежение в преподавании закона, зависть и т. п. Как у мниха Григория, грешники подобного рода лишены всего потребного, так и в буддийском веровании их главное наказание в лишениях: они пребывают в голоде и жажде, хотя пища и питье перед их глазами (сл. соответствующий эпизод в сказках); у иных тело золотое, лицо, что у свиньи, ибо они при жизни злословили; или они помещены в роскошном дворце, но наги, прикрыты лишь волосами, потому что были скупы, как женщина в видении Альберика. Место пребывания претов, *pretaloka*, точно не определено: их видят на земле, они живут на деревьях, но есть указание, что их помещали и на севере (в Гималаях) — где у мниха Григория помещены безразличные. Их участь может облегчить милостыня и молитва (сл. в сказках мотив спроса, за которым, в повести у Даничича, следует и изменение участи); у мниха Григория за них предстательствует олицетворенная Милостыня, и нам остается лишь упомянуть о значении милостыни и поминальной обедни для облегчения участи грешников, испытываемых в чистилище, и молящих:

Чтобы скорей им сделаться святыми  
(«Чистилище», VI, 26-27)

молящих о молитве за них, дабы они скорее удостоились святости), и восходящих по уступам к земному раю на верху



чистилищной горы, содрогающейся при каждом акте спасения («Чистилище», XXI).

Если безразличные у Данте напомнили нам буддийских претов, то чистилищную гору «Божественной Комедии» давно сближали с индийской Mahameru<sup>12</sup>, с ее уступами и раем Индры на вершине. И как над чистилищем выются в высоте круги небес до эмпирея, где Данте («Чистилище», XXX) созерцает символическую реку света, обращающуюся в гигантскую белую розу, со всем «святым воинством» («Чистилище», XXXI) на ее лепестках, и видение кончается образным откровением божественной тайны — так китайскому буддисту IV в. виделся образ Амиты (=Будды), обнимавший небо, с сиянием вокруг него, из которого выглядывали лики святых, а затем река света, падавшая с высоты и разделявшаяся впоследствии на четырнадцать рукавов. Совпадение образности случайное, но открывающее одну из глухих перспектив в истории христианской символики, как легенда об «обоюдных» открыла нам таковую же в истории воззрений на нравственную вменяемость.

# *Поэтика сюжетов*

## ИЗ ЛЕКЦИЙ ПО ИСТОРИИ ЭПОСА. ЧТО ТАКОЕ ИСТОРИЯ ВСЕОБЩЕЙ ЛИТЕРАТУРЫ?

In nova fert animus mutatas dicere formas  
*Ovid\**

Три года тому назад я начал читать курс, обнимающий в исторической последовательности историю эпоса, лирики, драмы и романа. Мне хотелось бы присоединить к этому историю народной книги и сказки, чтоб получить в конце концов нечто целое, связанное идеей эволюции. На прочтение этого курса мною было затрачено три года и, несмотря на то, в моем изложении были недочеты, очень понятные ввиду богатства материала, при незначительном количестве подготовительных работ. В нынешнем году я принимаюсь вновь за тот же курс, рассчитанный на три года, и, обходя факты более знакомые, постараюсь ввести побольше нового материала, так что нынешний курс будет не повторением, а скорее восполнением предыдущего. Но, принимая в расчет, что не у всех из моих слушателей имеются записки читанного мною их предшественникам, я буду указывать те сочинения, где они найдут более подробные сведения о фактах, которые были трактованы мною раньше и которых теперь я коснусь лишь мимоходом.

Прежде, чем начать предположенный мною курс, мне бы хотелось сказать несколько слов о его идее. Историю

---

\* «Ныне хочу рассказать про тела, превращенные в формы...»  
Овидий, «Метаморфозы», перевод С.Шервинского

всеобщей литературы не следует понимать, как агломерат отдельных литератур, связанных белой нитью. Я имею в виду совсем иную программу, исполнив которую, мы действительно получим то, что, по справедливости, называется историей всеобщей литературы.

Всеобщие истории литературы плодятся за последнее время в Германии и Франции, России и, наконец, Италии. Имеется в виду познакомить публику в возможно доступном изложении и полном объеме с тою интереснейшей общеобразовательной областью, которая зовется литературой. Проще всего поступают издатели, объявляющие о выходе в свет целой серии историй литератур, предоставляя читателю вывести из энциклопедического чтения общие идеи развития: историю всеобщей литературы из всеобщей истории литератур.

Другие берут на себя, по мере сил, почин подобного рода синтеза, соединяя принцип отдельного изложения по литературам с эпизодами более широкого характера, где литературы идут *unisono*\*, определенные общностью культурных посылок и целей: так было в литературе латинского христианства, средневекового рыцарства, эпохи Возрождения и т. п. Эти явления можно рассматривать совместно, не связываясь границами той или другой народности, и вся трудность изложения состоит в сочетании этого плана с предыдущим, с характеристикой литературного движения на почве обособившейся народности. По такому плану затеяна была Всеобщая история литературы Корша<sup>1</sup>. Иначе затеяно подобное же предприятие Де Губернатиса<sup>2</sup> или *conte De Gubernatis*\*\*\*, как назван он в объявлении издателя, усмотревшего в нем единственное в Италии лицо, которое по

\* В унисон (ит.).

\*\* Граф де Губернатис (ит.).

широте своих знаний, по знакомству со многими языками и литературами, по богатству заграничных связей и изумительной быстроте ума и работы могло обеспечить скорое окончание труда, когда-то снившегося Гёте и имеющего впервые явиться в Италии в 18 томах ин-октаво! Такая ли история всемирной литературы снилась Гёте — не знаем; несомненно, что ее план отзывается не новизною взгляда, а чем-то довольно затхлым, отсутствием живой, органической идеи. Точно розняли большое тело и демонстрируют его мускулы и нервы, но так, что память и образ живого тела перед вами не восстают, заслоненные банками с анатомическими препаратами.

Что такое история литературы в понятиях автора и его издателя — мы так-таки и не узнаем. Изложение переходит от драмы к лирике и эпосу, что можно защищать с формальной, тесно-определенной стороны; но автор ничего не защищает и не доказывает: последовательность точно случайная, очевидно, автор не давал ей значения. Где же идея развития, эволюции, без которой история литературы будет подбором фактов, накопившихся в жизни и отложившихся в памяти?

Вот эту-то идею литературного развития я и намерен проследить в течение моего трехлетнего курса. К сожалению, историческая последовательность литературных родов не может быть прослежена со всею строгостью: нам придется считаться с целым рядом посторонних влияний, изменивших органическое развитие. Например, внесение христианства в девственное германское общество является, конечно, новым элементом, изменившим, до известной степени, старые пути. Благодаря этому вторжению органическое развитие прерывается точно так, как и в эпоху Возрождения, самое название которого указывает на восхождение к народам отжившим, к их полузабытым идеям. Это

далеко не единственный пример, где идея эволюции нарушается богатством посторонних влияний. Есть еще и другие недочеты, препятствующие нам излагать историю литературных родов в строгой последовательности. А именно: если мы попробуем изучать литературы славянские с той точки зрения, с какой мы изучали литературы Западной Европы, если мы схему исторической последовательности литературных течений Европы Западной перенесем в Восточную, то оба плана не будут покрывать друг друга. Такого рода опыт сделал недавно Штерн и пришел к плачевным результатам. Его метод сводится к тому, чтоб найти в русской литературе течение, отвечающее, положим, немецкому романтизму, и он находит его, но это не что иное, как подыскивание хронологических параллелей.

Автору и в голову не приходит мысль, что ход обеих литератур отнюдь не тождествен, что русская литература не развивалась органически, как развивалась, например, греческая литература, в истории которой смена литературных родов и форм в их преемственности, в их взаимной обусловленности, выдается наиболее рельефно.

Итак, цель моего курса — уследить эту смену, указать хронологический порядок, в котором появлялись эпос, лирика, драма и роман. Что последовательность есть — это факт неопровержимый, а, стало быть, есть и причины этой последовательности. Главный результат моего обзора, которым я особенно дорожу, важен для истории поэтического творчества. Я отнюдь не мечтаю поднять завесу, скрывающую от нас тайны личного творчества, которыми орудуют эстетики и которые подлежат, скорее, ведению психологов. Но мы можем достигнуть других, отрицательных результатов, которые, до известной степени, укажут границы личного почина. Понятно, что поэт связан материалом, доставшимся ему по наследству от предшествующей поры; его точка от-

правления уже дана тем, что было сделано до него. Всякий поэт, Шекспир или кто другой, вступает в область готового поэтического слова, он связан интересом к известным сюжетам, входит в колею поэтической моды, наконец, он является в такую пору, когда развит тот или другой поэтический род. Чтоб определить степень его личного почина, мы должны проследить наперед историю того, чем он орудует в своем творчестве и, стало быть, наше исследование должно распасться на историю поэтического языка, стиля, литературных сюжетов и завершиться вопросом об исторической последовательности поэтических родов, ее законности и связи с историко-общественным развитием.

# I

## ИСТОРИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА

- а) параллелизм,
- б) сравнение,
- с) эпитеты.

Я уже сказал, что язык всякого поэта создается в известной среде, что материал для него уже готов в древнейшей истории и в целом ряде влияний, которые он мог испытать. Стало быть, восходя от современности к седой старине, мы найдем между личной и безличной поэзией взаимную обусловленность. Но что такое поэтический язык сам по себе и в чем состоит его особенная образность? На этот вопрос я отвечал довольно подробно во введении к истории лирики. Теперь я укажу лишь несколько точек зрения для работ, которые только что начаты: до сих пор по занимающему нас вопросу есть только накопление материалов (и в этом отношении очень полезны работы проф. Поттебни<sup>3</sup>), но их разработка, постройка здания еще не началась.

Поэтический язык находится в неразрывной связи с языком первобытного человека, миросозерцание которого сводилось к тому, что ныне зовется анимизмом. Оно представляло природу одушевленной, живущей тою же жизнью, какою жил человек. Последний переносил на природу и то, что чувствовал, и то, чем страдал. Эта сторона первобытного миросозерцания носит очень удачную кличку антропатизма (παθος — чувство, страдание). Идя далее, человек, не довольствуясь отождествлением себя с природой, переносит на нее и человеческий образ. Это — антропоморфизм. На этих идеях построена вся мифология, а их отражение продолжает жить и поныне в некоторых поверьях. Ряд таких поверий перешел даже в область личного творчества средневековой поры. Названия людей, произошедшие от деревьев и животных, не что иное, как отрывок, переживание того, что прежде было живым. Мало-помалу человек стал выделяться из природы, утрачивать веру в ее тождество с собою и, чем далее шло обособление, тем более категория сходства уступала верх категории различия. Подчас, в минуты поэтической галлюцинации, когда чувство брало верх над вожделениями анализа, личный поэт смотрел на природу глазами первобытного человека: у него лес дремлет, море стонет, береза плачет, для него небо — старик с кровавым глазом, облака — седые волосы, нависшие на его лоб (Гейне).

Мы приходим к признанию тождества поэтического творчества с мифическим. Язык мифа и современный поэтический язык принадлежат к одной и той же эволюции, но стоят на ее разных полюсах. Какие же особенности свойственны поэтическому языку?

Укажу на первых порах на явление поэтического параллелизма, тесно связанного с первоначальным анимизмом. Это явление состоит в том, что из двух рядом стоящих сти-



хов один рисует картинку из жизни природы, другой — из жизни человека, причем нигде не видно желания сравнить обе картинки: имеется только одно сопоставление; но и оно показывает, что дифференциация уже совершилась, что человек выделился из природы, с которой прежде отождествлял себя всецело. Примеров такого параллелизма особенно много в славянской народной поэзии; беру наугад первый попавшийся на глаза из сборника причитаний Барсова:

Белая береза нагибается,  
Шатучая осина расшумелася,  
Бедный молодец убивается.

Идя дальше, мы встретимся с параллелизмом отрицательным, в котором человек уже отрицает свое тождество с природой и где, стало быть, видна работа анализа, возможная лишь на более поздней стадии развития:

1. Не кукушка кукует во зеленом саду,  
Мать плачет по сыне в высоком терему.
2. Не березынька шатается,  
Не кудрявая свивается,  
Как шатается-свивается  
Твоя да молода жена.

Наконец, продолжая исследование, мы придем к сравнению, где между двумя картинками уже поставлена частица «как», где о тождестве нет уже и речи. Уже и в первом параллелизме нет тождества, но там есть что-то, только что вышедшее из идеи тождества, в силу чего один образ напоминает другой. В отрицательном параллелизме сравниваемое уже выделяется из того, что прежде было с ним

тесно связано. В сравнении связь окончательно забыта и главный акт только о чем-то напоминает, он на что-то похож.

Эти факты дают нам возможность определять хронологию безличной народной поэзии и подводить данное произведение под ту или другую стадию развития. Так, признаком более позднего происхождения какой-нибудь песни может служить накопление сравнений, указывающее уже на излишнее богатство, на возможность выбора и, стало быть, на участие личного анализа. Исходя из этого, можно с уверенностью сказать, что гомерические поэмы стоят на более поздней стадии развития, чем современная народная поэзия. Да это и понятно, если признать в Гомере диаскеваста, поэта-собираателя.

Другое характерное явление поэтического языка, очень важное для хронологии произведений народной безличной поэзии, представляют собою эпитеты. Обыкновенно говорят, что эпитет есть нечто данное, мало отделимое от существительного, к которому оно прилагается. И действительно, в Эдде, у Гомера, в эпосе старофранцузском и т. д. есть масса предметов с неизменными эпитетами, но чем ближе к литературному периоду, тем разнообразнее становятся эпитеты: человек пытается усвоить предмет с разных сторон, тогда как древний человек довольствовался усвоением предмета лишь с одной стороны. Вы, таким образом, от первичной односторонности переходите к опыту анализа, к всестороннему определению. Всякий эпитет имеет свою историю. Он, может быть, во-первых, подновлением реального смысла слова. Известно, что всякое слово, всякое нарицательное — есть вместе с тем одностороннее, реальное определение; так, волк — терзающий; река — текущая; земля — паханная; дева — ясная, блестящая; огонь — очищающий; рука — делающая; дерево — нога,

пьющая воду. С течением времени реальное значение слов обтерлось или забылось, так что человек почувствовал необходимость прибавить к каждому слову подходящий эпитет. И вот он назвал деву красной, лебедь — белою и т. д. Как видите, это в сущности бессознательная тавтология. Есть ряд эпитетов, заимствованных из быта или исторических отношений, каковы шемахинский или мурзавецкий в приложении к шелку или седлу. Сначала постоянный и стойкий, эпитет с течением времени делается более свободным и разносторонним. На этой ступени развития стоит эпитет во французском эпосе. Так, по поводу эпитета для Бога делается целый ряд определений, довольно устойчивых, которые дают целый ряд сведений о божестве, заимствованных из евангелия. Стало быть, тут эпитет развивается в определение, чего русский эпос не знает.

Затем следует упомянуть о косности эпитета. Эпитет остается, а слово, между тем, развивается и в конце концов оказывается противоречие между словом и эпитетом. Так, в сербском эпосе говорится о белых руках мавра и о его «русой голове».

Загледа се църна Арапина,  
Марко махна с две-те остри сабли  
Та погуби църна Арапина,  
Отсече му нему руса глава...\*

В русских причитаниях «матушка родимая» стоит бок о бок с эпитетом «змея лютая» в приложении к мачехе.

Во французском эпосе Карл Великий всегда является стариком и в то же время совершает подвиги, которые не совместимы с его эпической старостью.

---

\* Болгарская песня.

Мы сказали, что односторонний эпитет есть признак древности, но и тут надо быть осторожным, очень возможно, что и он не есть нечто данное, что, быть может, он заменил собою другой обветшавший эпитет. А обветшанию подвержены не только эпитеты, но и вообще словарь любого языка. Ту же судьбу суждено было узреть и некоторым сравнениям, которые были возможны в народной поэзии и сделались негодными при переходе к поэзии личной. Возьмите, например, гомеровское сравнение Аякса с диким ослом:

...Словно осел, забредший на ниву, детей побеждает,  
Медленный; много их палок на ребрах его сокрушилось;  
Щиплет он, ходя, высокую пашню, а резвые дети  
Палками вокруг его бьют,— но ничтожна их детская сила;  
Только тогда, как насытится пашней, с трудом выгоняют,—  
Так Теламонова сына, великого мужа Аякса,  
Множество гордых троян и союзников их дальноземных,  
Копьями в щит поражая, с побоища пламенно гнали.\*

Мы бы такого сравнения не употребили, но вот вам старая французская пословица, где сравнение с ослом еще не кажется обидным: «*L'empereur d'Allemagne est le roy des roys, le roy d'Espagne — roy des hommes, le roy de France — roy des ânes et le roy d'Angleterre — roy des diables*»\*\*. Тот же взгляд на осла проходит в итальянской пословице: «*la pazienza e la virtu degli asini e de Santi*»\*\*\*. Но уже у Цицерона вы встретите фразу вроде: «*quid nunc te, asine,*

---

\* «Илиада», пер. Н. Гнедича.

\*\* Германский император король королей, испанский король — король людей, французский король — король ослов и английский король — король дьяволов (франц.).

\*\*\* Терпение — добродетель ослов и святых (ит.).

*litteras doceam? non opus est verbis, sed fustibus*»\*. А вот и народная итальянская пословица: *il re non litterato è un asino coronato* («король необразованный — осел коронованный»). У Сервантеса есть сравнение ученых с ослами, разумеется, не очень приятное для первых: *pues otra cosa puedes advertir, y es, que hay algunos, que no les excusa el ser latinos de ser asnos*\*\*. Не перечисляю других примеров: их целая масса в книге Бринкманна, которая очень полезна, как сборник фактов, хотя и страдает в главном: в ней не прослежена история развития сравнений, что было бы особенно желательно.

Укажу еще на один факт: это сравнения разработанные, признак более поздней поры. Это не первичное одностороннее сравнение, нет: тут поэт *con amore*\*\*\*, с эпической словоохотливостью сравнивает два предмета или две картинки до мелочей. Например:

«У хорошей у яблони кудреватая,  
Как у яблони коренье булатное,  
Так твои-то скорые ноженьки;  
Как у яблоне сучки ветки до сырой земли,  
Так твои белые бумажные рученьки;  
На яблоне листочки камчатые,  
Как твое хорошо скруто-платье цветное;  
На яблони цветики лазуревы,  
Как твое бело-румяное личико;

---

\* «Зачем я тебя, осел, обучаю наукам? Не слова нужны, а палки». (лат.).

\*\* «Далее, ты можешь заметить другое явление, а именно, что есть субъекты, которым ученость не мешает быть ослами» (исп.).

\*\*\* С любовью (ит.).

Вершинки на яблони сухо-красного золота,  
Как твои-то молодецкие волосы».  
(Барсов)

В старонемецкой лирике вы найдете богатство сравнений с соколом, образ которого привязался, конечно, под впечатлением бытовым. Соколиная охота вызвала на западе еще в XIII в. и раньше целую литературу, где подробно описывались приручение, воспитание соколов и различные способы соколиной охоты, которая и дала материал для массы сравнений. Сюда относится известное сравнение в «Слове о полку Игореве»:

Коли сокол в мытех бывает,  
высоко птицъ възбивает,  
не даст гнезда своего в обиду.

В древнейшей немецкой песне, сохранившейся с именем фон Кюренберга<sup>4</sup> (около 1150 г.); предполагаемый автор первоначальной редакции поэмы о Нибелунгах), не только молодец сравнивается с соколом, но и полет последнего и его убранство сравниваются с движением и убранством молодца. Привожу эту песню в новонемецком переводе:

Ich zog mir einen Falben ldnger als ein Jahr.  
Als ich ihn nun gezahmet, da ich ilm wollte ha'n,  
Und als ich sein Gefieder mit Golde reich bewand,  
Da hob er sich zur Höhe und flog in andres Land.  
Seit dem sah ich den Falken, wie er so schön war, fliegen.  
Er führte an seinem Fusse noch den seidnen Riemen,  
Und in seinem Gefieder war das rote Gold noch drein.  
Gott — sende die zusammen, die geliebt gern wollen sein\*

\* «Я воспитывала сокола более года. Когда же я его при-

Подобные сравнения вышли уже не из народной поэзии, а измышлены личными певцами, еще не утратившими связи с народной поэзией. Все это надо иметь в виду при определении хронологии народных песен.

## II

### СКАЗОЧНЫЕ СХЕМЫ

В истории литературы мы замечаем известного рода течения, известного рода любовь к тому или другому сюжету, который часто исчезает впоследствии. Таких модных сюжетов было немало. Возьмем пример более близкий к нам, чтобы с его помощью подняться к древности. В XVIII в. были в ходу робинзонады, мода на которые обязана своим происхождением английскому писателю Даниэлю Дефо. Сюжет этих робинзонад сводился к тому, что человек, стесненный цивилизацией, но богатый ее содержанием, может развиваться, даже будучи удален от стеснительных условий жизни в цивилизованной среде. Та же идея проходит и в романах-идиллиях, в романических утопиях, которые рисуют картины, имеющие мало общего с состоянием современной им Европы. Идите дальше в глубь, в эпоху средних веков, и вы увидите, что в рыцарских романах царит ряд излюбленных фабул. Спуститесь еще ниже, загляните в греческие романы и вы найдете здесь что-то знакомое: герой или удаляется в идиллию или после сотни приключений сходится в конце концов

---

*ручила, как хотела, и богато украсила его перья золотом, он поднялся ввысь и улетел в другую страну. С тех пор я видела сокола, как он красиво летит. На его лапках еще были шелковые ленты, и перья у него были золотые. Пусть Господь соединит тех, кто хотел бы любить друг друга» (нем.).*

с теми, с которыми разлучила его капризница-судьба. Это *rescognitio*, опознавание, — элемент, характерный для греческого романа.

Спрашивается, почему известного рода сюжеты популярны, почему одни из них падают, сменяясь новыми? Иногда вопрос решается просто, стоит только признать, что между сюжетом и течением идей есть внутренняя связь, что и в литературе играют роль спрос и предложение. В XVI в. всплыла на поверхность евангельская притча о блудном сыне, она становится чрезвычайно модной: она дает материал для памфлетов Грина<sup>5</sup> в последний, покаянный период его жизни, для повестей Викрама<sup>6</sup>, для драм Чекки, Пуччи<sup>7</sup> и т. д. Очевидно, эта мода имела свои причины, и действительно, она была результатом душевной борьбы, наполнявшей общество XVI в., когда старые идеи встретились с новыми, повеявшими с итальянского юга. Грин в конце концов не мог совладать с этим нравственным разладом и вернулся назад к старым пенатам, блудным, раскаявшимся сыном. Стало быть, мода объясняется определенным спросом. Если мы перенесемся в область народного эпоса, то и там встретимся с тем же явлением. Здесь тоже есть ряд излюбленных тем, каковы бой отца с сыном неузнанным, встреча брата с сестрой, напоминающая прием *rescognitio* в греческих романах. И тут мы имеем дело с отражением эпохи, той эпохи, когда народные брожения разделяли родичей. Среди этих сюжетов, таящихся в древнейшей сказке, легенде и т. д., есть немало таких, которыми займется впоследствии и личный поэт, но он входит уже в известное течение идей, определенное предшествующим ходом литературы, и литературный спрос определяет его выбор и отношение к тому или другому сюжету. Правда, он может выбрать другую, не модную формулу, но под опасением остаться непонятым. В большинстве случаев его творчество сводится к сознательному или



бессознательному комбинированию старых схем и простейших сюжетов. Если свести в группы сюжеты мифа, сказки, средневековых эпических поэм, русских былин и т. д., то в результате получится нечто крайне ограниченное, получится материал далеко не богатый, а между тем в этих-то немногих группах и коренится все поразительное богатство сказок, объясняющееся простой комбинацией знакомых, простейших сюжетов. Было бы интересно сделать морфологию сказки и проследить ее развитие от простейших сказочных моментов до их наиболее сложной комбинации. Тогда бы мы узнали, что чем древнее сказка, тем проще ее схема, и чем новее, тем более она усложняется. Так наша русская сказка уже комбинационная, и те, которые говорят о ее древности, основываются на ложной посылке, еще не разработанной. Сравните затем романы средневековые, где образы так просты, с романом современным и вы увидите в последнем старую фабулу в отрывках, вы найдете здесь новую комбинацию более мелких элементов, давно скитающихся по земле. Таких простейших общих мотивов есть несколько: они распространены в сказках и романах Азии и Европы, от Исландии до Португалии, Новой Греции и Малой Азии. На вопрос, как объяснить их существование в разных уголках земного шара, предложено было несколько теорий, но до сих пор почва не принадлежит ни победителям, ни побежденным. Одна из этих теорий — теория заимствования<sup>8</sup> — имеет наибольший *raison d'être*\*, и ее сторонники могут принести пользу: история русской литературы без нее остается как без рук.

Вторая теория доказывает, что все эти сюжеты сложились в ту пору, когда индогерманское племя жило еще в своей арийской прародине, что эти сюжеты были первоначально

---

\* Основание (франц.).

рассказами о богах, что древнейшие мифы перешли впоследствии в рассказы о героях, что герои — очеловечившиеся боги, и, стало быть, эпос сменил миф, а географическая определенность сменилась неопределенностью, допустив на сцену всем известное тридевятое царство вкупе с безыменными царевичами. Такого, по-видимому, генетического объяснения придерживается вся школа мифологов с Куном, Максом Мюллером во главе<sup>9</sup> (не перечисляю другие, менее звучные имена). Еще на наших глазах один из таких толкователей попробовал исторического Роланда, бившегося в Ронсевальском ущелье и упоминаемого Эгингардом, сделать отражением немецкого бога Хрода. По их мнению, и в сагах о Дитрихе Бернском<sup>10</sup> в основе лежит мифический Дитрих, к которому лишь по созвучию примкнуло имя Дитриха исторического. В виде исключения я должен указать на две работы, авторы которых прямо указывают на необходимость поставить эпос на историческую почву, но эти работы остаются пока исключением, Де Губернатис в седьмом томике своей *Storia universale della letteratura*\* продолжает идти в хвосте мифологической теории, объясняющей все явления солнца, зари, грозы и т. п. В указанном томике, посвященном истории народной сказки, автор решился подвергнуть анализу несколько наиболее типичных сказок, вокруг которых группируются все остальные. Он намерен доказать, что народные сказки во всех своих существенных чертах и во многих частных имеют мифологическую основу. В указанном томике им собраны в десять групп сказки о замарашке или золушке (*Cenerentola, Cendrillon, Aschenbrödel*), о трех братьях, о дурне (*sciocco*), который делает все наизворот, о разбойнике, о договоре с дьяволом, об игре, о мальчике с пальчик (*piccolino*), о великане, о девушке преследуемой и о

\* «Всеобщая история литературы» (ит.).

благодарных животных, наконец, о Психее, причем автор следит за всеми вариантами от Индии до Португалии, не оставляя в стороне и русских сказок.

Сказка о замарашке известна всюду. «Я нашел, — говорит Де Губернатис, — в одной эстонской легенде, что старик-отец (*Wanna-Issi*), т. е. бог неба, поручает ежедневно Аммарик (вечерней заре) тушить солнечный огонь, прикрывая его получше, чтобы не случилось какой беды во время ночи, а Койт (утренней заре) приказывает зажигать и раздувать этот огонь по утрам. Чем же могла Аммарик прикрыть солнечный огонь? Пеплом. Где же взять ей этого пепла? В пепельной тени ночного неба, которая собирается вокруг солнечного огня и открывает его взорам людей поутру.

Девушка, сгребаящая пепел, золу, под которой скрывается солнечный огонь, и сама покрывается пеплом. Отсюда ее название Золушка (*Cenerentola*). Такое происхождение сказки мне кажется наиболее вероятным. И хотя я не намерен сказать, что она пришла к нам от эстов, все-таки очень вероятно, что в ней сохранились следы того мифа, из которого развилась наша сказка. Но каким образом миф может превратиться в сказку?

Выйдем из города и отправимся в горы, в прекрасный летний вечер, когда солнце готово спрятаться за верхушками наших Альп или наших Апеннин. Постараемся быть одни, дабы никто не мешал полету нашего воображения, и устремим взор в западную сторону неба. Никакой шум не долетает до нашего слуха, разве только забренчит где-нибудь колокольчик, сзывающий в хлева разбредшихся по скалам коров... Только одно живое существо все еще движется, блестящее и величественное, увенчанное подобно монарху лучами, оно плывет по отдаленной лазури. Тихо переходит оно с одной вершины на другую, зажигает вокруг

себя большой огонь и затем исчезает в искрящейся волне. Полусонный пастух любит зрелищем. Эта блестящая вода кажется ему сперва движущейся одеждой, и ему чудится под этой одеждой какая-то девушка, куда-то спешащая. Еще миг, и блестящее видение потухает, темнеет и теряется под покровом глубокого мрака. Чудная девушка превращается в неприглядную замарашку; девушка прячется, пока не появится на небе благодетельная добрая фея, освещающая ночные дороги и утешающая всех обиженных; она маленькая-маленькая, но зато видит в ночном мраке всякую вещь; она полна добрых намерений и добрых дел. Наша девушка, выпачкавшаяся в золе, когда прикрывала огонь умирающего солнца, идет навстречу благодатной луне и спасается. С наступлением утра она видит, что ее кожа светлеет; она рядится в золотые, серебряные ткани, украшается перлами, и на ее лбу сияет звезда. Это солнце разубрало ее; она готовится танцевать и, как божественная баядерка<sup>11</sup>, приглашает солнце, но едва оно хочет обнять ее, девушка быстро исчезает. Солнце бежит за нею по ее блистающим следам, которые дают ему понятие о размере ее ножки, и находит, что ее ножка не похожа на все другие... Если блуждающая девушка находит в луне добрую фею-покровительницу, то значит, она бежит от неукротимой ненависти какой-нибудь колдуньи или злой соперницы, или мачехи, которая ее преследует, т. е. темной ночи, которая ее безобразит, которая хотела бы ее погубить, ревнивая к тем ласкам, которыми дарит солнце ее соперницу. Мачеха, колдунья, хотела бы занять возле солнца положение зари или выдать за него одну из своих дочерей, т. е. один из образов ночи. Но злая женщина должна поплатиться за свои козни; тот же самый огонь, который приготовлен для брачного алтаря, поутру, когда солнце и аврора сходятся и спознаются, послужит огнем

для костра, на котором сожгут колдунью. Так оканчивается блестящее видение, очаровавшее дремлющего на вершине горы пастуха, и точно так же заканчивается наша сказка».

Такое же объяснение, к которому еще можно прислушиваться, Де Губернатис применяет и к сказке о преследуемой красавице. Преследуемая красавица является в легендах с разными именами: это или дочь анонимного царя, или святая Олива, или дочь короля Дакии или короля Британии, или Кресценция, или Женевьева; ее преследует либо отец, либо родственник или злая свекровь. История литературного развития этой темы была прослежена мною. Она фигурирует и в романе об Аполлонии Тирском, послужившем основой для шекспировского Перикла. Содержание сказок этого типа сводится к тому, что отец, овдовев, продолжает думать о своей покойной жене и не хочет жениться ни на какой другой женщине, потому что не может найти такую, которая бы вполне походила на его первую жену. Но вот его собственная дочь — вылитая мать, и отец начинает томиться желанием жениться на своем детище. Испуганная девушка, разумеется, бежит от беззаконных воцелений отца. «Утром солнце, — так толкует Де Губернатис, — обладает пригожей супругой, зарей, и теряет ее; овдовев, оно находит вечером прекрасное создание, похожее на его утраченную супругу, и хотя чудная девушка (вечерняя заря) — его дочь, оно хотело бы жениться на ней; страхась самой мысли о кровосмешении, дочь, преследуемая отцом, бежит и подвергается тысяче несчастных приключений».

Все по тому же плану объясняется и сказка о дурне, делающем все наизворот. Это — солнце, потухающее, находящееся в состоянии невменяемости. Такими комбинациями наполнена вся книжка, и все дело обстоит благополучно,

пока мы возвращаемся в области арийских мифов, где сходство объясняется единством прародинны. Но вот та же сказка повторяется где-нибудь в Южной Африке, у дикарей Америки и в Средней Азии (в последнем случае еще можно допустить буддийский пересказ, хотя будет легче не делать такого предположения) — тут мифологи должны спасовать.

Есть еще теория более рациональная, по которой не миф перешел в эпос или сказку, а наоборот — сказка повлияла на образы мифа. По мнению сторонников этой теории, на небо переносятся земные отношения: рассказы о преследуемых красавицах ходили раньше на земле и лишь затем приурочены к небу.

Антропоморфизм, делающий зарю замарашкой, а солнце красавцем-царевичем, показывает, что интерес к подобным явлениям на земле уже сложился, что схемы сказок должны были жить раньше в земных отношениях и лишь впоследствии подведены под них отношения небесные. Я, со своей стороны, готов признать за аксиому, что переход совершился не от мифа к эпосу, а от эпоса к тому, что назовется впоследствии мифом. Вопрос о сходстве сюжетов у разных народов, как мы видели, не может быть решен гипотезой мифологической школы, так как сходство не исчерпывается пределами одной арийской расы. Равным образом и теория заимствования не приложим к тем случаям, когда о заимствовании не может быть и речи. Остается признать, что простейшие формы сказки служат простейшими образами психических актов постольку, поскольку известная схема слова дана для выражения понятия. В заключение могу заметить, что не всякая сказка древнее мифа, так как она могла явиться и раньше его и после.

Стало быть, вопрос сводится к необходимости построить морфологию сказки, чего пока еще никто не сделал.

III

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ПОЭТИЧЕСКИХ РОДОВ

Выше я указал те точки отправления, которые необходимо иметь в виду при изучении поэзии в ее историческом развитии: это, во-первых, история поэтического языка и стиля, во-вторых, история поэтических сюжетов и, в-третьих, последовательность поэтических родов. Что такая последовательность существует, это все известно; надо только уяснить ее значение в связи с культурным развитием. В истории греческой литературы эта последовательность проходит довольно рельефно. Чем же объяснить эту смену литературных родов, имеющую характер правильности и, стало быть, законности? В моем последующем анализе, являющемся ответом на этот вопрос, точкой отправления будет народная поэзия, записанная в наши дни, но составляющая достояние древности. Мы можем ею пользоваться, как чем-то очень древним, лишь в том случае, когда ее данные покрываются древними свидетельствами.

Народная поэзия в широком смысле слова представляет собою синкретизм поэтических родов, т. е. такое состояние, в котором роды, впоследствии обособившиеся, еще находятся в смешении; но синкретизм идет еще и дальше: в первобытной поэзии музыка и пляска еще не отделены от песни. Главным материалом, где этот синкретизм явится пред нами воочию, должна быть поэзия народного обряда, которая менее всего потерпела изменения и сохранила свой древний характер. Читая историю драмы, я имел возможность говорить об этом гораздо подробнее, так как поэзия народного обряда более связана с историей драмы. Теперь я коснусь ее лишь в общих чертах.

Нам известно, что в древности существовали особые мимические игры, которым посвящена целая книга Адельстана

дю Мериля. Я имею в виду те игры, которые состояли из мимической пляски, сопровождаемой песенным припевом. Пляска подражала целому ряду жизненных явлений или телодвижениям животных. В Мексике в древнюю пору актеры, изображавшие различных животных, в соответственных костюмах, плясали и говорили, подражая животным. Для послов сына Тамерлана в Китае давались спектакли, где маски нескольких актеров представляли головы животных. Иногда пляска изображала охоту, причем одни являлись охотниками, другие, одетые в звериные шкуры, разыгрывали роль зверей.

Затем есть масса указаний на пляски, подражавшие событиям аграрного года. К числу последних принадлежат нормандские *rondes mimiques* (хороводы). Приведу один из них, в котором изображается мимически история овса, от посева до появления в желудке человека и выхода из него. Участвующие сначала ходят медленно, потом движение становится более живым, причем поется припев (refrain):

Aveine, aveine, aveine,  
que le bon Dieu t'amène!\* и т. д.

Пляска такого рода известна и в Каталонии, и в Италии, и в Англии, откуда занесена колонистами в Америку и превратилась в детскую игру.

У румын накануне святого Василия мальчики и парни ходят по домам с пожеланием нового года и пением песни, носящей характерное название: *Plugul, Plugusorul, Plugulet* — плуг, плужок. Пение сопровождается игрой на флейте и звяканьем желез от сохи, либо звоном колокольчика, хлопаньем бича и игрой на инструменте, прозванном «быком»:

---

\* «Овес, овес, овес! Пусть уродит тебя Господь!» (старофранц.).



*böu, buhaiu, tougi* и напоминающем такой же рождественский снаряд чешских ребят (*bukal, bukas* — румын. *bubaiu*, бугай), датский, голландский, северно-немецкий *Rummelpott*, сицилианский *chiu-chiu*. Он имеет форму бубна, сквозь кожу которого продета толстая струна из конского волоса; водя ею взад и вперед в вертикальном направлении, производят трение о кожу и звук, похожий на отдаленное мычание. При этом тащат либо настоящий плуг, либо игрушечный, украшенный цветами и разноцветной бумагой.

«Плуговая песня», распространенная в вариантах, открывается явлением плуга;

*Hiï plugulŭ cu doiŭ-spre-ce boï*  
*In code codălbiei,*  
*In frunte străineï:*  
*Să vă facă Dumnezeu parte de ei.*

(«Ей, плуг о двенадцати быках, белохвостых, чудноголовых! Да сделает вас господь причастными им! Шли мы в один святой четверг с плугом о двенадцати быках, по яровому полю, хорошо вспаханному, отлично засеянному»).

Содержание песни сопровождает земледельца от первого выезда в поле с плугом — к пашне, посеву и жатве, на мельницу и оттуда — в дом, где печется румяный святочный «калач». Это — год румынского земледельца, воспетый обрядовой песней, как в нормандской *ronde mimique*.

Плуг напоминает наше «кликанье плугу» накануне Крещения и английский рождественский *fool-plough*. Укажу еще на другие драматические песни обрядового характера, каковы — сеянье проса, ворота-воротарь, король, вербовая дощечка, горю-дуб (соответствует нашим горелкам), мосты. Они относятся к весенней поре года и сводятся к отношениям новобрачных, к идее брака. Содержание игры вербовой

дощечки, например, таково: девушки становятся в два ряда, лицом друг к другу, берут своих супротивных за руки, так что из рук выходит «дощечка», по которой пускают ходить девушку «Настечку». Игра «сокол» упоминается даже у Джамбаттисты Базиле (ум. ок. 1637 г.) в его «*Pentamerone*»\*. Играющие, взявшись за руки, образуют круг, внутри коего один «сокол» (*falcone*) поет:

*Aprite, aprite porte  
A povero Falcone! \*\**

или:

*Apere le porte,  
Ca Falkone vole entrare! \*\*\**

При этом пляшущие кругом поднимают руки (делают ворота) и поют:

*Le porte stanno aperte,  
Si Falcone vole entrare. \*\*\*\**

Сокол старается проскочить «в ворота». Если ему это не удалось, он остается в кругу, и игра начинается снова.

В игре горю-дуб парни добиваются любви девушек, а девушки отбиваются.

Иногда в игре проходит эпический мотив — взятие города («Ворота»), причем женихом является король. За бо-

---

\* «Пентамерон» (ит.).

\*\* «Откройте, откройте ворота бедному соколу!» (ит.).

\*\*\* «Открой ворота, сокол хочет войти!» (ит.).

\*\*\*\* «Ворота отворены, сокол может войти» (ит.).

лее подробными сведениями я отсылаю желающих к статьям профессора Потебни «Объяснение малорусских и сродных песен». Автор, однако, пытается и эти игры объяснить мифологически, по известной схеме брака зари с солнцем и т. д. По его мнению, эти схемы уже потом перенесены были с неба на землю и привязались к разным парням и девушкам, так что девушка Настечка, ходящая по вербовой дощечке, не что иное, как солнце.

Богатое собрание сведений об обрядовых песнях аграрного характера представляет работа известного немецкого ученого и поэта Людвиг Уланда «*Sommer und Winter*»\*.

К числу таких песен принадлежат «прение между зимою и летом», «въезд майского графа» и т. д. Обрядовые песни сопровождали весь календарь аграрного года, и все они состояли из известных мимических или, если хотите, драматических актов.

Во всех этих обрядах присутствуют еще необособившиеся элементы будущего поэтического развития. Такой синкретизм особенно рельефно выдается в греческих обрядах Дионисовского культа<sup>12</sup>, которые выделили из себя греческий эпос и драму. В начале развития они имели, по всей вероятности, характер мимический, который удержался и в христианскую пору, как видно из нареканий церкви. 62-й канон трулльского собора, направленный против остатков языческих празднеств, указывает в общих чертах на материал греко-римских верований, не раз вызывавший нарекания как восточной, так и западной церкви.

В Зонарином толковании этого канона, воспринятом в тексты славянской Кормчей<sup>13</sup> (по списку 1282 г.) говорится, что святые отцы «не повелевают мужем облачаться в женьскую ризы, ни женам в мужьскую, кже творять

\* «Лето и зима» (нем.).

на праздники Дионисовы пляшуще, ни лицъ-же косматыхъ възлагати на ся, ни козлих, ни сатоурьскихъ, косматаю лица оубо соутъ на пороугание неким оухыщрена, козлыю же яко жалостьна и на плачь подвизающе, сатоурьскаю-же Дионисов праздник творяще беахоу».

Обличения трульського собора, воспринятые нашей Кормчей, настоятельно говорят об обрядности Дионисовских празднеств. На них намекает и обычай женщин рядиться мужчинами, мужчин — облекаться в женское платье, и упоминание масок: «Ифифаллы Диониса, вооруженные фиговыми либо кожаными фаллами, окрашивали себе лицо отстоем вина либо соком шелковичного плода и раствором кровавика, или покрывались личинами, в отличие от фаллофоров<sup>14</sup>, также снабженных характерным символом фаллоса, но не замаскированных, а чернивших лицо сажей либо драпировавших его травой, тогда как другие участники празднества белили его или накидывали на него кусок полотна». Упоминание плясок и призывание имени Диониса при «точилах» напоминает Дионисовские празднества, полные распущенного веселья, ряжения, неистовых плясок, воспроизводивших мимически различные акты при сборе винограда и изготовлении вина.

Но Дионисовские празднества не ограничивались одной мимикой: они сопровождались песнями, то проникнутыми веселым комизмом, то серьезными и грустными, повествовавшими о судьбах бога Диониса. Обыкновенно выходил кто-нибудь на возвышение и пел песню, связанную с циклом Диониса или героев, привязавшихся к его общей легенде. Рядом с этим шла пляска, довольно развязная, мимировавшая то, что пелось о Дионисе и его спутниках. Эта-то пляска, связанная с песней, и дала с одной стороны развитие комедии, с другой, огрубев, дала повод нареканиям церкви, которая, нападая на переживание языческих обрядов, уже ни слова не говорит ни о трагедии, ни о комедии.

Итак, всюду в народной обрядовой поэзии вы встречается с синкретизмом поэтических родов, музыки и пляски, из которого происходит ряд выделений; за этими выделениями мы можем уследить с помощью фактов, собранных в известной последовательности, хотя о вполне точной истории этой эволюции нечего и думать ввиду недостаточности и отрывочности наших сведений. Прежде всего начинает выделяться из обряда песня, т.е. она поется одним лицом, между тем как пляшется, мимируется другим (вначале то и другое проделывалось одним исполнителем). Так, на острове Ява существует драма, но актер в ней не говорит, а ограничивается одними телодвижениями: он изображает то, что поет другой, стоящий отдельно.

В древней Испании то, что теперь мы зовем либретто, делось в виде романса с содержанием из событий старого и нового времени, пелось громко и притом так, что содержание песни проделывали другие, ограничивавшиеся одной мимикой. Стало быть, песня стала бок о бок с обрядом.

Так, на островах Фарерских о святках одни поют об убиении Сигурдом (северная перегласовка имени Зигфрида) дракона Фафнира, а другие пляшут, выражая мимически акты боя. В древней Греции пляска мимировала песни о свадьбе Геры, о преследовании Паном нимфы Сиринги<sup>15</sup> и т. п. Но очевидно — такая песня еще хранит ясные следы связи с первоначальным синкретизмом: в ней удержался и элемент диалога и лирическое возбуждение, которое вызывалось ее прикосновенностью к обряду. Такая лирико-эпическая песня является ячейкой, из которой возникает песня эпическая, являющаяся материалом для эпоса и эпопей. Указаний на такие лирико-эпические кантилены немного. Одно из них относится к VII в.: я имею в виду кантилену о святом Фароне<sup>16</sup>. Хельгарий, епископ города Мо при Карле Лысом, написал биографию святого Фарона, епископа

города Мо, (с 627 до 672 гг.) и привел в ней кантилену седьмого века, прославляющую его героя. Дело идет о том, как около 620 г. Лотарь II<sup>17</sup>, разгневанный на послов Бертольда, короля саксов, посадил их в темницу, намереваясь их на следующий день обезглавить. Святой Фарон явился к ним и с увлекательным красноречием изложил все догматы католической веры, а когда настало время казни, объявил Лотарю, что они уже не саксы, а христиане. Прослезился король, прослезилось все собрание, и послы были спасены. И вот Хельгарий говорит, что это событие вызвало песню на народном языке, которая переходила из уст в уста. «Женщины пели ее хором и сопровождали пенье хлопаньем в ладоши». («Ex qua victoria carmen publicum iuxta rusticitate m per omnium paene volitabat ora ita canentium feminaeque choros inde plaudendo componebant»). Самая кантилена приводится Хельгарием на латинском языке:

*De Chlotario est canere rege Francorum,  
Qui ivit pugnare in gentem Saxonum.  
Quam graviter provenisset missis Saxonum,  
Si non fuisset inclytus Faro de gente Burgundionum...\**

Очень вероятно, что это — латинская перелицовка того, что сначала пелось на романском языке того времени.

Итак, эта кантилена одними пелась, другими плясалась, что нам кажется несколько странным, но есть позднейшие указания, что эпические песни плясались, в чем следует видеть остаток их прежнего совместного существования с пляской.

---

\* «Будем петь о Хлотаре, короле франков, который от правился воевать с племенем саксов; как плохо пришлось бы послам саксов, не будь прославленного Фарона-бургундца...» (лат.).

Лирико-эпическая песнь стоит в хронологической и генетической связи с эпосом; различие между нею и последним мы можем заметить наглядно, на примере, сравнивая наши былины с малороссийскими думами, в которых несравненно более лиризма, чем в наших былинах. Лирико-эпическая песня, однако, далеко не то, что лирика в нашем смысле. Это даже не лирика Вальтера фон Фогельвейде<sup>18</sup>, характеризующая собою новое движение, уже значительно отошедшее от того, что переживала народная лирика. Эпико-лирическими песнями, скорее всего, могут быть названы французские *chansons d'histoire*\*, где дело не столько в содержании, сколько в лирическом тоне, в желании выразить, например, горе девушки, покинутой милым, и т. п., но выразить в форме эпического, хотя и небольшого сюжета. Сцена начинается разговором, а дальнейший ход ее сводится к диалогу, развивающемуся сообразно с рамкой эпического содержания. Примеров вы отыщете целую массу, стоит заглянуть в сборники Барча, Уланда, Митлера и многих других. Я приведу для примера песенку, записанную г-жою Жорж Санд в Берри и приводимую в «*Maltres Sonneurs*»:

Три дровосека весной на лугу —  
 Чу, поет соловушка —  
 Три дровосека говорят с девушкой.  
 Младший говорит с розой в руке —  
 Чу, поет соловушка —  
 Младший говорит: я люблю, но не смею.  
 Старший, что с топором —  
 Чу, поет соловушка —  
 Старший кричит: коль люблю, то приказываю.  
 Третий, с цветком миндаля в руке, поет —  
 Чу, поет соловушка —

---

\* Исторические песни (франц.).

Третий поет: я люблю и прошу.  
 Не будешь моим милым ты, что с розой —  
 Чу, поет соловушка —  
 Не будешь моим милым, коль не смеешь.  
 Не будешь моим хозяином ты, что с топором —  
 Чу, поет соловушка —  
 Не будешь моим хозяином: любви нельзя приказывать.  
 Ты будешь моим хозяином, что с цветком миндаля —  
 Чу, поет соловушка —  
 Ты будешь моим хозяином: кто просит, тому дают.

Близко к этой песенке подходит одна немецкая, особенно своим припевом:

*Es waren drei Schelme und Spitzbuben,  
 Kleines Waldvöglein,  
 Sie gaben sich für Herren und Grafen aus.  
 Waldvögelein\*.*

Не привожу дальнейшего текста, но представляю лишь перевод: «Они подошли к двери одной хозяйки. — Хозяюшка, не наделите ль вы нам вина да пива? — Да-с, пива и вина у нас вдоволь, хватит про вас. — У хозяйки была дочка, пригожа и тонка, хоть куда. — Хозяюшка, вы можете идти спать; ваша дочка наедит нам вина. — Они сварили хозяйке такого питья, что она стала дремать. Первый сказал: Невеста моя, я дал ей золотое колечко. Второй сказал: Невеста моя, я надел его ей на пальчик. Третий сказал: Невеста достойна того, чтоб мы поделили ее на части белым мечом». Они привязали дочку к столу

---

\* «Были три шельмеца, три негодяя. — Малая пташка лесная! — Они выдавали себя за господ да за графов. — Пташка лесная!» (нем.).



и вынули свежее сердце. Они разделили ее на четыре части, головку послали матушке. Как увидела головушку мать, разорвалось сердце в ее теле. Тотчас поставили они три свечи, которые светили душе в небесное царство; они зазвонили тотчас в три колокольчика, которые гудели душе в небесное царство.— Так было дело до третьего дня.— Малая пташка лесная! — Убийцы пошли на виселицу.— Пташка лесная!»

В заключение вот еще одна французская песенка, помещенная у Барча и переведенная им же на немецкий язык размером подлинника:

*Trois sereurs seur rive mer  
Chantent cler:  
la jonele fu brunete:  
«de brun ami j'aati,  
je sui brune,  
s'avrai brun ami ausi».*

*Trois sereurs seur rive mer  
Chantent cler:  
la mainnee apele  
Robin son ami.  
«prise m'avez el bois rame,  
eportez m'i».*

*Trois sereurs seur rive mer  
Chantent cler:  
l'ainnee dit:  
«on doit bien jone dame amer  
et s'amour garder  
cil qui j'a».*

---

\* «Три сестры на морском берегу громко поют: младшая,

Как видите, во всех трех песнях главное содержание — любовь; сюжет близко стоит к лирике; в них есть элемент диалога и эпическая рамка. *Chansons d'histoire* говорят нам не о битвах Карла Великого, а о горе и радостях любящейся парочки, так что слово *histoire* нельзя понимать здесь в его тесном смысле рассказа об историческом событии, хотя такое событие и могло, конечно, послужить поводом к той или другой *chanson d'histoire*.

Какая-нибудь прекрасная Эглантина сидит и шьет рубашку в королевском замке и ничем не выражает, как жжет ее любовь; так старательно шьет она, как бывало встарь, и ненароком колет себе пальчик. Мать увидала: увернуться нельзя. Мать хочет посмотреть ее руку, просит показать ей ее тело. — «Нет, матушка, нет. Холодно мне. — О Эглантина, ты верно больна, ну-ка, скажи, отчего ты бледна? — Милая матушка, лгать не могу: храброго рыцаря жарко люблю. Смел и приветлив граф Гейнрих; ты ж, если любила когда, и меня ведь простишь». Дело заканчивается свадьбой. И здесь опять вы видите и момент диалога, и лирический тон, и эпическое содержание; неизвестный певец не высказывает здесь ничего от своего имени и отходит на задний план, тогда как настоящий поэт изливает свои собственные чувства, «взывает с пламенной мольбой к неведомой красе», которая, может быть, не реальная милая, лишь головная: здесь девушка перед вами. Стоит только вместо вышеприведенных обыденных сюжетов вложить в ту же рамку сюжет исторический, дополнить его лирическим пафосом, и вы

---

брюнетка, поет: лишь брюнет будет моим милым, я — брюнетка, и брюнет будет моим милым. — Три сестры на морском берегу громко поют; средняя зовет своего дружка: ты поймал меня в зеленом лесу, унеси назад. — Три сестры на морском берегу громко поют; старшая говорит: должен девушку любить и любовь тот хранить, кто влюблен».

получите нечто вроде той лирико-эпической кантилены, какова кантилена о святом Фароне. В ней сохранится многое из того, что напомним о ее связи с обрядом, у которого она была в школе, по образному выражению Барча. Чтоб уяснить связь лирико-эпической песни с песней, еще не отделившейся от обряда, приведу пример на выдержку из малорусских весенних игр, мною указанных. Это игра «Царенко» — несколько девушек, взявшись за руки, становятся в ряд; против них становятся две девушки. Одни другим кланяясь, поют поочередно; последние две делают начальное предложение, а хоровод отвечает:

— Царівно, мостіте мости,  
Ладо моє, мостіте мости.  
«Царенку, вже й помостили».  
— Царівно, ми ваші гості.  
«Царенку, зачим ви, гості?»  
— Царівно, за дівчиною.  
«Царенку, за которою?»  
— Царівно, за старшенькою.  
«Царенку, старшенька крива».  
— Царівно, так ми й підемо.  
«Царенку, так вернітєся».

— Царівно, мостіте мости.  
«Царенку, вже й помостили».  
— Царівно, ми ваші гості.  
«Царенку, зачим ви, гості?»  
— Царівно, за дівчиною.  
«Царенку, за которою?»  
— Царівно, за підстаршою.  
«Царенку, підстарша сліпа».  
— Царівно, так ми й підемо.  
«Царенку, так вернітєся».

- Царівно, мостіте мости.
- «Царенку, вже й помостили».
- Царівно, ми ваші гості.
- «Царенку, зачим ви, гості?»
- Царівно, за дівчиною.
- «Царенку, за якою?»
- Царівно, за меньшенькою.
- «Царенку, так не зряжена».
- Царівно, так ми й зрядемо.
- «Царенку, вже-ж ми й зрядили».
- Царівно, так ми й візьмемо.

При последнем стихе отдельно стоящие девушки, сомкнувшись, поднимают руки вверх, а под их руками хоровод пробегает вереницей; из хоровода последняя девушка остается при первой паре.

После этого снова повторяется прежняя песня до тех пор, пока девушки, до последних двух, перейдут к начальной паре, таким же порядком, как и первая.

Записанная подряд, песня эта, если отложить в сторону попечение об обряде, дает нам схему лирико-эпической песни. Эта же песня попадает в сборнике Чубинского еще раз в том же томе, в отделе веснянок. Тут она уже поется вне всякой связи с обрядом, но весь ее склад живо обличает, какого отца она дочь. Вот она целиком:

Приступи, царенку, до близу,  
 Уклонись, царівні, до низу.  
 В городі царів син,  
 А за городичком царівна.  
 Приступи, царенку, до гаю,  
 Возьми царівну з раю,  
 Возьми, царенку, ще й ближче,  
 Уклонись царівні ще й нижче.

В некоторых песнях (например, западных) можно опять-таки ясно видеть, что за ними скрывается обряд, из которого они обособились.

Во всех этих песенках уже не видно никаких следов чего-нибудь исторического и, кажется, напрасно гг. Антонович и Драгоманов хотят видеть в песенке о князе Романе, сопровождающей игру в Воротаря или Володаря, воспоминание о князе Романе Мстиславиче Галицком<sup>19</sup>. Слова этой песни представляют собой разговор двух хоров, из которых один, представляется, сидит в городе, а другой просит привратника (воротаря) пустить — в город. Этот второй хор несет дань в виде дитяти (или в виде меда в вариантах). «Быть может, и ношение дитяти и передача его в замок намекает на какое-нибудь историческое обстоятельство, но, по отсутствию точных указаний, говорить об этом трудно: известно, что биография Романа в Ипатьевской летописи утеряна».

Во всяком случае, историческое событие могло сильно затрагивать ближайшие интересы народа, причем интересы последнего могли не совпадать с интересами летописи; в результате могла получиться та лирико-эпическая песня былевого содержания, которая лежит в начале развития всякого эпоса. Эту ячейку назовут затем средневековой кличкой: кантиленой. Вопрос сложения эпоса из кантилены мы оставим пока для будущего обозрения и коснемся его пока лишь в общих чертах. Мы сказали, что историческое событие, сильно затронув народные интересы, могло вызвать кантилену; отсюда возникает другой, очень важный и трудноразрешаемый вопрос, как понимать отношение истории к этим песням, как проследить переход от исторического факта к его освещению в поэзии, как взойти от песни к истории и за эпосом усмотреть последнюю.

IV  
ЭПОС И ИСТОРИЯ

Под историей не следует тут разумеать историю летописную, так как история в эпосе не покрывается историей летописной; хотя бы уже потому, что у народа есть свои любимцы. Попытки в противоположном этому духе не могут иметь успеха, я имею в виду работу русского немца Вольнера, по мнению которого все остальное развитие эпоса шло в смысле искажения того, что в летописи дано как факт. Вольнер полагает, что в древнейшей русской песне пелось и о походах Олега, и о делах Владимира, и о всем, чем интересовался летописец. Он сличает песни в их нынешнем виде с показаниями последнего и, не находя полного совпадения, заключает, что «их содержание не больше, не меньше как сказка, герои которой носят более или менее исторические имена».

Но автору не приходит в голову простой вопрос: интересовался ли народный певец тем самым, чем интересовался летописец? Очевидно, последний не может быть для нас точкою отправления, чего не хочет понять Пио Райна. Он большую часть своей работы посвящает именно вопросу об историческом субстрате в песнях о Карле Великом, а известно, что нет таких древних поэм, в которых бы не являлся уже Карл Великий. Есть, правда, несколько поздних поэм, в которых фигурируют и Меровинги<sup>20</sup>, но они могли сложиться уже впоследствии чисто школьным путем. По мнению Райны, до Карла Великого был эпос меровингский, который затем сплылся с эпосом карловингским, поддался ему, так что Карл Великий вырос на плечах других эпических героев. Но из песен о Меровингах до нас не дошло ни одной, кроме кантилены о святом Фароне. Райна, чтоб спасти свою гипотезу, ищет опору в следующих стихах поэта Саксона, обращенных к Карлу Великому:

*De Claris genitus fulsit praeclarior atque  
Patribus invictis fortior enituit,  
Est quoque jam notum: vulgaria carmina magnis  
Laudibus ejus avos et proavos celebrant;  
Pippinos, Carolos, Hludowicos et Theodricos,  
Et Carlomannos Hlotariosque canunt.*

(«Рожденный от славных, он заблистал еще ярче и оказался храбрее непобедимых отцов. А ведь известно, что народные песни величают великими похвалами его дедов и прадедов — Пиппинов, Карлов, Хлодвигов, Теодорихов, Карломаннов и Лотарей».)

Но, очевидно, это не что иное, как указание на школьные латинские стихотворения, которые могли быть позднее прославляемых ими героев. Итак, за неимением памятников, Райна обращается к меровингским летописям, начиная с Григория Турского и кончая Фредегаром. Он отыскивает красивые декоративные места и заключает, что, вероятно, это самое и воспевалось в исчезнувших поэмах меровингского цикла. Разумеется, он выбирает эпизоды, аналогичные с теми, которые стали излюбленными в позднейшем не меровингском эпосе. Перелистывая Григория Турского, он находит там «эпико-легендарный» рассказ о свадьбе Хлодоев с Клотильдой и находит в нем сходные черты с соответствующими эпизодами в поэмах о «короле Ротере», об «Ортните», «Гугдитрихе» и т.д. Стало быть, по его мнению, народ и прежде интересовался тем, чем станет интересоваться позднее, у него своей моды не было, той моды, которая в одном столетии выдвигает одного героя, в другом другого. Райна забывает, что для народа не все то является интересным, что для нас или для летописца. Так, французский эпос полон борьбы с сарацинами, борьбы за дело веры, и, если отождествить историю летописную с историей эпоса, то надо

бы ожидать, что в последнем уцелеют воспоминания о битве при Пуатье<sup>21</sup>, но карловингский эпос умалчивает о ней и выдвигает на первый план битву в Ронсевальском ущелье, которая иначе исчезла бы из нашей памяти, ибо она отмечена у Эгингарда лишь как небольшая стычка, завершившаяся поражением войска Карла Великого в пиренейских ущельях на обратном походе, причем в числе убитых упоминается и Роланд, бретанский маркграф, а не племянник Карла Великого, каковым считает его эпос. Эгингард не придает значения этой стычке и замечает, однако, что имена убитых известны, что о них поют.

Что же, наконец, представляет собою та история, на которой оснущется исторический эпос? Я полагаю, что это есть наслоение фактов, слияние несколькими веками разделенного, так что *Chanson de Roland* описывает не одну битву, а несколько битв, ареною которых были одни и те же Ронсевальские ущелья. Такие стычки происходили в 793-812 и 824 гг. Одна из них произошла еще при Дагоберте I, причем французы потерпели поражение в Пиренеях и потеряли 12 герцогов. Возможно допустить, что уже эта битва дала осадок в народной песне. Когда же событие повторилось, тогда два события представились как одно, причем баски сменились сарацинами. Стало быть, приходится признать целый ряд наслоений, обобщившихся и давших субстрат для *Chanson de Roland*.

Приведу другой пример из эпоса сербского и коснусь вопроса об исторических основах, легших в цикл песен о Косовской битве. Он рассказывает о поражении сербов турками в 1389 г. Действующими лицами являются царь Лазарь и еще несколько лиц, имена которых, вероятно, известны занимающимся изучением славянских литератур. Если взять эти песни в целом, то нам придется стать лицом к лицу с вопросом о наслоениях, с которыми трудно совладать дос-



кональному анализу. Дело в том, что на Косовом поле произошла не одна битва.

«Сколько раз,— говорит Гильфердинг,— лилась здесь кровь! Она лилась в 1073 г., когда Косово поле еще причислялось к земле Болгарской и когда сербы одержали под Приштиною великую победу над греками и их болгарскими союзниками; ...в 1389 г., когда сербское царство пало на Косове; в 1403 г., когда Стефан, сын павшего на Косове князя Лазаря, почти на том же месте, где погиб его отец (близ Грачаницы), одержал великую победу... над Султаном Мусою, внуком того Мурата, которого последним, предсмертным приказанием было — обезглавить отца Стефана; в 1448 году, когда три дня (17, 18, 19 окт.) герой Гуниад бился на Ситнице с 50 тысячами против 150 тысяч турок и потерпел страшное поражение; в 1689 г., когда австрийский полководец Пикколомини был разбит турками на Косовом поле и, наконец, в 1831 г., когда тут же войско Султана Махмуда разбило ополчение босняков, восставших под знаменем Гуссейна капитана Градашевича за янычарство и мусульманскую старину. Но всех позднейших сражений... сербский народ не знает и только одно ему памятно: великий бой “на Видов дан” (15 июня) 1389 г.».

Сам по себе косовский бой 1389 г. не выходил из ряда вон. Несомненно, что в 1389 г. сербам был нанесен довольно сильный удар, но Сербия не была сломлена окончательно: она не утратила своей автономии, а сын Лазаря Стефан отомстил туркам за поражение и смерть отца, разбив их на Косовом поле в 1403 г. Стефан и Юрий Бранкович еще поддерживали самостоятельность Сербии, которая пала окончательно лишь в 1448 году, стало быть, 60 лет спустя после смерти Лазаря. Битвы 1389 и 1447 годов послужили главным субстратом для двух циклов песен о Косовской битве. «Несомненно, эпический образ косовского побоища создан под влиянием воспоминаний о нескольких действительных

битвах на Косовом; отнесение же его к 1389 г. и соединение с именем Лазаря нужно объяснить главным образом нравственными мотивами».

Песни поют о Лазаре, рисуя его мучеником за веру. Такой взгляд мог сложиться тогда, когда он был признан святым, когда открыты были его мощи, что случилось через 2 года и 8 месяцев после 1389 года.

Идея о падении Сербии (о «пропасти царства српско-га») не могла возникнуть раньше 1457 года, когда со смертью Юрия Бранковича Сербия сделалась турецкой провинцией. Стало быть, 60-е годы XV в. служат точкой отправления для идеи о падении Сербии для тех песен, в которых эта идея проходит. 1447 год дал начало другому циклу песен, сохранившихся в «бугаришницах»<sup>22</sup>. Здесь в числе героев является, между прочим, Янко-воевода, в котором нетрудно узнать Гуниада. Косовские песни второго цикла отразили на себе сильное влияние песен первого круга, но и последние с течением времени приняли в себя некоторые мотивы первых.

Остановлюсь еще на одной черте этих песен. В одной из них Вук Бранкович является изменником и предателем; между тем в древних летописных заметках об измене Вука вовсе не говорится. «Видно,— говорит Гильфердинг,— в самой личности Вука Бранковича было что-то несимпатическое и коварное, расположившее народ к ненависти против него; об его жизни мы почти не знаем ничего; но таков был действительно характер его сына Юрия, правившего Сербией, среди разных невзгод, с 1427 по 1456 гг.».

Стало быть, тип Лазаря (резюмирую сказанное выше) сложился в конце XIV века или в начале XV, а идея о предательстве Вука и о падении Сербии на Косовом поле лишь в половине XV столетия. В конце концов мы приходим к тому результату, что косовский эпос сложился не на

основании одной битвы 1389 г., что отдельные песни его не суть *disjecta membra*\* одной первоначальной песни.

Напротив, нужно признать полную самостоятельность отдельных косовских песен, взаимно влиявших друг на друга. Не мешает также принять в расчет и те наросты, которые примкнули к песням, когда последние перешли в Черногорию и Приморье.

Те же наслоения мы увидим и в песнях о Теодорихе Остготском, чего я коснусь подробно в одной из будущих лекций. И в русских былинах есть немало наслоений, и в них есть исторические основы, хотя и не в смысле Вольтера, который ищет эпос в летописи. В них есть, во-первых, слой татарщины и, во-вторых, воспоминания о других насильниках русской земли, например, о половцах. Некоторые отзвуки борьбы с последними могут быть поставлены довольно ясно, фактически, и некоторые имена былинных героев могут быть освещены. Для примера беру имя Тугарина Змеевича, в котором одна старая теория видела насильника в смысле мифическом. Другие видят в нем половецкого хана Тугоркана, которого византийские писатели называют Тогортаком. Такое толкование очень вероятно, но надо помнить, что не во всякой былине, где встречается его имя, Тугарин фигурирует искони: его имя могло попасть и из другой былины. Кажется, вполне на своем месте стоит он в изданной недавно Барсовым былине о семи богатырях в списке начала XVII в. Илья Муромец и 6 других богатырей едут в Царьград навстречу 40 богатырям, посланным на Киев царем Константином. Русские богатыри бьются в Царьграде с тамошними богатырями — Идолом Скоропеевичем и Тугарином Змеевичем. В этой былине, несомненно, выражено наступательное

---

\* *Разрозненные части (лат.).*

действие Киева на Византию. Появление Тугарина в Константинополе неудивительно, если вспомнить о роли половцев на Балканском полуострове, с которой знакомят нас в своих исследованиях В.Г. Васильевский и Ф.И. Успенский.

«Если под Тугариным наших былин разумеют обыкновенно половецкого хана Тугоркана (Тугортъкан, Тугторокан, Торкан, Турткан; визант. *тоуортѣк*, *тоуортѣ*), то и в Идоле Скоропеевиче, его эпическом дублете, сохранились, быть может, черты какого-нибудь реального, исторического лица, памятного народному преданию. Я указываю на Боняка, имя которого связывается с Тугоркановым и в русских и в византийских летописных воспоминаниях. В 1091 г. Алексей Комнин, занятый борьбою с печенегами, обратился за помощью в половецкие улусы; когда он стоял в укрепленном лагере при Эносе в виду врагов, явилась 40-тысячная половецкая орда под начальством Тугоркана и Боняка. Союзники были подозрительны: можно было ожидать, что, придя на помощь византийцам, они столкнутся с печенегами — и вот император пытается склонить их на свою сторону; приглашает к себе их вождей, роскошно угощает их за трапезой, расточает подарки (Анна Комнина)... Печенеги были разбиты».

Позже мы видим того же Тугоркана противником Византии. Под стенами Адрианополя в одной неудачной вылазке молодой греческий витязь наскочил на Тугоркана и уже занес над ним удар, но едва не погиб от руки половцев, окружавших хана. Под 1094 годом наша летопись говорит о мире Святополка с половцами и о женитьбе его на дочери Тугоркана. В 1096 г. Тугоркан подступил к Переяславлю, был убит и похоронен в Берестовом, а 20 июля напал внезапно на Киев «безбожный, шелудивый Боняк» и пожег несколько монастырей и церквей.

«Летописные сказания о Тугоркане и Боняке дают нам — не канву наших былин о Тугарине и Идолище, а разве материал, вошедший в их оригинал, близкий к Сказанию [о семи богатырях, изданному Барсовым], хотя с ним и не тождественный. Те же двойственные отношения к Киеву и Византии там и здесь; половецкие ханы за столом Алексея Комнина напоминают Тугарина и Идолище на пиру — Константина или Владимира; к древней репутации половца-сыроядца восходит, быть может, невероятная прожорливость Идолища... Родственные отношения Святополка к Тугоркану, «тестю и врагу», могли лечь в основание отношений Тугарина к Владимиру и Апраксии.

Восстановить из сообщенных исторических данных очертания этой былины, очевидно, немыслимо, но между теми и другими могло находиться утраченное звено древнего песенного предания, в котором половцы играли роль, перенятую впоследствии татарами, и исторический фон выступал яснее. В песнях и преданиях народов, испытавших иго половцев, они не могли пройти бесследно... Старые песни о половцах потеряны, но многие из них могли сохраниться отдельными мотивами в наших былинах, под прикрытием новых имен. Из-под татар нам трудно разглядеть половцев... Памяти о разгромах, победах и поражениях по необходимости обобщались в народной фантазии, прикрываясь последним казовым именем, сохраняя нередко древнее приурочение, захватывая по пути посторонние мотивы, накапливая разделенное временем, но сходное по образам и поэтической идее... Конструировать эпос из летописных свидетельств, общую схему эпоса — из частного, хотя бы и громкого события, отмеченного хроникой, представляется, таким образом, приемом не методичным; возможным, хотя и трудным является лишь обратный путь».

V  
ПЕВЦЫ

Песня, выделившаяся из обряда, начинает переходить из поколения в поколение и вызывает к жизни особый институт певцов, в которых раньше, когда песня исполнялась всеми участниками обряда, не было необходимости. Стало быть, певцы, специальные носители этой обособившейся песни, принадлежат лишь довольно поздней стадии развития. Они спевали отдельные эпические песни, т. е. составляли те эпические своды или спевы, которые лягут в основу будущих эпопей, — *chansons de geste* и т. д.

а) Германские певцы

Эпос всегда отличается характером международным уже в силу вещей: он поет о борьбе одного племени с другим, а потому рассказы об этой борьбе одинаково интересны для обеих борющихся сторон. Отсюда становится понятно фраза, что эпос зарождается от столкновения народностей. Понятно также и то, что уже в раннюю пору являются певцы странствующие, каков Видсид<sup>23</sup> («много странствующий»), герой небольшой англосаксонской поэмы, которая в своих основных чертах, по словам Мюлленгофа, представляет древнейший из памятников англосаксонской литературы. Я позволю себе привести ее здесь целиком, опуская ряд малоизвестных имен.

«Стал говорить Видсид, открыл сокровищницу слов [= рот], он, который более всех мужей объехал дружин и народов. Часто получал он в хоромах милое сердцу сокровище, а род его происходил от Миргингов. Он с Эальхильдой, милой ткачихой мира, посетил встарь на восток от англов жилище Хредкюнинга Эорманрика... злого лжеца. Много стал он теперь говорить: узнал я, что много мужей властвовало над дружинами; каждый князь должен жить по обычаю, один ярл за другим должен управлять своим эделем, если хочет, чтоб его

престол возвышался. Из них некогда Хвала был самым лучшим, а Александреас самым богатым из всего человеческого рода, и он [т. е. Александр] возвысился более всех, которых я знал на земле. Этла властвовал над гуннами, Эрманрик — над готами, Гифика — над бургундами... Теодрик — над франками... Зеферд [Зигфрид?] над зюкгами, Skefa над лонгбеардами... Я был у гуннов, хредтотов, у шведов и геатов и у южных данов; я был у гефтов [гепиды?]... у англов, у свефов [швабы], у саксов; я был у сикгов, тюрингов и у бургундов, где я получил запястье; дал мне там Гудхере [Гунтер] милое сокровище в награду за песню; не был он скуп. Я был у франков и фризов, у ругов... у румвалов [римляне]. Был я и в Эатуле [Италия] у Эльфвина [Альбоина], который из всего человеческого рода имел — самую легкую на подарки руку, как я узнал. Долго пробыл я у Эрманрика [Германрих]. Там царь готов добром меня жаловал; дал мне запястье князь жителей замка... Это запястье я подарил Эадгильсу, моему князю-защитнику, когда я пришел домой, в награду за любовь да за то, что дал он мне родовое поместье отца моего, князя Миргингов.

...Так шагая, покорные своей судьбе, странствуют много по земле мужи, радость людей [= певцы], говорят о своих нуждах, сказывают спасибо за подарки и всюду на юге или на севере встречают знатока песен, щедрого на подарки... Тот, кто воспевае славу (других), имеет под небом самую лучшую долю...».

Как видите, это каталог стран, посещенных певцом; в его теперешнем виде он представляет собою лишь позднейшую переработку первичной редакции, вследствие чего в нем можно заметить отнюдь не синхронистическое указание на народности.

Но хотя ряд имен и вставлен впоследствии, тем не менее схема поэмы ясно показывает, что уже в VII в. были

странствующие германские певцы, не те странствующие певцы, которые фигурируют в более позднюю пору под кличкой *fahrende Leute*\*, а певцы знатного происхождения, которых всюду принимали как желанных гостей.

Рядом с ними были певцы родовые, которые пели песни для какого-нибудь маленького короля. Вера в божественное происхождение поэзии окружала особым ореолом и ее носителей, певцов. Их пению и игре на лире приписывалась какая-то чарующая сила. Когда Вьянмейнен в «Калевале» заиграл на своей арфе, тогда:

Суомийской арфы сладость  
Внял орел в гнезде высоком  
И, птенцов позабывая,  
В незнакомый край несется,  
Чтобы кантеле услышать.  
(Пер. Я. Грота)

В поэме «Кудруна» певец Хорант так сладко поет, что птицы, смолкнув, внимают его песне. В одной датской песне эльфы так очаровали своим пением какого-то юношу, что он пустился с ними в пляс, горный поток, заслушавшись, остановился и онемел, рыбы принялись играть в прозрачной струе, а птицы звонко защебетали в воздухе. Певец поет лишь то, что внушают ему боги. В I песне Одиссеи (стих. 342 сл.) Телемах говорит Пенелопе: «Как же ты хочешь певцу запретить в удовольствие наше то воспевать, что в его пробуждается сердце? Виновен в том не певец, а виновен Зевес, посылающий свыше людям высокого духа по воле своей вдохновение».

Певец в палатах царя свой человек; без него не обходится ни один пир; ему же даются почетные поручения.

---

\* Странствующие люди (нем.).



Так, Видсид одну из своих поездок совершил по поручению Эадгильса, своего короля, сопровождая его супругу Эальгильду к остготскому королю Эорманрику.

Что же пели эти певцы (англосак. *scop*, древне-верхне-нем. *scuof* и *scōf*, прованс. *troubaire*, сев. фр. *trouvere*)?

Они поют преимущественно песни эпического содержания. Фемий в Одиссее поет о возвращении ахейан; Демодок у феаков «выбрал из песни, в то время везде до небес возносимой, повесть о храбром Ахилле и мудром царе Одиссее» (Од. VIII, 74-75, пер. В. Жуковского).

В англосаксонской поэме о Беовульфе певец поет о битве при Финнсбурге, о делах Вельсинга Сигемунда, которому приписывается здесь борьба с драконом, относимая северной сагой к его сыну Зигфриду. Стало быть, он поет отрывок из саги о Нибелунгах.

Мне остается сказать еще о северных певцах тулирах, предваривших собою появление скальдов. Существование их в VII—VIII вв. доказывается упоминанием их имени в поэме о Беовульфе. Нам известна одна северная поэма<sup>24</sup> (*Loddfafnismál*)\*; ее сложил и исполнял перед слушателями один из тулиров. Он вел странствующую жизнь, сопровождаемый нищими, да и сам он был гол как сокол, но зато пел всегда пред отборною публикой. Их патроном и идеальным представителем является Один, изобретатель и знаток рун, поучавший пословичной мудрости, и такой же вечный странник, как и тулиры. Они были носителями всего поэтического предания Севера. Им вполне соответствуют:

#### б) Кельтские филы<sup>25</sup>

Носителями кельтской литературы и религии были барды, друиды и филы. Значение бардов было обусловлено их специальным развитием в Уэльсе, где кельтская народность,

\* «Речи Лоддфафнира» (исл.).

теснимая англосаксами, нашла в них носителей своей национальности, но в конце концов барды являются на последней ступени в той табели о рангах, на которые подразделялись кельтские народные певцы. Фил смотрел на барда как на существо низшего разряда. В одном памятнике начала IX в. два фила беседуют, состязаясь в красноречии, причем один из них заканчивает свою речь перечислением тех зол, которые обрушатся на Ирландию перед концом мира: «Тогда каждый утратит свой ранг... все цари впадут в бедственное положение... знатные будут в презрении, зато люди холопского происхождения будут в чести. Мудрость уступит место лживым суждениям... законный брак сменится прелюбодейством... чудное шитье заменят лохмотьем, и одежда утратит свои прелестные цвета; рабы обоих полов не станут повиноваться своим господам, а сыновья и дочери своим отцам. Важный господин станет продавать за динарий свою душу и честь... Наконец филы дойдут до того, что будут не больше простых бардов». В ирландских законах о бардах говорится чрезвычайно неуважительно: они поставлены ниже последнего из рангов, на которые делились филы: «Бард может ничего не знать, с него достаточно его природного разума».

Иное дело филы.

Впервые упоминает о них Диодор Сицилийский<sup>26</sup>, именую их гадателями. По его словам, относящимся приблизительно к 40 г. до н. э., они держат в послушании весь народ. Вера в их сверхъестественные знания придавала филам тот авторитет, каким отнюдь не пользовались барды. Они были и гадателями, и чародеями, и третейскими судьями при разборе частных ссор, но, что особенно интересно для нас, филы — рассказчики разных легенд из национальной истории Ирландии.

В длинные зимние вечера короли коротают время, слушая у очага при свете факелов в обширных залах своих

деревянных дворцов рассказы филов под аккомпанемент арфы. «Они заменяли собою театры, журналы и книги».

Число историй, составлявших репертуар фила, определяло его место в социальной иерархии.

В одной глоссе юридического трактата *Senchus Mor* насчитывается 10 классов, на которые распадалась фила. Чем больше историй знал фил, тем выше был его ранг. Они пели и о богах, и о происхождении человека и мира, а равно и о героях.

Один из двух героических циклов группировался вокруг имен короля Конхобара и героя Кухулайна, из которых один умер в 22 году нашей эры, второй 20 годами позже, по словам ирландского хроникера Тигернаха, жившего в конце XI в. Второй цикл воспевал Финна, сына Кумалла. Финн был отцом известного Оссина (Оссиана)<sup>27</sup>. По словам Тигернаха Финн умер в 274 г. Воспевались и события более поздней поры (V—VIII вв.). Этим я закончу мое сообщение о филах, отсылая за подробностями к работе Д'Арбуа де Жюбанвилля\*.

в) Бродячие певцы<sup>28</sup>

Певец родовой — такой, например, какого мы видим в «Беовульфе», уже немыслим в ту пору, когда родовой быт уступил место сословным оттенкам. Да сверх того уже в отдаленную пору упоминаются певцы прихожие и захожие, наследники греко-римских мимов, как показывает этимология. Когда в начале средних веков великое народное движение унесло с собой древнюю культуру, одним из немногих ее наследий, переживших эпоху погрома, был институт мимов, главным образом его низкие, площадные элементы, выразителем которых был потешник, паяц, *scitta*. Мимов и гистрионов мы встречаем уже при дворе первых германских властителей. За мимами остались их греко-римские клички

---

\* См. библиографию.

*mimi, mimici, thymelici, scenici, histriones, scurrae, eitharistae, choraules* и т. п.; особенно почастливилось названиям *joculator* (старо-франц. *juglere*), *jocularis* (старофранц. *jugler*, пров. *juglar, joglar*, итал. *giocolare*), встречающимся уже у Сальвиана<sup>29</sup> (V в.) = нем. шпильман.

Все эти названия произошли от *jocus*, понятого в том общем смысле, как и немецкое *spil* (*Spiel*) — игра, потеха, всякая музыкальная забава.

Затем, если обратить внимание на немецкие названия, то одним из весьма распространенных окажется *Gaukler*, источник которого я усматриваю в среднелатинском *caucula* = *cauciarius, cauculator, circulator, praestigiator\**, откуда происходит, по моему мнению, встречающееся в памятниках славянских XVI в. название «куклы», не в нашем уже производном смысле, а в том, какой дается ему в «прошении апостольском о муках, и о гресех и о покаянии и обретении милости господней», — где запрещаются «игры, глаголемыя куклы, и скоморохи...». Об этих скоморохах-кукольниках рассказывает Олеарий<sup>30</sup> в своем «Путешествии». Вот что пишет он: «Подобные срамные дела уличные скрипачи воспевают всенародно на улицах, другие же комедианты показывают их в своих кукольных представлениях за деньги простонародной молодежи и детям, а вожаки медведей имеют при себе таких комедиантов, которые, между прочим, тотчас же могут представить какую-нибудь шутку или *Klucht* (шалость), как называют это голландцы, с помощью кукол. Для этого они обвязывают вокруг своего тела простыню, поднимают свободную ее сторону вверх и устраивают над головой своей, таким образом, нечто вроде сцены (*theatrum portatile\*\**), с которою они ходят по улицам и показывают на ней из кукол разные представления».

\* Знахарь, шарлатан, обманщик (лат.).

\*\* Переносной театр (лат.).

Может быть, фреска Киевского собора, изображающая игры, пляску и фиглярство скоморохов, сохранила в левой, к сожалению, потертой половине, память о кукольнике — невроспасте, заставлявшем двигаться марионетки при помощи шнурков.

Бродячие певцы, носители вышеприведенных кличек, были, как я сказал, преемниками греко-римских мимов. Мимом называлась и пьеса, разыгрываемая перед публикой, и ее исполнитель.

Мимы с течением времени стали собираться в труппы, коллегии, во главе которых стоял *archimimus*\* — с главным актером и неизбежным при нем потешником, *scurra*, *moio*, *stupidus*, который передразнивал его речи и движения, за что награждался тумаками, к вящему удовольствию толпы. Рядом с ними были мимы, увеселявшие на пирах, на улицах и в шинках. Упадок вкуса расширил их специальность, принизив их общественную роль: они, между прочим, не брезговали ролью вожаков медведя и дошли до того, что их стали отождествлять с шарлатанами, знахарями и кудесниками, с нищенствующими жрецами.

Своей деятельностью они навлекали на себя в IV в. нарекания отцов церкви. Мим представлялся последними непременно в качестве язычника, а мима — в роли блудницы. Они лишены были права наследства, права быть свидетелями в суде, церковь отказывала им в предсмертном напутствовании, что не мешало мимам быть любимцами народа.

Нередко раздаются голоса против допущения их песен и плясок за трапезой, на свадьбах, на празднестве Маюмы (в ночь на субботу первой недели марта), в пору январских календ и на масленице. О мимах этого времени сообщают нам сведения отцы церкви Астерий, епископ Амасийский

---

\* *Архимим, главный мим (лат.).*

(IV—V вв.) в своей *Homilia IV adversus Calendarum festum*\*. Синезий почти его современник, Григорий Назианзин (328—389 гг.), Иоанн Златоуст<sup>31</sup> и, наконец, Цец. Они, разумеется, сильно нападают на мимов, отождествляя их с язычниками и кудесниками.

На почве Византии все эти отождествления понятны, так как игры мимов в некоторых празднествах, например, майские игры, были народно-языческими, а их участие на свадьбах, где пелись ими песни, было обусловлено древнеязыческим преданием. Вот почему они являлись язычниками в полном смысле слова, а язычники были вместе с тем и чародеями, потому что ведались с силами, от которых мы отворачиваемся. Так установились на этой почве те отождествления, которые перешли органическим путем дальше, как готовая кличка: то же отождествление перешло, как нечто готовое, и в «Саксонское зеркало», и в нашу Кормчую.

Что же скандального встречали отцы церкви в деятельности мимов?

Златоуст ратует против обычая приглашать их на свадьбы, призывать в дома во время брачного пиршества; он указывает на их цинические песни, которые претили его христианскому чувству; из византийской поры ничего не дошло до нас об участии их на похоронах, но это участие их на похоронах естественно для средневековой Европы. На римской почве мимы участвовали в пляске, причем архимим играл образ умершего. Эта пляска по мертвым носила название *horagium*.

Таким образом, к византийской поре мы можем отнести участие мимов на тризнах, свадьбах и, вероятно, при других моментах народной жизни, затем они участвовали в годовичных празднествах, так называемых колядах.

\* «Проповедь IV против праздника календ» (лат.).

Известно, что наши коляды греческие, румынские и славянские не что иное, как римско-византийские *Calendae*, т. е. празднества, которые в старые годы были приурочены к началу нового месяца и сопровождались сценическими зрелищами, вообще народными играми, гаданиями; отсюда в византийско-славянских памятниках в так наз. *Calendogia* и в Кормчей книге есть много указаний на такого рода колядные игры, в календы (т.е. 1-го числа) каждого месяца, когда всюду зажигали костры; из этих коляд самые главные — январские, с которых начинался новый год, и здесь-то всего более сосредоточивалось народное веселье с целым рядом игр. Для IV в. есть указания на эти игры с точки зрения языческой, например, у софиста Ливания, а с точки зрения христианской у Астерия Амасийского. Было бы интересно узнать, как относились отцы церкви к этим играм, почему они считали их демоническими, бесовскими? Так Астерий говорит о новогодних подарках, что они становятся какою-то страстью: человек начинает раздавать все, что у него есть, чтобы сделать подарок на новый год; по его словам, обычай общих пирований, поздравления, даже подарки имели характер гаданий. Представлялось, говорит Астерий, а позднее Евстафий Солунский, что чем кто лучше проживет канун нового года, тем лучше для него будет весь год. Затем является на сцену несколько новогодних народных игр: интересен обычай играть на новый год в кости; в средневековой Франции этот обычай поддерживался в XIII столетии как необходимый. Астерий указывает, что в числе побиравшихся, бродивших тогда, являются целые коллегии мимов, которые ряжеными врываются в дома насильно, как в XVI в. наши скоморохи, которые приходили толпами и играли насильно на брачных пиршествах, стало быть, эти потешники принимают участие в народных играх. Другое указание встречаем мы у Синезия в его «*Encomium*» («Похвала»), а именно об игре

с козою; козу водили, как теперь ее водят в Дании, Швеции, Германии, Румынии и России. Игры с козою являются одною из принадлежностей святочных обрядов; у нас козу и все остальное объясняли мифологически, но здесь мы имеем указание на византийских мимов. Может быть, чем больше соберется фактов сравнения, тем чаще некоторые обряды и образы народных игр окажутся зажими элементами народно-европейского театра, а не местными верованиями. Астерий говорит также об осмеивании смерти. Этот обычай выносить смерть, глумясь над нею, распространился у нас между рождественскими праздниками и масленицей; в это время выносят смерть и сжигают ее.

При Юстиниане празднование январских календ распространено было на двенадцатидневный цикл, от Рождества по Крещение. Смешанные с обрядностью соседних Вруманий и Вот, они удержались в народном обиходе до XIII столетия, когда уступили часть своей славы, свое веселье и своих ряженных — Масленице. Это перенесение следует иметь в виду при объяснении обрядов, сопровождающих то и другое празднество.

Бродячие средневековые певцы вполне унаследовали от греко-римских мимов их нравы, их клички, их костюм и стали в те же отношения к церкви.

Церковь явилась открытым врагом шпильмана, звание которого причислялось к крайне греховным. Она громила его своею проповедью, постановлениями соборов, не допускала до причастия и лишь в исключительных случаях позволяла ему приобщиться христовых тайн, — под условием не заниматься своим ремеслом за две недели до причастия и столько же спустя.

Определения светского закона не отставали от церкви: «Саксонское зеркало» признает шпильманов бесправными, лишает их права наследства, разве его отец был таким же,



как он, потешником, торговавшим своей честью. Если кто-нибудь оскорбит шпильмана, то швабский кодекс (*Landrecht*) позволял ему такое удовлетворение: обидчик становился у стены, освещенной солнцем, на которую падала его тень, а пострадавший мог подойти к тени и — ударить ее по горлу. Еще сильнее поглумилось над обиженным шпильманом право города Гамбурга: кто ударит его, не платит за то никакой пени ни судье, ни обиженному — которому может дать еще три удара сверх прежних.

В Швеции наследнику убитого шпильмана (*lekare*) предоставлялось: схватить рукой, одетой в рукавицу, намазанную олеем, гладко остриженный хвост молодой коровы, которую гонят бичом под гору; если он сумеет удержать ее, она будет ему вирой за убитого.

Бесправные юридически, гонимые церковью, эти бродячие певцы были, тем не менее, вхожи в народ, являлись на его игрища, свадьбы, пиры, турниры, похороны и т. п.; носители культурного предания, чуждого, заповедного, и вместе близкого по уровню к духовному кругозору народа, эти потешные люди не могли не повлиять на его содержание; к их почину восходит, быть может, не одна заговорная формула, сложившаяся на почве римско-византийского мира и доживающая свой век в северной Европе.

Иным из них удавалось пристроиться к месту при дворе, в более или менее почетной роли; они забавляют, но они же являются исполнителями более важных поручений, послами, разведчиками; международное право средневековой Европы гарантировало их неприкосновенность. Таковы англосакс Видсид, *cantor*\* Саксона Грамматика, Изунг «Саги о Тидреке», *Hoüpt* и *Plot* в «Тристане» Эйльгарта; валлийский шпильман в «Тристане» Готфрида<sup>32</sup>, шпильманы в «Соломоне и

\* Певец (лат.).

Морольфе», *Swemmel* и *Werbel* в «Нибелунгах». По удачному объяснению Мюлленгофа *Werbel* и *Swemmel* такие же клочки как прованс. *Cerealmon*, англос. *Vidsid*: шпильманы, жонглеры — народ по преимуществу неусидчивый, бездомный, бродячий, «прохожие люди» (о скоморохах), *fahrende Leute*.

Они бродят обществами или в одиночку, как *Trougetunt* (= драгоман) старонемецкой песни, восходящей, быть может, к оригиналу XII в. и сохранившейся в сборнике произведений шпильманского пошиба.

К таким бродячим людям народ так и льнул, тем более что народное веселье находило в их среде самых разнообразных представителей, напоминающих репертуар византийских мимов: тут были «игрецы», «плясцы», паяцы, бойцы, выступавшие парами и бившиеся друг с другом из-за подачки; фокусники, показывавшие марионетки, которых приводили в движение с помощью ниток и за которых говорили сами; отсюда в одном староверхненемецком глоссарии отождествление: *tocha* (кукла) — *mima*, *pupa*.

До нас дошел ряд средневековых памятников, знакомящих нас с разнообразной, литературной и художественной программой хорошего жонглера. Пока займемся лишь последней, не притязая на фактическую полноту обозрения.

Жонглер должен уметь играть на разных инструментах, вертеть на двух ножах мячи, перебрасывая их с одного острия на другое; показывать марионетки, прыгать через четыре кольца; завести себе рыжую приставную бороду и соответствующий костюм, чтоб рядиться и пугать дураков; приучить стоять собаку на задних лапах; знать искусство вожака обезьян; возбуждать смех зрителей потешным изображением человеческих слабостей; бегать и скакать по веревке, протянутой от одной башни к другой, смотря, чтоб она не подалась и т. п.

Обратимся к некоторым подробностям жонглерского репертуара. Жонглеры, шпильманы играют на музыкальных

инструментах, международная история которых крайне интересна. Особенно любимым инструментом жонглеров был тамбурин, название которого идет с Востока: персидск. *tambür*, кур дек. *tāmpur*, арм. *thmbug*, арабск. *tonbūr*, *thanbur*, *tambura*, турец. *tambura* означают струнный инструмент, *cithara*. Между тем как на западе тамбур означает барабан, на европейском востоке за тамбуром удержалось значение струнного инструмента, кифары.

Эта дифференциация объясняется тем, что араб. *thabal* — цимбал и барабан. С тамбурой, в восточном смысле этого слова, я связываю рус. домбра, домра = азиатская балалайка с проволочными струнами: струнный инструмент, так же приросший к имени скомороха (сравни пословицу: рад скомрах о своих домрах), как франц. *labor* дало *laborere* = жонглер.

Жонглеры рдятся, надевают личины, подвывают себе бороды, чтобы пугать простаков, а порой заменяют маски окрашиванием лица, подобно византийским скоморохам, чернившим лицо сажей, — один из простейших и распространенных способов маскирования, откуда ряд романских производных от маскары — маски с значением «чернить»: португ. *mascarra* = черное пятно от сажи, угля; старофранц. *mascarer* = *tacher*, *barbouiller*, *souiller*.

Такому же унаследованному преданию, как маски, принадлежат и другие знания жонглера. Таковы игра с ножами и хождение по канату. Любопытнее сведения о жонглерах-кукольниках: забава, знакомая, как известно, еще и древним, распространенная и в средние века. Это немецкая игра с *taterman* (кукла, марионетка), которой соответствует прованс. *juec dels bavastels*. *Bavastel* толкуется как «кукла, чучело».

Жонглеры-шпильманы встречаются в роли вожаков ручных животных, собак, обезьян и медведей.

Мало-помалу в сословии народных певцов замечается дифференциация: одни остались фиглярами, фокусниками,

шарлатанами, и на них презрительно оглядываются их пошедшие выше собратья. Так скальд Мани в саге о короле Сверри, так и немецкие шпильманы высшего разбора, сетующие на то, что она одаряет ту сволочь, забывая их, знатоков музыки и поэзии, в руках которых лежала восходящая история этой поэзии.

Вековое обращение в народе сблизило этих избранных с его духовными интересами: они принесли ему фантастические, забавные сказки Востока («Соломон и Морольф» и т. п.), но приобщили к ним и немецкие эпические предания. «Когда я пою в народе, — жалуется Марнер, — то один требует, чтоб я спел ему о том, как Дитрих покидал Берн, другой — о короле Ротере и т. п.»

Эпическая и историческая песня, новелла и басня, *jocularis cantio* (*Sacerdos et lupus*), *verba jocularia* (*Versus de unibove*)\*, загадки и пословицы и гномика — таков кругозор и такова деятельность позднейшего шпильмана, к которому уже в XII в., если не ранее, присосеживается бродячий, длинноволосый (*scolares cum longa coma*) школяр-клерик. Наследник классического мима, вначале отличный от народного певца, он становится немецким поэтом, презрительно оглядываясь на своих запоздалых в развитии родичей.

Французские жонглеры также соединяли низменное искусство фигляра и потешника с литературными вкусами. Они поют *chansons de geste*, но им известны и пришлое сказания, библейские и классические, сказки о людоедах; целый ряд соблазнительных фавль и — повести о неверной жене Константина Великого, о сокровище императора Октавиана и демоне, которого держал в узах Соломон.

Они рассказывали о каком-то царе Лере и нагорном царстве, куда не заходит ветер.

---

\* Жонглерская песня («Священник и волк»), шутливые слова («Стих о крестьянине и его быке») (лат.).

И здесь произошла дифференциация: в то время, как одна часть жонглеров спускается до значения площадного шута, возбуждающего смех циническими выходками, и шарлатана-знахаря, другие идут в литературу и не только поют сложенные другими песни, но и сами слагают их и перерабатывают старые; раскол замечен был уже в XIII в.— трактат «*Summa de penitentia*»<sup>\*33</sup> говорит о трех родах гистрионов: «*Quidam transformant et transfigurant corpora sua per turpes saltus vel per turpes gestus, vel denudando corpora sua turpiter, vel induendo horribiles larvas; et omnes tales dampnabiles sunt, nisi relinquant officia sua.— Sunt etiam alii histriones qui nihil operantur sed curiose agunt, non habentes certum domicilium, sed circumeunt curias magnas et locuntur opprobria et innominias de absentibus: tales et dampnabiles sunt, quare prohibet apostolus cum talibus cibum sumere, et dicuntur tales scurre sive magi, quare ad nihil aliud utiles sunt nisi ad devorandum et ad maledicendum. Est tertium genus histrionum qui habent instrumenta musica ad delectandum homines; sed talium duo sunt genera: quidam enim frequentant potaciones publicas et lascivas congregationes, ut cantent ibi lascivas cantilenas, et tales dampnabiles sunt, sicut alii qui movent homines ad lasciviam. Sunt autem alii, qui dicuntur jocolatores, qui cantant gesta principum et vitas sanctorum et aciunt solacia hominibus in egritudinibus suis vel in angustiis suis, et non faciunt innumeras turpitudines sicut faciunt saltatores et saltatrices et alii qui ludunt in ymaginibus inhoiestis, et faciunt videri quasi quedam fantasmata per incantationes vel alio modo. Si autem non faciunt talia sed cantant jesta principum instrumentis suis, ut faciant solatia hominibus, sicut dictum est, bene possunt sustineri tales, sicut ait *Alexander papa*»<sup>\*\*</sup>.*

\* «Сумма наказаний» (лат.).

\*\* «Одни изменяют и преобразуют тела свои неприличными скачками и движениями, либо постыдно обнажая свои тела, либо надевая странные личины, и все такие

Выделение жонглера-певца и поэта — совершилось.

Один провансальский трубадур, Гираут Рикьер, жалуется королю Альфонсу X Кастильскому на то, что в его время название жонглера стало каким-то растяжимым, что в него вкладываются поэт и потешник, который потешает народ различным образом и всюду. Король в 1275 г. утвердил разделение буфонов от жонглеров<sup>34</sup>. Первые водят обезьян, собак, козлов,

---

*должны быть осуждены, если не оставят дела свои. — Существуют также другие гистрионы, которые не бездельничают, но ведут себя зазорно, не имея постоянного жилища, обходят большие дворы и говорят ругательства и оскорбления об отсутствующих: все такие должны быть осуждены, ибо апостол запрещает с такими принимать пищу, а называются они паяцами или магами, потому что ни для чего другого не годятся, кроме как объедаться и сквернословить. Есть третий род гистрионов, которые имеют музыкальные инструменты, чтобы развлекать людей, но таковых имеется два рода: одни посещают публичные попойки и бесстыдные сборища, чтобы петь там бесстыжие песни, и эти должны быть также осуждены, как все, кто побуждает людей к распутству. Существуют, однако, и другие, которые называются жонглерами, которые воспевают деяния князей и жития святых и доставляют утешение людям в их горестях и печалях и не делают бесчисленных постыдных дел, как то делают плясуны и плясуньи и другие играющие в бесчестных личинах и показывающие различные привидения своим колдовством или другим способом. Если они такового не делают, но воспевают деяния князей на своих инструментах для утешения людей, как было сказано, такие могут спастись, как говорит папа Александр» (лат.).*

птиц, заставляя их выделять фокусы, играют на скрипках и на трубах; жонглеры аккомпанируют или сами поют.

Бродячие потешники известны были и в славяно-русском мире: и здесь они являлись такими же прохожими людьми, как всюду, с целым рядом специальных клочков, между которыми тем труднее разобраться, что они, по значению, нередко покрывают друг друга. Так, слово «шпильман», слово, зашедшее к славянам, по мнению Востокова, еще в X — XI вв. с приходившими от немцев скоморохами — отвечает: 1) греч.  $\mu\mu\sigma\varsigma$ , но и 2)  $\acute{o} \tau\eta\varsigma \acute{o}\rho\chi\eta\tau\epsilon\omega\varsigma$ , стало быть,  $\acute{o}\rho\chi\eta\tau\eta\varsigma$  плясец; 3) в Иловицкой кормчей 1262 г.: шпильман «сказают се игрьць». Церковнослав. «глоума», «игра», отсюда «глоумѣць» — и еще 4) отождествление шпильмана с глумцем, в той же Кормчей: «шпил'манъ, рекше глоумыць»; «шпил "манить, рекше глоумы дѣють»; в третьем месте слова: «игрьца или глоум'ца» передают одно греческое:  $\alpha\kappa\eta\nu\acute{\iota}\acute{o}\nu$ ; «якоже со скомраси и глоум'ци» —  $\acute{o}\varsigma \mu\mu\sigma\varsigma \kappa\alpha\iota \alpha\kappa\eta\nu\acute{\iota}\acute{o}\nu$ , где мим отвечает скомрахе, хотя глумец=шпильман переводит греческое  $\mu\mu\sigma\varsigma$ .

Отождествление играца и глумца, может быть, опирается на этимологических данных: цркнсл. «игра» производят от корня *gar* = *sonare*\*, «*proprie igra est clamor*», — говорит Миклошич, приравнивающий церковнославянское «глоума» к сев. *glaumr* = *strepitus*\*\*. Переход значений совершился несомненно в таком направлении: от конкретного представления поющего, играющего (*sonus*, *strepitus*\*\*\*) к понятию скиника (глоум = *scena*), мима, потешника, насмешника (глоумитися =  $\epsilon\pi\lambda\upsilon\epsilon\lambda\alpha\nu$ ) и, далее, бесстыдника, зазорника (глоума = *impudicitia*\*\*\*\*). При слове «скомрах» мы встречаем такое

\* Звучать — крик, шум (лат.).

\*\* Шум (лат.).

\*\*\* Звук, шум (лат.).

\*\*\*\* Бесстыдство (лат.).

же колебание определений. Объясняя его, Миклошич указал на корень *skam*\*, откуда и греч. κόμπος; Шафарик<sup>35</sup> сопоставлял скоморохов с скамарами Ротарисова эдикта<sup>36</sup>, Иорнанда и др. Правда, что это сопоставление основывается на исторических аналогиях, убедительных лишь при более прочных основаниях сближения, к которому привело Шафарика лишь одно созвучие. Со своей стороны я указываю на арабск. *maskharat*, *maskhara* = *risee*, *moquerie*, *figure ridicule*, *bouffon* (с XII века), *histrion*. На Запад оно перешло в значении буффона, потешника, но приняло здесь и новое ряженого, маски.

Мне кажется, что именно из этого *maskhara* путем метатезы произошло слово «скомрах», быть может, под влиянием глагола «скомляти». Слич. новогреч. *Καραφλος* = *φαλακρος*, испан. *mohar-rache* = *homarrache*.

На Руси скоморохи — захожие люди. Суздальский летописец говорит об их «латинском» костюме и «кротополии», отличавшем и немецких шпильманов. Их ремесло такое же разнообразное, как и у их византийских и западных собратьев: они играют на трубах и сопелях, сурнах и домрах, надевают личины и платье скоморошеское, машкары и скураты (=араб. *sukhrat*, *sokhra* = *une personne ridicule*\*\*); рядом с ними упоминаются медведчики<sup>37</sup>, заходившие в XVI в. и, может быть, раньше на запад в Германию, а вероятно, и далее, судя по упоминанию о них в «Неистовом Орландо» Ариосто. Рядом со скоморохами-медведчиками становились скоморохи-кукольники, о которых говорит приведенный выше Олеарий. Другого рода скоморошьи игры описываются в одном эпизоде Слова Даниила Заточника: «ишь в'спад на оарь (лошадь), бѣгаетъ чрезъ подрумие, отчаювся живота, а иный летаетъ с цркви ли с высоки полаты паволочиты крылы и ишь пагъ

\* Стыд (герм.).

\*\* Смешной человек (франц.).



мечется во ѿгнѣ..., а инѣ привязавъ вервь к уху црковному, а другой конецъ къ земли, ѿтнесъ далече цркви и по тому бѣгаетъ доловъ, емся ѿдною рукою за конецъ на верви той, а в другой руке держа мечъ пагѣ; а инѣ, ѿбвився мокрым полотном, борется рукопашъ съ лютымъ звѣремъ».

Византийский церковный ригоризм, осудивший профессию потешника, как греховную, уготовил ему и в будущей жизни «плачь неутешный никогдаже». Эти угрозы перешли и на Русь, в переводах греческих эсхатологических сочинений: в изображениях страшного суда по русским подлинникам плясуны являются повешенными за пуп. Светские люди, в сущности, сходились с церковной оценкой скоморохов, не доходя лишь до крайностей ее практических выводов. Но отрицательный взгляд светских либо светски-образованных людей на скоморошье дело мирился практически с институтом шутов, как народная пословица: «Бог дал попа, черт — скомороха» — с деятельным участием последнего в народной обрядности: в свадебном обиходе и в годичных праздниках, освященных христианскими воспоминаниями, тогда как потешники обновляли в них — и вносили новый языческий элемент. Связь скоморохов с русалиями (Троицын и Духов день)<sup>38</sup> давно известна. «Умысли сатана, како отвратити людей от церкви, и, собравъ бѣси, преобрази въ челоуѣки, и идяше въ сборѣ велицѣ унестренѣ въ градъ, ови бияху въ бубны, друзи въ козици и въ сопѣли сопяху, инѣи же, возложыше на я скураты, дѣяху на глумленіе челоуѣком... и нарекоша игры тѣ русалія». (Легенда о Нифонте).

Без участия скомороха не обошлись и колядные празднества. В доказательство я могу сослаться на аналогию византийских порядков, на свидетельство Стоглава<sup>39</sup> и грамоты 1648 г. о глумах и играх и обращу внимание на несколько выражений, связывающих скомороха со святочными ряжеными.

1) В Новгородской губ. последние зовутся кудесниками; канун нового года у болгар — къденъ вечеръ, а церковнославянск. коудешнаи твори = шпильманские игры; в то же время церковнославянск. коудесьник = *magisy* волхв, чародей, древнерус. коудъ — *incantatio, diabolus*. Стало быть, здесь мы встречаем уже встреченное нами не раз отождествление мага и мима, который вдобавок является и ряженым, что и требовалось доказать.

2) Румынский ряженный зовется брезаей; он одет в длинный плащ, испещренный множеством ярких тряпок, лент и цветов; оттого женщину, одевающуюся слишком пестро, сравнивают с брезаей, которому отвечает малоросс. береза, главный колядовщик. Брезая, береза связано с санскр. — *bhrāj*, блистаю, но того же происхождения и нем. *Berchte, Perchte*: так называется ряженный или ряженные, бегающие о святках, звоня погремушками, хлопая бичами и собирая подачки. Это называлось *berchteln, beehteln, bechten*. «Ходит, как Перхта», — говорят в Чехии о щеголе.

Эти берхты так относятся к Берте (олицетворению Рождества), как колядовщики к Коляде (тоже олицетворению Рождества).

Как наше колядованье стоит в русских песнях рядом с олицетворением Коляды, так ряженные *Berhten* стоят рядом с *Berhta* и многочисленными видоизменениями ее имени и образа, распространенного на весь святочный цикл.

Этимология всех этих названий (рум. *breaz* = пятнистый, пестрый, разноцветный) возвращает нас, быть может, к обычному костюму древних мимов, удержавшемуся в традиционном костюме арлекина из разноцветных лохмотьев. Наконец, в Новгородском уезде ряженные зовутся светками, а это по этимологии соответствует рум. брезая, нем. *berhte* и намекает, стало быть, на разноцветную одежду мимов, о ко-

торой говорит еще Аполлинарий Сидоний в одном из своих писем.

Итак: название ряженных березой, брезаей, бертом и светками восходит к древней одежде мимов, скоморохов, участие которых в колядках становится уже в силу этого вероятным.

3) Укажу, наконец, на кличку мехоноши, которую носит колядовщик, принимающий подачки и хранящий их в мешке до раздела. Но в одной песне про старого гостя Терентьища мехоношей назван скоморох, стало быть, участие скоморохов в колядках можно считать доказанным.

Но русская былевая поэзия знает скоморохов еще и в другой роли: они эпические певцы, как шпильманы запада.

Однако на Руси не было того дифференцирования, того роста народного певца, которым обусловлено было на западе литературное развитие эпоса из посылок народной песни-былины. К скоморохам восходят, вероятно, те мотивы былин, которые по исследованию окажутся международными, зажими, и те их черты, которые оказались бы достоянием местной поэзии, «былинами своего времени». Ближе определить живое участие этих людей в сложении нашего эпоса нет возможности: наш эпос окаменел, его сказители только помнят его, в области былин нет новых песенных сложений, которые указали бы нам на процессы первичного.

Иначе, например, в Кабарде, где бродячие бездомные певцы, гегуако, еще недавно являлись на народных собраниях, праздниках и тризнах, прославляя современных героев, но воспевая и древних. Умирал ли человек, уважаемый за мудрость и храбрость, народ, собравшись на его могиле, приглашал нескольких гегуако сложить песню про умершего на память потомству. В таких случаях один из гегуако брался воспеть одну сторону деятельности покойного,

другой — другую. Уединившись и сложив в тишине свои песни, они, по некотором времени, объявляли об окончании своей работы и, сойдясь вместе, пели один за другим. Толпа внимала, затаив дыхание; только в перерывах можно было расслышать шепот: откуда они берут такие чудные слова? По окончании пения раздавался взрыв восторженных криков и начинался пир; родственники умершего дарили певцам платье, лошадь, оружие и т. д. Присутствуя на народных сборищах, при битве, гегуако внимательно следили за ходом дел, воспевая доблести одного, привлекая на иного позор и всеобщее осуждение, — потому что их песни далеко разносились по аулам, их неприкосновенность, обеспеченная народной любовью, позволяла им быть откровенными в порицании и действовать воспитательно. «Я одним словом своим из труса делаю храбреца, защитника свободы своего народа; вора превращаю в честного человека, — выразился один из гегуако, — на мои глаза не смеет показаться мошенник; я противник всего бесчестного, нехорошего».

Во всем этом есть черты, обращающие нас к памяти об общественно-поэтической деятельности скальдов, труверов и т. п. Для древней истории русского былевого эпоса у нас нет подобных указаний. Важно одно: что в его персонале именно скоморохи являются единственными представителями песни. Вот почему я считаю возможным уделить им известную роль в сложении эпоса, как, с другой стороны, в поэзии народного обряда, в той колеблющейся и пока неисследованной его области, которая посредствует между элементами туземного и христианского верований. В этой области бродячие певцы, потешники могли проявлять свое влияние, бессознательно проводя во внешней, театральной форме обряда многое, против чего сознательно восставали древние отцы церкви — и славянские ревнители, повторяв-

шие их нарекания, нередко с полупониманием и фантастическими приращениями, в которых мы напрасно стали бы искать следов туземных языческих воззрений.

Ни одного из этих возможных элементов не следует упускать из виду при анализе народного обрядового мифа.

## VI

### ПЕРЕХОД ОТ КАНТИЛЕН К ЭПОПЕЕ

Мы видели выше, как по горячим следам исторического события слагались лирико-эпические песни, как они бродили в народе и кто был их носителями, то есть певцами. Очевидно, певец знал об одном событии не одну, а несколько песен; он пел их подряд, и в результате получался цикл песен, связанных или одним героем (каков Сид<sup>40</sup>, Илья и т. д.), или одним местом, где произошло данное событие (например, Косово поле). На этой стадии развития эпос прибегает к особому приему, который у французского ученого Готье носит кличку — *«toule epique»*\* — общее место, очень часто фигурирующее в русских былинах. С помощью его певец от одной песни мог перейти к другой, причем связь была уже дана либо именем героя, либо единством центра.

Иногда у певца являлось желание рассказать не только о главном герое, но и о его предках и прадедах, о которых, быть может, ни слова не говорилось в первичной редакции исполняемой им песни. Весьма вероятно, что такие дополнения были придумываемы уже в позднейший период эпического гения.

Я думаю, что в спевании отдельных песен, в их циклизации мы можем найти объяснение интересного вопроса о том,

---

\* Эпическая форма (франц.).

как сложились древние поэмы о Роланде, Нибелунгах, Беовульфе, Гудруне, Сиде и т. д. Решению этого вопроса и будет посвящена остальная, большая часть моего нынешнего курса. Я разберу отдельные поэмы, обращая внимание:

1) на их внутреннюю историю, т. е. на отношение их содержания к истории или, лучше сказать, на отношение исторического материала к его выражению в эпических формах;

2) на внешнюю историю каждой поэмы; под этим я разумею историю сложения поэмы из кантилен, существование которых предполагается за всякой обширной поэмой...

## ИЗ ВВЕДЕНИЯ В ИСТОРИЧЕСКУЮ ПОЭТИКУ (ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ)

История литературы напоминает географическую полосу, которую международное право осватило как *res nullius*\*, куда заходят охотиться историк культуры и эстетик, эрудит и исследователь общественных идей. Каждый выносит из нее то, что может, по способностям и воззрениям, с той же этикеткой на товаре или добыче, далеко не одинаковой по содержанию. Относительно нормы не сговорились, иначе не возвращались бы так настоятельно к вопросу: что такое история литературы? Одно из наиболее симпатичных на нее воззрений может быть сведено к такому приблизительно определению: история общественной мысли в образно-поэтическом переживании и выражающих его формах. История мысли более широкое понятие, литература ее частичное проявление; ее обособление предполагает ясное понимание того, что такое поэзия, что такое эволюция поэтического сознания и его форм, иначе мы не стали бы говорить об истории. Но такое определение требует и анализа, который ответил бы поставленным целям.

Несколько лет тому назад мои лекции в университете и на высших женских курсах, посвященные эпосу и лирике, драме и роману, в связи с развитием поэтического стиля, имели в виду собрать материал для методики истории литературы, для индуктивной поэтики, которая устранила бы ее

---

\* *Имущество, не имеющее хозяина (лат.).*

умозрительные построения, для выяснения сущности поэзии — из ее истории. Мои слушательницы узнают в обобщениях, которые я предложу, много старого, хотя менее решительно сформулированного, более сомнений, чем утверждений, еще более исканий, потому что спрос не беда, беда в положениях, под которыми слаба основа фактов.

С тех пор явилась поэтика Шерера, бесформенный отрывок чего-то, затеянного широко и талантливо и в тех же целях; направление некоторых, между прочим, немецких работ по частным вопросам поэтики указывает на живой интерес к тому же делу. На него, очевидно, явился спрос, а с ним вместе и попытка систематизации в книге Брюнетьера<sup>1</sup>, классика по вкусам, неопита эволюционизма, завязатого, как всякий новообращенный, у которого где-то в уголке сознания в тишине царят старые боги, — книга, напоминающая тех дантовских грешников, которые шествуют вперед с лицом, обращенным назад.

Такова литература предмета: исканий больше, чем аксиом; разве договорились мы, например, хотя бы относительно понимания поэзии? Кого удовлетворит туманная формула, недавно предложенная Брюнетьером: поэзия — это метафизика, проявляемая в образах и таким путем внятная сердцу (*une metaphysique manifestee par des images et rendue sensible au coeur*)?

Оставим этот общий вопрос открытым для будущего; его решение зависит от целого ряда систематических работ и решений по частным задачам, входящим в ту же область. На некоторые из них я желал бы обратить внимание.

В французских журналах по народной поэзии и старине есть привлекательная рубрика: *Les Pourquoi?* Почему? С такими вопросами пристают к вам дети, их ставил себе человек на простейших стадиях развития, ставил и давал на них внешний, иногда фантастический ответ, успокаивавший его своей определенностью: почему черен ворон? отчего багровеет солнце



перед закатом и куда оно уходит на ночь? или почему у медведя короткий хвост? Такого рода ответы лежат в основе древних мифов, историческое развитие привело их в систему, в родословную связь, и получилась мифология. Переживание таких ответов в современной суеверии показывает, что они были когда-то предметом веры и воображаемого знания.

В истории литературы есть целый ряд таких *Les Pourquoi*, которые когда-то ставили, на которые отвечали, и ответы еще существуют в переживании, как основа некоторых историко-литературных взглядов. Было бы полезно их пересмотреть, чтобы не очутиться в положении простолюдина, уверенного, что солнце вертится и играет на Иванов день. Полезно выставить и новые «*les pourquoi*», потому что неизведанного много, и оно часто идет за решенное, понятное само собою, как будто все мы условились хотя бы относительно, например, того, что такое романтизм и классицизм, натурализм и реализм, что такое возрождение и т. п.

Таковыми вопросами я хотел бы заняться. Примеры я возьму не из современности, хотя все к ней сводится. Старина отложена для нас в перспективу, где многие подробности затуманены, преобладают прямые линии, и мы склонны принять их за выводы, за простейшие очертания эволюции. И отчасти мы правы: историческая память минует мелочные факты, удерживая лишь веские, чреватые дальнейшим развитием. Но историческая память может и ошибаться; в таких случаях новое, подлежащее наблюдению, является мерилем старому, пережитому вне нашего опыта. Прочные результаты исследования в области общественных, стало быть, и историко-литературных явлений, получаются таким именно путем. Современность слишком спутана, слишком нас волнует, чтобы мы могли разобраться в ней целно и спокойно, отыскивая ее законы; к старине мы хладнокровнее и невольно ищем в ней уроков, которым не следуем, обобщений, к которым манит ее

видимая законченность, хотя сами мы живем в ней наполовину. Это и дает нам право голоса и проверки. Еще недалеко то время, когда вопросы о развитии религиозного сознания и языка решались на основании одних лишь древних документов. Мы увлеклись «Ведами» и санскритом и создали здание сравнительной мифологии и лингвистики, относительно стройные системы, в которых все было на месте и многое условно; не будь этих систем, не явилась бы критика, поверка прошлого настоящим. Мы конструировали религиозное мирозерцание первобытного человека, не спросившись близкого к нам опыта, объектом которого служит наше простонародие, служим мы сами; строили фонетические законы для языков, звуки которых никогда до нас не доносились, а рядом с нами бойко живут и развиваются диалекты, развиваются по тем же законам физиологии и психологии, как и у наших прародителей арийцев. Прогресс в области мифологической и лингвистической наук зависит от поверки систем, построенных на фактах исторического прошлого, наблюдениями над жизнью современных суеверий и говоров. То же в истории литературы: наши воззрения на ее эволюцию создались на исторической перспективе, в которую каждое поколение вносит поправки своего опыта и накаплиющихся сравнений. Мы отказались от личного, в нашем смысле слова, автора гомеровских поэм, потому что наблюдения над жизнью народной поэзии, которую внешним образом приравнивали к условиям ее древнейшего проявления, раскрыли неведомые дотоле процессы массового безличного творчества. Затем мы отказались и от крайностей этих воззрений, навеянных романтизмом, от несбыточного народа-поэта, потому что в народной поэзии личный момент объявился в большей мере, чем верили и прежде; гомеровская критика поступилась со своей стороны, и личный автор или авторы гомеровских поэм снова выступают перед нами, хотя и не в той постановке, как прежде.

Я заговорил о романтизме, и мне хочется показать на нем, как часто старые формулы исправляются и освещаются новыми, и наоборот. Определений романтизма множество, начиная с Гёте, для которого классическое было равносильно здоровому, романтическое — болезненному; романтики находили определения романтизма в безграничном субъективизме, в «реализации прекрасного изображением характера» (*la realisation de la beaute par l'expression du caractere*); для Брюнетьера романтизм, индивидуализм и лиризм существенно одно и то же; начнешь с одного, кончишь другим и т. д. Но одну общую черту можно подчеркнуть как в явлении, так и в определениях северно-европейского романтизма: стремление личности сбросить с себя оковы гнетущих общественных и литературных условий и форм, порыв к другим, более свободным, и желание обосновать их на предании. Отсюда идеализация народной старины, или того, что казалось народностью: увлечение средними веками, с включением католичества, расцвеченного фантастически, и рыцарства: *moeurs chevaleresques*\* (мадам де Сталь); любовь к народной поэзии, в которой оказывается так много не своего; к природе, в которой личность могла развиваться эгоистично, довлея себе в пафосе и наивном самообожании, в забвении общественных интересов, иногда в реакции с ними. Эти общие течения не бросают ли свет на некоторые стороны итальянского гуманизма? Основы латинской культуры и мирозерцания долго покоились в Италии под наносным грунтом средневековых церковных идей и учреждений, вымогаясь наружу, пока не сказались открыто, сознательно, отвечая такому же требованию обновления на почве народных основ, на этот раз не фиктивных и не фантастических. Гуманизм — это романтизм самой чистой латинской расы; отсюда определенность и

---

\* Рыцарские нравы (франц.).

прозрачность его формул, в сравнении с туманностью романтических; но там и здесь сходные образования в области индивидуализма и та же ретроспективность в литературе и мировоззрении.

Вот какого рода параллели я буду иметь в виду при следующем изложении.

Начнем с эпоса. На известной стадии народного развития поэтическая продукция выражается песнями полулирического, полуповествовательного характера, либо чисто эпическими. Они вызваны яркими событиями дня, боевыми подвигами племени, клана, воспевают героев, носителей его славы, группируются вокруг нескольких имен. В иных случаях творчество пошло и далее, и сохранились эпopeи, за которыми чувствуются групповые народные песни, поэмы, обличающие цельность личного замысла и композиции, и вместе с тем не личные по стилю, не носящие имени автора, либо носящие его фиктивно. Мы имеем в виду гомеровские поэмы и французские *chansons de geste* древней поры, представителем которых является «*Chanson de Roland*»; те и другие с содержанием исторических преданий. Что вызвало эту особую поэтическую эволюцию и почему иные народности обошлись одними былевыми песнями? Прежде всего личный почин, при отсутствии заявления о нем, указывает на такую стадию развития, когда личный поэтический акт уже возможен, но еще не ощущается как таковой, поскольку личный еще не объектировался в сознании как индивидуальный процесс, отделяющий поэта от толпы. Дар песен не от него, а извне: к нему приобщаются, отведав чудесного напитка, или это наваждение нимф-муз: с точки зрения греческого *nympholeptos* — поэт и бесноватый, схваченный нимфами, одно и то же. Это период великих анонимных начинаний в области поэзии и образовательных искусств. Народные эпopeи анонимны, как средневековые соборы.

К этому присоединяется и другой народно-психологический момент. В основе французских *chansons de geste* лежат старые былевые песни о Карле Великом и его сверстниках, заслонившие и поглотившие более древние песенные предания меровингской поры. Они жили, может быть, группировались, как наши былины, забывались и обобщались: это обычный механический процесс народной идеализации. Через два столетия *chansons de geste* обновят эти сюжеты; те же имена и сходные подвиги, но настроение новое: мы в разгаре феодальной эпохи, полной звука мечей и героически-народного, жизне-радостного самосознания, поддержанного чувством единой политической силы; *douce France*\* раздается повсюду. Личный поэт выбрал бы для выражения этого национального самосознания вымышленные типы, либо современных исторических деятелей с поправками под стиль типа. Для полуличного певца старой эпопеи, как мы характеризовали его выше, это было бы психически немыслимо, да его бы и не поняли, и он бессознательно берется за материал старых преданий и песенных типов, которые поколения певцов и слушателей постепенно приближали к своему пониманию, к уровню времени. Император Карл сделается народным властителем Франции тем же путем, как Илья Муромец богатырем-крестьянином; сарацины, саксы стали врагами Франции вообще, поэту оставалось только овладеть этой совершившейся без него, но и в нем самом, идеализацией — и явился французский исторический эпос; исторический не в том смысле, что в нем выведены действительные исторические лица, а в том, что в формах прошлого он выразил народное настроение настоящего.

Таким образом, условия появления больших народных эпопей были бы следующие: личный поэтический акт без сознания личного творчества, поднятие народно-политического

---

\* Милая Франция (франц.).

самосознания, требовавшего выражения в поэзии; непрерывность предыдущего песенного предания, с типами, способными изменяться содержательно, согласно с требованиями общественного роста. Там, где, почему бы то ни было, эти условия не совпали, продукция народной эпопеи кажется немыслимой. Представим себе, что личность развилась прежде, чем созрели национальное самосознание и чувство исторической родины и народной гордости. В таком случае оценка настоящего будет, смотря по личностям, различная, различно и их отношение к воспоминаниям прошлого, не будет той общей почвы энтузиазмов и идеальностей, на которой чутье поэта сходилось с симпатиями массы. История немецкой литературы указывает на подобное явление. У германцев и романизованных франков одинаково существовала эпика исторических воспоминаний; там и здесь Карл Великий оставил отзвуки в легенде и песне, но в то время, как Франция слагалась государственно и определялись ее национальные цели и литература на народном языке, — политика Оттонов еще раз повернула Германию к не национальным целям всемирной империи, и первые всходы немецкой литературы были забыты в новом подъеме оттоновского «латинского» возрождения. Империей с ее отвлеченными идеалами мира и культуры могли увлекаться застольные поэты Карла Великого, как позднее увлекались теоретики: народу они ничего не подсказали. Империя была для него такой же абстракцией, как вначале церковь, но последняя овладела народным сознанием, встречаемыми формами его верований, тогда как первая всегда оставалась формулой. Империя, а не германский народ, предпринимала итальянские походы, и они не отложились в эпической памяти; борьба с венграми, казалось, была народным фактом, но она выразилась лишь в исторической песне, не поднимая чувства на высоту эпической идеализации, потому что чувство политической самоопределенной национальности

не развито, в сравнении с сосредоточенной энергией французского королевства немецкая империя — отягченный сном великан (Schultheiss); у миннезингеров есть патриотические мотивы, слышится лирический клик: *Deutschland über Alles\**, но личное сознание не отражается в настроении эпоса. Его носители — шпильманы, бродячие клерики, *vagi*, вроде Лампрехта, Конрада<sup>2</sup> и др.; их темы заимствованы отовсюду: и французские романы, и восточные легенды, проникнутые фантастической поэзией апокрифа, и старые предания франкские, лангобардские, готские. Их география шире политической Германии: Италия и Бари, Константинополь и Палестина с Иерусалимом; это не география крестовых походов, фактически объединивших Восток и Запад, а теоретический кругозор империи, в котором исчезали отдельные национальности, исчезала на деле немецкая. В такой яркой поэме, как «Нибелунги», исторические воспоминания о бургундах и гуннах, обновившиеся с появлением новых гуннов-мадьяр, и мифологическая сказка о Зигфриде не приводят к тому боевому сознанию, которое ответило бы «милый Франции» в песне о Роланде. Немецкий эпос — романтический, не народно-исторический.

У нас не было ни того, ни другого, хотя эпические песни существовали и даже успели группироваться вокруг личности князя Владимира. Почему? На это ответит предыдущее сравнение. Не было, стало быть, сознания народно-политической цельности, которую сознание религиозной цельности не восполняло. «Слово о полку Игореве» не народно-эпическая поэма, а превосходный лирический плач о судьбах православной Руси. Когда миновала татарская эпоха и политическое объединение явилось поддержкой национальному самосознанию, время эпоса было пропущено, потому

---

\* Германия превыше всего (нем.).

что личное сознание вступило в свои права, если и не в области поэтического творчества, как было на Западе.

Сложение народных эпоей с сюжетами из народной истории и как выражение национального самосознания освещает и другой вопрос: почему животная эпопея объявилась именно в феодальной Франции, ибо немецкий *Reinhart* лишь обработка французского оригинала. В основе этой эпопеи лежат распространенные повсюду животные сказки с типическими лицами-зверями; латинские апологи и басни и чудеса «Физиолога», проникая в средневековую монастырскую келью, познакомили северных людей с неслыханными зверями и царем-львом; они же дали, быть может, и первый повод пересказать и обработать туземные и заходные сказки, до тех пор не прикосновенные к литературе. Эти животные сказки циклизуются, как былевые песни, вокруг своих героев; одна досказывает, имеет в виду другую; не получается цельной поэмы вроде старых карловингских, но нечто связанное единством содержания и освещения. Так называемый *romans du Renart* — героический эпос наизнанку, с теми же типами, но схваченными с отрицательной стороны, с феодальным сюзереном, царем львом, с диким и глупым феодалом волком и веселым и злостным проходимцем Ренаром, буржуа и легистом, разлагающим цельность героического мирозерцания. Именно такую цельность, уже нашедшую песенное выражение, и предполагает животный эпос: сказки — его материал, литературная басня была ему поводом, героическая поэма дала схему; лишь позже явятся цели сатиры.

И вот, между прочим, почему у нас не могло быть животной эпопеи, хотя животными сказками мы не беднее, если не богаче других народов, и новейшие европейские исследователи этого вопроса обращаются к нам за материалом и освещением. Животной эпопее надо было прислониться к героической, а она не успела сложиться. Сатирические сказки



со зверями, как действующими лицами, вроде сказки о Ерше Ершовиче, уже стоят вне полосы развития эпоса.

Я сказал, что литературная басня могла быть одним из первых поводов записать и народную животную сказку. Это положение можно обобщить, чтобы ответить на целый ряд вопросов, вызываемых развитием новоевропейских литератур.

Трудно представить себе теоретически, как и при каких условиях совершился тот процесс, который можно обозначить проявлением в сознании поэтического акта, как личного. Древние литературы здесь ничего не освещают, мы не знаем, при каких условиях они зарождались, какие посторонние элементы участвовали в их создании, и мы сами слишком мало знакомы с процессами народной психики, чтобы в данном случае делать заключения к прошлому от явлений современной народной песни. Древнейшие песни обрядового и эпического характера принадлежали общему культу и преданию, из них не выкидывали ни слова; мы можем представить себе, что умственная и образовательная эволюция оставила их позади, что их повторяют, полупонимая, искажая и претворяя, но и то и другое бессознательно, не вменяя того в личный почин или заслугу, не ощущая зарождающегося «я». А в этом весь вопрос.

На почве европейской культуры с характерною для нее двойственностью образовательных начал он решается легче и осязательнее. Когда северный викинг видел в какой-нибудь ирландской церкви вычурное романское изображение креста, символические атрибуты, раскрывавшие за собою фон легенд, он становился лицом к лицу с незнакомым ему преданием, которое не обязывало верой, как его собственное, и невольно увлекался к свободному упражнению фантазии. Он толковал и объяснял, он по-своему творил. Так, русский духовный стих представляет себе Егория Храброго живьем, по локти руки в золоте, как на иконе.

Европейская поэзия развивалась таким именно путем: поэтическое чутье возбудилось к сознанию личного творчества не внутренней эволюцией народно-поэтических основ, а посторонними ему литературными образами.

В XII в. Вильгельм Мальмсберийский<sup>3</sup> рассказал поэтически-мрачную легенду, случайно вспомнившуюся Гейне: какой-то знатный молодой римлянин позвал к себе на свадьбу друзей и знакомых; после пира, когда все были навеселе, вышли на луг, чтобы поплясать и поиграть в мяч. Молодой был мастером этого дела; снаряжаясь к игре, он снял обручальный перстень и надел его на палец бронзовой античной статуи, которая там стояла. То была статуя Венеры. Когда, по окончании игры, он подошел, чтобы взять свой перстень, палец статуи, на который он был надет, оказался пригнутым к ладони. После напрасных усилий освободить кольцо молодой человек удалился, не сказав ни слова никому, чтобы его не осмеяли и не похитили кольца в его отсутствии. Ночью он вернулся в сопровождении слуг; каково же было его изумление, когда палец статуи оказался выпрямленным и без кольца. С тех пор между молодым и его женой всегда являлось какое-то призрачное существо, невидимое, но ощущаемое: «Ты обручился со мной, — слышался голос, — я богиня Венера, твой перстень у меня, и я никогда не отдам его». Долгое время длились эти муки; пришлось прибегнуть к заклинаниям священника Палумбо, чтобы удалить дьявольское наваждение.

Западная церковь также открещивалась от чар классической поэзии, манивших средневекового человека, но заговоры не помогли, и союз совершился. Западные литературы вышли из этого сочетания; так называемый лже-классицизм не что иное, как одностороннее развитие одного из присущих ему элементов, противоречивых, но объединенных на первых порах потребностью грамотности.

Народ пел свои древние песни, обрядовые с остатками язычества, любовные, женские, которые наивно переносил и в храмы. Он или унаследовал их, либо творил бессознательно по типу прежних, не соединяя с ними идеи творчества, личной ценности, а церковь обесценивала их в его глазах, говоря об их языческом содержании и греховном соблазне. И та же церковь обучала грамотности по латинским книгам, заглядывала, в целях риторического упражнения, в немногих классических поэтов, дозволенных к чтению, приучала любоваться их красотою, обходить соблазны аллегорическим толкованием; любопытство было возбуждено, читались втихомолку и поэты, не патентованные школьным обиходом, и на чужих образцах воспитывались к сознанию того, что было еще не выяснено на путях народно-психического развития. Стали творить, подражая; для этого надо было научиться языку, овладеть поэтическим словарем, проникнуться стилем, если не духом писателя — это ли не личный подвиг? В духовной школе развилось понятие *dictare* в значении упражнения, сочинения вообще, лишь впоследствии сузившегося к значению поэтического вымысла: *dichten*. От понятия труда, к которому способны были немногие, переходили к понятию творчества, сначала и естественно на языке образцов, в робком подражании их манере, с постепенным вторжением личных и современных мотивов. Когда народная речь окрепла и оказалась годной для поэтического выражения, не без воздействия латинской школы, когда развитие личного сознания искало этого выражения, импульс был уже дан. Рыцарская лирика с ее личными поэтами и тенденциями явилась лишь новым выражением скрещивания своего, народного, с пришлым и культурным, что ускорило народно-поэтическую эволюцию, поставив ей серьезные задачи.

Так было на Западе, с его латинской школой, незаметно рассевавшей лучи классической культуры, со священным писанием, которое упорно берегли от вторжения народной

речи. Христианская мысль, может быть, оттого не выигрывала, народ обходился катехизацией духовника, проповедью, легендой и толковой библией, но в то время, как он коснел в двоеверии, вокруг латинской Библии создавалась и поддерживалась латинская школа, со слабыми, а затем яркими откровениями древней поэзии. Когда в XIII—XIV в. появились переводы священного писания на народных языках, латинская школа уже сделала свое дело.

Почему славянский Восток не произвел в средние века своей изящной литературы, своей личной поэзии, не создал литературной традиции? Многое можно объяснить более поздним выступлением славянства на почву культурной истории, географическим положением, обязывавшим к борьбе с иноплемennым востоком, и т. п. Остановимся лишь на школе, на двойственности образовательных элементов, которые и здесь, как на Западе, определили характер нового развития — в отличие от (видимой, по крайней мере) цельности древнего. И здесь, с одной стороны, народная, языческая, обрядовая или былевая поэзия, богатству которой мы до сих пор дивуемся в ее сербских и русских образцах, оригинальная по колориту и метру, которой не забыть в общем аккорде европейских песен; с другой — церковь, за которой стояло образовательное греческое предание, поэтическое и философское. Им она поступилась на славянской почве; целям и успеху проповеди ответил принцип народных церквей, народных и по языку поучений и по церковнославянскому переводу Священного Писания, более внятного верующим, чем латинская Библия. Это был шаг вперед в смысле усвоения и преуспевания христианского учения, хотя двоеверие народно-славянской поэзии ничем не отличается от сходных явлений на Западе и, пожалуй, еще откровеннее. Славянская Библия определила, в известной мере, и характер школьного дела: не было того импульса, который заставил западного человека учиться по Донату языку<sup>4</sup>, который был

языком Библии и мессы, но и языком Вергилия; не было образцов, чужого примера, который заманил бы к подражанию, к попытке поднять и свой собственный народно-поэтический клад. Если западную литературу можно представить себе, как результат скрещивания народного с классическим латинским, то на славянском Востоке такое скрещивание произошло в более узком смысле, определенном целями грамотности и церковного просвещения. Вот почему не было и поэзии.

Как бы пошло европейское литературное развитие, предоставленное эволюции своих собственных народных основ — вопрос, по-видимому, бесплодный, но вызывающий некоторые теоретические соображения, которым действительные факты идут навстречу. Очевидно, органическая эволюция совершилась бы медленнее, не минуя очередных стадий, как часто бывает под влиянием чуждой культуры, заставляющей, иногда не вовремя, созревать незрелое, не к выгоде внутреннего прогресса. В основе греческой драмы лежат обрядовые хоровые песни, вроде наших весенних хороводов; их простейшее религиозное содержание обобщилось и раскрылось для более широких человеческих идей в культе Диониса; художественная драма примкнула к этой метаморфозе народного аграрного игрища. Обратимся на Запад. И здесь существовали народные хороводы, простейшие основы драматических действий, но дальнейшего развития на этой почве мы не видим; если были зародыши соответствующего, обобщающего культа, то они заглохли, не принесли плода. Явилась церковь и создала из обихода мессы род духовной сцены — мистерию; но она лишена была народной основы, которая питала бы ее и претворяла, развиваясь вместе с догматом и выходя из него: церковная основа явилась со стороны, нерушимая, не подлежащая развитию. Площадная сцена, куда переселился впоследствии этот религиозный театр, могла внести в него несколько бытовых сцен и комических типов, не психологический анализ и не понятие внутреннего

конфликта; и здесь школа дала лишек прогресса, приучив к иносказанию, к аллегоризации Вергилия, к обобщениям, которыми она орудовала, как живыми лицами: к фигурам Пороков и Добродетелей, Филологии и Человека, *Every Man*<sup>5</sup>. Слияние этих обобщений с эпическими неподвижными лицами мистерии указывало на возможность дальнейшего развития, на задатки драматической жизни. А между тем уже в средневековом, даже женском монастыре читали комедии Теренция, помнили Сенеку; с ним снова входит в оборот предание древней драмы. В XIV в. является и первое гласное ему подражание. С XVI в. драма водворилась как признанный литературный жанр, завоевавший общие симпатии: за Шекспиром стоит английская драма сенековского типа.

Откуда это поднятие, популярность драмы? Если литература отражает вопросы жизни, то между ними и известными поэтическими формами позволено предположить некоторое соответствие, если б даже те и другие не развились совместно; усваивается лишь то, к чему есть посылка в сознании, во внутренних требованиях духа.

Драма, стало быть, внутренний конфликт личности, не только самоопределившейся, но и разлагающей себя анализом. Конфликт этот может выражаться во внешних формах, объективирующих психические силы и верования в живых лицах мифологии, в божествах, определяющих долю, враждебную самоопределению личности; но он может представляться и совершающимся внутри человека, когда ослабнет или видоизменится вера во внешние предрешающие силы. Такова суть греческой драмы от Эсхила до Еврипида.

Проверим эти положения на судьбах европейской драмы в период ее художественного возникновения.

Развитие личности: в Италии, увлеченной в народные стези гуманизма, она выразилась раньше и ярче, чем где-либо, сказала и в особях, и в новых формах политического

быта, в подъеме литературы и искусства, а между тем именно итальянская драма ограничилась внешним подражанием классическим образцам и не произвела ничего самостоятельного, свидетельствующего о высоте личного подъема.

Почему это? Мы обращаемся за справками к Греции, к условиям афинской политики<sup>6</sup>, соединяем развитие личности с требованиями свободного общественного строя и переносим эти выводы на блестящий период Елизаветинской драмы<sup>7</sup>, где оба условия, казалось, соединились к одной цели. Но мы не в состоянии помирить этот вывод с параллельным поднятием испанской драмы, в душной политической атмосфере, под религиозным гнетом, связывавшим свободу личности, вогнавшим ее в узкую стезю энтузиазмов и падений. Ясно, что не качества общественной среды вызвали драму, а внезапный подъем народного самосознания, воспитанного недавними победами к уверенности в грядущих, широкие исторические и географические горизонты, поставившие национальному развитию новые общечеловеческие цели, новые задачи для энергии личности. За греческой, английской и испанской драмой стоят: победа эллинизма над персидским Востоком, торжество народно-протестантского сознания, наполняющее такую жизнерадостностью английское общество эпохи Елизаветы, и греза всемирной испанской монархии, в которой не заходит солнце. В среде, где личность уходила без остатка в безразличие массы, ликования победы выразились бы народной эпической песней, в которой общее настроение, общая оценка пережитого скажется прославлением типического героя; в личности, обособившейся в яркий исторический момент, самая громоздкость обступивших ее событий вызовет потребность анализа, счетов с собою и с руководящими началами жизни, ввиду требования действия, обострит этот внутренний конфликт, который явится и условием, и продуктом индивидуализации. Драматическая форма, как внешнее действие, как сцена,

уже существовала; теперь она объявится драмой, отвечая спросу времени; условиями ее художественного обособления, ее популярности представляются мне: развитие личности и громкие события народно-исторического характера, открывающие народу новые пути и далекие перспективы.

Если Италия не произвела драмы, то потому, что таких именно событий она не пережила. Явление гуманизма, которым она подарила Европе, не событие, не переворот или внезапное откровение, а медленное движение вперед забытых народных начал. Оно воспитало в интеллигентной части общества сознание культурного единства, не пришедшее к народно-политическому расцвету. Италия, как целое, была абстрактом; существовала масса мелких республик и тираний, с местными интересами и борьбою, с трагическими дворцовыми анекдотами, человеческими и вместе с тем мелкопоместными; им не доставало широкого народного фона. Идеализация безотносительно-человеческого стала возможной лишь в нашу буржуазную пору, не в пору зарождения художественной европейской драмы. Но можно спросить себя: возможно ли ее развитие вообще в условиях мелкой народности, стоящей вне широких общечеловеческих задач, ограниченной интересами колокольни? Это не исключает, разумеется, книжную, кабинетную драму.

Говоря об ее зарождении, я отличил драму, как сценическое действие, от драмы, как известное мирозерцание, как требование действия и конфликта. Это положение ставит нас лицом к лицу с рядом других вопросов, непорешенных и, может быть, непорешимых.

История греческого литературного развития дает нам, приблизительно, картину последовательного выделения литературных родов, которую мы невольно склонны обобщить, усматривая в каждом роде, являющемся на сцену истории, отражение известных общественных и художественных требований, искавших и находивших себе соответствующее выражение в эпосе,



лирике, драме и романе. Литературы новой Европы дают видимо такую же последовательность, но органическую или нет, вот вопрос. Мы уже знаем, что наши литературы сложились под воздействием пришлых, классических, что, например, ново-европейская драма вышла из ненародных основ и доразвилась под влиянием древней. Прочных выводов здесь быть не может, тем более что изучение народной поэзии открывает нам новые точки зрения, колеблющие возможные выводы. Оказывается, что в поэзии обряда, древнейшем показателе поэтического развития вообще, соединены, в наивном синкретизме, все роды поэзии, насколько они определяются внешними признаками формы: и драма в действии, и диалог хора, и эпический сказ, и лирическая песня; более того: все это в соединении с музыкой, которая долгое время будет сопровождать продукцию той или другой поэтической формы, последовательно выделяющейся из безразличия обрядовой поэзии: будут петь и эпос, лирику, и в драме будет присутствовать музыкальный элемент; обособление музыки от лирического текста и одностороннее развитие последнего совершилось в Греции в по-александровскую пору. По какому принципу совершилось это выделение, мы решать не станем; вопросы генезиса, всегда темные, лучше предоставить поэтике будущего, поставленной на рационально-исторической почве. Обратимся к новой Европе, с двойственностью ее образовательных и поэтических элементов: здесь эпос и лирика даны издавна, со средних веков; развивалась и драма, испытавшая с XIV в. и влияние драмы классической; с XIV в. водворяется и художественная новелла, прототип нашего романа. С тех пор мы владеем всеми главными формами поэзии, а исторический опыт продолжает убеждать нас, что между ними есть какое-то чередование, как бы естественный подбор в уровень с содержанием сознания. Это, быть может, ложное впечатление, но оно само собою напрашивается. Почему драма является преобладающей поэтической

формой в XVI—XVII вв.? Почему новелла-роман надвигается, начиная с конца XIV в., чтобы стать господствующим литературным выражением нашего времени? Последний вопрос не раз ставили в ожидании ответа, который и мы не в состоянии дать. Ограничусь параллелью, которая, быть может, объяснит нам не происхождение романа, а качества общественной среды, способной его воздвигать. В Греции драма стоит еще в полосе национально-исторического развития, роман принадлежит той поре, когда завоевания Александра Великого его нарушили, когда самостоятельная Греция исчезла во всемирной монархии, смешавшей Восток и Запад, предания политической свободы поблекли вместе с идеалом гражданина, и личность, почувствовав себя одинокой в широких сферах космополитизма, ушла в самое себя, интересуясь вопросами внутренней жизни за отсутствием общественных, строя утопии за отсутствием предания. Таковы главные темы греческого романа: в них нет ничего традиционного, все интимно-буржуазное; это драма, перенесенная к очагу, со сцены — в условия домашнего обихода; она остается, тем не менее, драмой, действием: таково на самом деле название греческого романа. Древние греки жили общественной жизнью, на агоре<sup>8</sup>, более чем дома, и тогда как дома жилось просто, храмы были чудом искусства, театр — народным учреждением. Средневековые флорентийцы любили роскошь общественных празднеств и с торжеством носили по улицам мадонну Чимабуэ<sup>9</sup>, потому что видели в ней идеал красоты, а дома царили родовые нравы, воспетые Данте: мужчины умывались редко и за столом не знали вилки. Мы заменили художественную пестроту старинной одежды черным сюртуком, величие наших публичных зданий отличается ремесленным колоритом, зато искусство и поэзия в миниатюре спустились до домашнего употребления, и драму мы переживаем в формах романа для чтения в обстановке домашнего комфорта.

Это, быть может, не ответ на вопрос, поставленный выше: о соответствии между данной литературной формой и спросом общественных идеалов. Соответствие это, вероятно, существует, хотя мы и не в состоянии определить законности соотношений. Несомненно одно подтверждается наблюдением, что известные литературные формы падают, когда возникают другие, чтобы иногда снова уступить место прежним.

Падают и возникают не одни формы, но и поэтические сюжеты и типы. Германские песни о Карле Великом восстали еще раз в формах феодальной эпопеи; в периоды народных бедствий или возбуждений, демократических или мистических, видели одни и те же страхи, и надежды одевались в те же или сходные образы: ждали последнего часа или последней битвы, когда явится избавитель, кто бы он ни был, византийский ли император или дантовский Вельтро, Фридрих Барбаросса или Наполеон III<sup>10</sup>. В 1686 г. лето сулило богатую жатву и довольство, а жители Граубюндена еще помнили живо ужасы 30-летней войны, и религиозная политика Людовика XIV настраивала их к серьезным опасениям: что-то будет? И вот два путника ехали однажды по дороге в Кур, видят: в кусте лежит ребенок, закутанный в пеленки. Они сжалились над ним, велели слуге взять его с собой, но как ни силился он, один и вдвоем, поднять его не смогли. «Не трогай меня, — посыпался голос дитяти, — меня вам не поднять (вспомним неподъемную сумочку в нашей былине), а я вот что скажу вам: быть в этом году великому урожаю и благорастворению, но немногие доживут до него». 1832 год переносит нас к июльской революции, «юной Германии» и временам Бундестага; свирепствует холера и в народе те же тревожные ожидания; в Гартвальде под Карлсруэ охотник встретил вечером после захода солнца три белые женские фигуры. «Кому будет есть хлеб, который уродится в этом году?» — сказала одна из них. «Кому пить вино, которого будет вдоволь?» — спросила другая. «Кому будет хоронить

всех тех покойников, которые унесет смерть?» — кончила третья. В 1848 г. то же настроение и сходная легенда в Ангальте: в течение нескольких ночей сторож в Клейнкетене видел на поле, где вообще никаких строений не было, дом с тремя освещенными окнами; встревоженный видением, он сообщил о нем священнику, и они вместе пошли посмотреть, в чем дело. В доме за столом сидел маленький человек и писал; он кивнул в окно священнику, и когда тот вошел, молча подвел его поочередно к каждому из трех окон. Выглянул священник в одно: роскошное поле, густая пшеница стоит в рост человека, отягченная колосьями; из другого иной вид: поле битвы, усеянное трупами, и море крови; в третьем открылась прежняя нива, наполовину сжатая, но на всей полосе всего один человек.

Я полагаю, никакие теоретические соображения не мешают нам перенести эту повторяемость народной легенды к явлениям сознательно художественной литературы. Сознательность не исключает законности, как статистические кривые — сознания самоопределения. Намечу лишь несколько фактов. Старая титаническая легенда о познании добра и зла отразилась в средневековых рассказах, и мы встречаем ее поэтический апофеоз в XVI—XVII вв.: в «Фаусте» Марло и *El magico prodigioso*\* Кальдерона<sup>11</sup>. В них выразилось настроение эпохи, перед которой открылись невиданные умственные кругозоры, и она хочет овладеть ими в юношески самоуверенном сознании своих сил. Фауст — это тип мыслящего человека поры гуманизма, вступивший в борьбу со старым мирозерцанием, уделявшим личности лишь скромную роль исполнителя, идущего назначенной чередой. Такие люди были, они или достигали или гибли, не уступая; их победы не в достижении, а в целях борьбы, во внутренней потребности освобождения. (Wer immer strebend

\* «Магический обряд» (исп.).

sich be muht, der können wir erlössen\*»). Другие пошли было навстречу новым веяниям, увлеклись до падения, до чувства своего бессилия и несбыточности надежд, и возвращались вспять к прежней вере, к ее простодушно-буржуазному покою. И вот почему обновляется в литературе именно XVI в., отражая нередко факты личной жизни, евангельская легенда о блудном сыне, искавшем чего-то лучшего и снова вернувшемся под отеческий кров. Все искали чего-то: лучшего общественного устройства, более свободных условий для преуспеяния личности, новых идеалов. Исстари (уже Диону Хризостому) знакома потешная сказка о какой-то небывалой стране, где все счастливы, никому ни в чем нет недостатка, реки текут молоком, берега кисельные, и жареная дичь сама летит в рот. Эта реалистическая греза служит теперь выражению идеальных потребностей духа: возникают социальные утопии, начиная с телемской обители Рабле и утопии Томаса Мора до Сирано де Бержерака, робинзонад XVIII в.<sup>12</sup> и благонамеренных сновидений, что будет за столько-то тысяч лет вперед. Настают эпохи общественной усталости и обновляются сюжеты пасторали, когда человека тянет к непосредственной природе, к опрощению — хотя бы в стиле барышни-крестьянки, к народной песне и народной старине: это эпохи повестей из крестьянского быта и археологических вкусов.

Это очередное обновление сюжетов, по-видимому, не всегда является ответом на органические требования общественно-поэтического развития. Талантливый поэт может напасть на тот или другой мотив случайно, увлечь к подражанию, создать школу, которая будет идти в его колее, не отвечая тем требованиям, иногда им наперекор. Так пережил свое время феодальный апос, петраркизм; так были

---

\* «Кто вечно трудился и жил в стремлении, того мы можем спасти (нем.) — Гёте, «Фауст».

отсталые классики и романтики. Но если взглянуть на эти явления издали, в исторической перспективе, все мелкие штрихи, мода и школа и личные течения стушуются в широком чередовании общественно-поэтических опросов и предложений.

Сюжеты обновляются, но под условием тех видоизменений, которые отличают, например, Дон Жуана А. Толстого от его многочисленных предшественников, аскетическую легенду о гордом царе от ее переделки у Гаршина<sup>13</sup>; тему об отцах и детях в ее различных выражениях до тургеневского романа.

Возьмем пример из далекого прошлого: Апулей подслушал какую-то милезийскую сказку и пересказал нам ее в прелестной повести об Амуре и Психее, где реальное опозитивировано и одухотворено настолько, что в раннюю христианскую пору Психея стала символом души, разобщавшейся со своим божественным началом и тревожно ищущей соединения с ним. Что это была за милезийская сказка, — мы не знаем, но сюжет ее распространен у разных народов с подробностями, указывающими, в каких простейших бытовых отношениях она сложилась. Есть еще и существовали экзогамические расы<sup>14</sup>, возводившие свое происхождение к какому-нибудь природному объекту: растению или животному; этого родоначальника каждое такое племя почитало, как святыню, как свой *totem*, и существовал запрет браков между лицами, почитателями одного и того же тотема, носившими один и тот же выражающий его символический признак. Такие браки обставлялись препятствиями, стеснительными условиями, отражение которых мы видим в условии, которое Амур ставит Психее; их нарушение вело к перипетиям.

Таково содержание экзогамической сказки; у Апулея не узнать ее бытовой подкладки. Или припомним мотивы: об увозе жены, о похищении невесты, об опознании или встрече, нередко враждебной или преступной, между близкими родственниками, отцом и сыном, братом и сестрой. Они встреча-

ются в средневековом романе, как интересные формулы, как данные для поэтического развития, тогда как в основе они отражали реальные факты: брака умыканием, либо эпохи грандиозных народных смещений и переселений, разлучавших родичей на далекие пространства; отсюда элемент опознаний в греческом романе в широких перспективах Александровой монархии и знакомые всем легенды о бое отца с сыном.

Между этими реальными формулами и их позднейшими поэтическими воспроизведениями, между милезийской сказкой и повестью Апулея прошли века развития, обогатившие содержание общественных и личных идеалов; отсюда такая разница в освещении. Именно эволюция этих идеалов не обуславливает ли повторение опросов на тот или другой литературный сюжет, обновление старых?..

Мы ощущаем эту эволюцию, как нечто органическое, цельное, довлеющее целям человеческого развития, хотя не надо забывать, что она переработала целый ряд влияний и международных смещений, которыми так богата, например, наша европейская культура. В наших понятиях нравственности и семьи, красоты и долга, чести и героизма есть масса моментов, пришедших со стороны: в нашем взгляде на любовь над туземными бытовыми условиями наслои́лся христианский спиритуализм, в него проникли классические веяния и получилось то своеобразное сочетание понятий, нормирующих не одну только жизнь чувства, но и целые области нравственности, которое мы в состоянии проследить от рыцарской лирики и романа до Амадисов<sup>15</sup> и салона XVII в. Наши представления о красоте человека и природы такие же свободные и, может быть, их развитию расовые и культурные скрещивания способствовали не менее, чем развитию литературы. Когда тип непосредственного народного героизма с его реальной силой и лукавой сноровкой, не знающей счетов с совестью, как у Улисса, встретился впервые с типом христианского

самоотреченно-страдательного героизма, это была такая же противоположность, как дантовский «дух любви» и наивное представление некультурных народов, источник любви — в печени. А между тем оба понимания сжились, прониклись взаимно, а развитие общественного сознания поставило и новые цели самоотреченному подвигу в служении идее, народу, обществу.

Но оставим период начинаний и смешений. Вообразим себе, что эволюция общественных и личных идеалов совершается ровно, что в ней есть моменты перехода от старого к новому, когда это новое требует выражения в формах научной рефлексии или поэтического обобщения, — что нас и интересует. В памяти народа отложились образы, сюжеты и типы, когда-то живые, вызванные деятельностью известного лица, каким-нибудь событием, анекдотом, возбудившим интерес, овладевшим чувством и фантазией. Эти сюжеты и типы обобщались, представление о лицах и фактах могло заглохнуть, остались общие схемы и очертания. Они где-то в глухой темной области нашего сознания, как многое испытанное и пережитое, видимо забытое и вдруг поражающее нас, как непонятное откровение, как новизна и вместе старина, в которой мы не даем себе отчета, потому что часто не в состоянии определить сущности того психического акта, который негаданно обновил в нас старые воспоминания. То же самое в жизни литературы, народной и художественно-сознательной: старые образы, отголоски образов вдруг возникают, когда на них явится народно-поэтический спрос, требование времени. Так повторяются народные легенды, так объясняется в литературе обновление некоторых сюжетов, тогда как другие видимо забыты.

Чем объяснить и этот спрос и это забвение? Может быть, не забвение только, а и вымирание. Ответом могли бы послужить аналогические явления в истории нашего поэтического стиля, если бы эта история была написана. В нашем поэтичес-



ком языке, и не только в оборотах, но и в образах, совершается постепенный ряд вымираний, тогда как многое воскресает для нового употребления; увлечение народной и средневековой поэзией со времени Гердера<sup>16</sup> и романтиков свидетельствует о таком перебое вкусов. Не говорю о более или менее близкой к нам современности, которую мы уже начинаем ощущать, как архаическую, но мы не сочтем поэтичным гомеровское сравнение героя с ослом, врагов, нападающих на него, — с досадливыми мухами, тогда как иные образы и сравнения до сих пор остаются в обороте, избитые, но внятные, видимо связывающие нас, как обрывки музыкальных фраз, усвоенных памятью, как знакомая рифма, и вместе с тем вызывающие вечно новые подсказывания и работу мысли с нашей стороны. Какой-то немецкий эрудит посвятил особую монографию одной поэтической формуле, проследив ее от народной песни до новых проявлений в изящной литературе: *Wenn ich ein Voglein war\**! Таких формул много.

Подсказывание — это то, что английская, если не ошибаюсь, эстетка окрестила названием суггестивности. Вымирают или забываются, по очереди, те формулы, образы, сюжеты, которые в данное время ничего нам не подсказывают, не отвечают на наше требование образной идеализации; удерживаются в памяти и обновляются те, которых суггестивность полнее и разнообразнее и держится дольше; соответствие наших нарастающих требований с полнотою суггестивности создает привычку, уверенность в том, что то, а не другое, служит действительным выражением наших вкусов, наших поэтических вожделений, и мы называем эти сюжеты и образы поэтическими. Метафизик ответит на это историко-сравнительное определение отвлеченным понятием прекрасного и даже постарается обобщить его, сравнив с впечатлением,

---

\* Когда бы я был птишкой (нем.).

которое мы выносим из других искусств. И он убедит нас, если и для них он поставит те же вопросы устойчивости и суггестивности, которые определяют и нормы изящного, и их внутреннее обогащение на пути к той *science des rythmes supérieurs*\*, которые отличают наши вкусы от вкусов дикарей (Жан Лабор). Пока эта работа не сделана, правы будут те, которые постараются извлечь понятие специально-поэтического не только из процессов его восприятия и воспроизведения, но и из изучения тех особых средств, которыми располагает поэзия и которые, накапливаясь в истории, обязывают нас, указывая нормы личному символизму и импрессионизму. Процессы восприятия и воспроизведения, сказали мы, потому что то и другое существенно одно и то же, разница в интенсивности, производящей впечатление творчества. Все мы более или менее открыты суггестивности образов и впечатлений; поэт более чуток к их мелким оттенкам и сочетаниям, апперцепирует их полнее; так он дополняет, раскрывает нам нас самих, обновляя старые сюжеты нашим пониманием, обогащая новой интенсивностью знакомые слова и образы, увлекая нас на время в такое же единение с собою, в каком жил безличный поэт бессознательно-поэтической эпохи. Но мы слишком многое пережили врознь, наши требования суггестивности выросли и стали личнее, разнообразнее; моменты объединения наступают лишь с эпохами успокоенного, отложившегося в общем сознании жизненного синтеза. Если большие поэты становятся реже, мы тем самым ответили на один из вопросов, который ставили себе не раз: *почему?*

---

\* Наука о ритмах высшего порядка (франц.).

## КОММЕНТАРИИ

### СЛАВЯНСКИЕ СКАЗАНИЯ О СОЛОМОНЕ И КИТОВРАСЕ И ЗАПАДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ О МОРОЛЬФЕ И МЕРЛИНЕ

Докторская диссертация, была опубликована в 1872 г. отдельной книгой. Позднее Веселовский не раз обращался к сказаниям о Соломоне. В частности, в 1881 г. увидела свет работа «Новые данные к истории Соломоновых сказаний», а в 1889 г.— «Дуалистические поверья о мироздании».

Печатается по изданию 1872 г.

<sup>1</sup> Цитата из поэмы «Соломон и Морольф» приводится в переводе с верхненемецкого, выполненного покойной Н.О. Гучинской. Этот перевод в свое время готовился к изданию в серии «Литературные памятники», но, к сожалению, до сих пор так и не опубликован.

<sup>2</sup> была «Немецкая мифология» Я. Гримма...— Гримм (Grimm) Якоб (1785—1863) — немецкий филолог. Вместе с братом Вильгельмом (1786—1859) считается основоположником германистики и зачинателем «мифологической школы» в фольклористике. «Немецкая мифология» (1835) — основной труд Я. Гримма, в котором изложены теоретические постулаты «мифологической школы».

<sup>3</sup> началом второго — известное предисловие Бенфея к «Панчатантре»...— Бенфей (Benfey) Теодор (1809—1881) —

---

немецкий ориенталист, классик санскритологии; в 1859 году опубликовал свой перевод сборника древнеиндийских новелл «Панчатантра», снабдив его знаменитым предисловием, в котором излагались основные принципы сравнительно-исторического литературоведения. Кроме того, Бенфею принадлежит неоконченная грамматика языка «Вед».

<sup>4</sup> *в романтическом тумане праарийских мифов...* — «Мифологическая школа» (см. ниже) выдвинула так называемую «арийскую гипотезу», которая объясняла сходные элементы в фольклоре и древнейшей литературе европейских народов первоначальной общностью языка, культуры и мифологии гипотетического праиндоевропейского народа.

<sup>5</sup> *Стасов* — Владимир Васильевич Стасов (1824—1906) — художественный и музыкальный критик, автор трудов по истории, филологии, фольклористике.

<sup>6</sup> «*мифологическая школа*» — научная школа в фольклористике и литературоведении, сложилась у немецких романтиков в начале XIX в. (Ф. Шеллинг, братья Шлегели, братья Гримм). Немецкие мифологи утверждали, что миф есть создание «бессознательно творящего духа», а мифология — выражение сущности народной жизни. Крайнее выражение идей «мифологической школы» — стремление в каждом мифическом/фольклорном сюжете отыскать «подспудный слой», связанный с солнцем («солярная теория»): всякое мифическое событие рассматривалось как восход, закат солнца, скрывание светила за тучами и т.д. В русской фольклористике «мифологическая школа» представлена, прежде всего, именами О.Ф. Миллера, А.А. Афанасьева и Ф.И. Буслаева; последний, впрочем, уже близок к воззрениям приверженцев теории заимствования, к числу которых принадлежал и Веселовский.

Веселовской отзывался о «мифологической школе» так: «Теория мифологическая или арийская.

Ее представители: Гримм, Кун, Макс Мюллер, Шварц, Де Губернатис, фон Хан, Джордж Кокс и др. (Буслаев, Афанасьев,

Потебня и др.). Мы зовем ее арийской, потому что она ограничила свой материал главным образом пределами арийских народностей; мифологической — потому что она считает миф начальной формой, из которой путем эволюции вышли сказка, легенда, эпическая тема. Макс Мюллер намечает в этой школе два направления или периода, смотря по тому, пользовались ли исследователи при восстановлении мифа средствами языка (этимологическое направление), либо ограничились ввиду той же цели сравнением сходных по содержанию мифов (аналогическое направление)... Общие воззрения школы: арийцы обладали на своей прародине известным запасом мифов, олицетворявших в антропоморфических образах богов и героев явления природы. Эти мифы они унесли с собой при расселении, и они продолжали эволюционировать в каждом народе особо, до форм сказки и эпической легенды: сходство арийских сказок объясняется единством мифов, из которых они вышли, утратив по дороге значение, которое с мифами соединяли. Таким образом, сказки, обычаи, поверья и т. д. являются материалом для доисторической арийской мифологии, древнейшим памятником которой являются «Веды». («Поэтика сюжетов»).

<sup>7</sup> *буддистские жатаки* — жатака (джатака) — в буддийской литературе Индии нравоучительные рассказы, связанные с различными воплощениями Будды и восходящие к сказочным сюжетам. 35 джатак входят в «Карью-питаку» («Корзину послушания») из сборника «Худака-никайя» («Малое собрание»).

<sup>8</sup> *монгольская гипотеза* — во второй половине XIX столетия у части этнографов была популярной теория о том, что литературное общение между Востоком и Западом происходило при посредстве монголов, походы которых способствовали распространению в Европе восточных мифологических и фольклорных текстов.

<sup>9</sup> «*Семь мудрецов*» — средневековый прозаический сборник восточного происхождения, содержащий нравоучительные

---

рассказы о мудрецах и злых женщинах. Был очень популярен, переводился на все европейские языки.

<sup>10</sup> *талмудическая сага о Соломоне...* — Талмуд — священная книга иудеев. Он существует в двух параллельных версиях: Иерусалимской и Вавилонской. Талмуд состоит из двух книг — Мишны и Гемары. Часть Талмуда (более значительная в Вавилонском, чем в Иерусалимском варианте), посвящена не юридическим вопросам, а «Агаде» и в себе объединяет истолкования Торы, теологические и моралистические рассуждения, притчи и сказки, описания исторических событий и просто мудрые советы на все случаи жизни

<sup>11</sup> *на счет дуалистических сект...* — дуалистическими принято называть секты и ереси, учение которых зиждилось на признании равноправного существования в мироздании Добра и Зла, Света и Тьмы, Бога и дьявола. В подобном дуализме, как правило, усматривают иранское влияние.

<sup>12</sup> *в ряду отреченных книг...* — отреченные книги — древнерусское название апокрифов, как раннехристианских, так и средневековых. Это книги, повествующие о событиях библейской истории и отвергнутые церковью. К отреченным относились апокрифические евангелия, духовные стихи, всевозможные сонники, астрологи и пр.

<sup>13</sup> *апокриф* — апокрифы — произведения иудейской или раннехристианской традиции, претендовавшие на значение священных, но отвергнутые церковью и не включенные в канон. К апокрифам принадлежат различные евангелия, «дополняющие» четыре основных текста, и пр.

<sup>14</sup> *Фабльо* — фабльо (фаблио) — во французской средневековой литературе короткая, чаще всего сатирическая, повесть в стихах.

<sup>15</sup> *Фон дер Хаген* — Фридрих фон дер Хаген (von der Hagen) — немецкий филолог, исследователь средневековой литературы.

<sup>16</sup> *Либрехт* — не ориенталист: между тем его открытие буддистских источников «Варлаама и Иосафата»... —

Либрехт (Librecht) Феликс (1812—1890) — немецкий филолог и литературовед, собрал уникальные картотеки мифологических и сказочных сюжетов. Автор работы о восточных источниках повести о Варлааме и Иоасафе (Иосафате); на эту работу и ссылается Веселовский. В одной из своих рецензий на книги Либрехта Веселовский назвал последнего своим «первым руководителем» в изучении народного творчества. «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (Иосафате) — одно из самых читаемых в Древней Руси произведений переводной литературы. Практически каждый монастырь имел хотя бы один список этого памятника. Сюжеты «Повести» проникли в древнерусскую иконопись; о святом царевиче Иоасафе слагались духовные стихи.

<sup>17</sup> монографии *Ф.И. Буслаева и известный очерк А.Н. Пыпина...* — Федор Иванович Буслаев (1818—1897) — филолог и искусствовед, академик Петербургской Академии наук, много занимался славянскими языками и фольклором. Веселовский признавал Буслаева своим учителем. Александр Николаевич Пыпин (1833—1904) — литературовед, академик Петербургской Академии наук, автор нескольких работ по этнографии. Под «очерком» разумеется работа Пыпина «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских».

<sup>18</sup> *Отголоски греческого романа слышны в «Флоре и Бланшефлер», история Аполлония Тирского воспроизведена в «Jourdain de Blaivies»...* — «Флор и Бланшефлер» («Floire et Blancefleur») — французский стихотворный роман (XII—XIII вв.) греко-византийского или мавританского происхождения. Аполлоний Тирский — герой анонимного средневекового романа на латинском языке, скиталец, разлученный с женой и дочерью. Сюжет этого романа использован Шекспиром в трагедии «Перикл». «Журден де Блае» (de Blaye, de Blaivies) — французский рыцарский роман XIII в.

<sup>19</sup> *синкретические ереси* — синкретическими принято называть ереси, в священных книгах которых присутствуют элементы двух и более вероучений.

<sup>20</sup> *дуалистов-богомилов...* — богомилство (богумильство) — христианская ересь раннего средневековья. Появилась в X веке в Болгарии, вскоре утвердилась в Византии, а оттуда распространилась на Запад. Богомилское учение утверждало, что дьявол и бог равнозначны: они постоянно сражаются друг с другом, и из этой борьбы возникает человеческий мир. Однако дьявола богомилы считали не творцом, а лишь устроителем мира.

<sup>21</sup> *какого-нибудь нравоучительного аполога...* — аполог, по Далю, — притча, басня, поучительное иносказание.

<sup>22</sup> *«скотий бог» Волос мог также естественно выработаться из св. Власия...* — с распространением христианства бог Велес-Волос как покровитель скота был отождествлен со святым Власием. «В христианскую эпоху покровительство домашнего скота присвоено было св. Власию, имя которого фонетически тождественно с именем Волоса... Во всей России поселяне молят св. Власия о сбережении домашнего скота... На иконах, изображающих этого святого, рисуются внизу коровы и овцы...» (А. Афанасьев)

<sup>23</sup> *духовных стихов...* — в славянском фольклоре народные стихи и песнопения религиозного содержания. К наиболее известным духовным стихам принадлежит стих о Голубиной (у Веселовского — Глубинной) книге.

<sup>24</sup> *романы Круглого Стола* — цикл средневековых европейских романов, прозаических и поэтических, о короле Артуре и его рыцарях. Самый известный из этих романов — «Смерть Артура» Томаса Мэлори.

<sup>25</sup> *поют про Нибелунгов, про Карла Великого...* — в германо-скандинавской мифологии потомки цверга (карлика) Нибелунга, славного тем, что он своей рукой сразил дюжину великанов. Их прозвище означает «дети тумана и тьмы». Нибелунги стерегут под землей неисчислимые сокровища. В «Песни о Нибелунгах» — германском эпосе — нибелунгами называются сначала великаны, наделенные необычайной силой, затем — бургундские короли, в руки которых попадает клад, бывший до того во владении исполинов. Карл Великий (Charle magne, ок. 742 —



814) — король франков, впоследствии император Священной Римской империи Карл I. В средние века считался образцом рыцарства; именно так его представляют жести и романы.

<sup>26</sup> *Моммзен* — Теодор Моммзен (1817—1903) — немецкий историк, посвятивший жизнь изучению Древнего Рима и римского права. Автор капитального труда «Римская история».

<sup>27</sup> «*Калевала*» — карело-финский эпос, составленный из народных песен финским фольклористом Элиасом Леннротом (1802—1884).

<sup>28</sup> *Времена Абеяра* — Абеяра Пьер (Abelard, 1079—1142) — французский философ, теолог и поэт.

<sup>29</sup> *Гальфрид Монмутский* — (?-1154), английский хронист. Писал на латинском языке. Автор хроники «История бриттов» (между 1132 и 1137) и поэмы «Жизнь Мерлина». У Веселовского по всему тексту Гальфрид именуется Готфридом Монмутским.

<sup>30</sup> *Ненний* — полулегендарный автор «Истории бриттов» (VIII в., в некоторых случаях ее авторство приписывается святому Гильдасу). Вполне вероятно, книга Ненния и была той «стариннейшей валлийской книгой», на основе которой составил свою «Историю» Гальфрид Монмутский.

<sup>31</sup> *Парис* — Парис Полен (Paris, 1800—1881) — французский филолог, специалист по средневековой литературе (жести, романы Круглого Стола), публикатор жест «*Berte aux Grans Piés*» (1831) и «*Garin le Loherain*» (1835), а также сборника народных песен «*Romances Français*» (1833). Перу Париса принадлежит капитальный труд «Французские рукописи в Королевской библиотеке» (1836—1848) и несколько исследований по средневековой французской литературе. Кроме того, Веселовский ссылается на работы Гастона Париса (1839—1903), видного французского филолога, сына П. Париса, автора работ по истории литературы.

<sup>32</sup> в стихотворной «*Жизни Мерлина*» — латинская поэма Гальфрида Монмутского, написанная около 1148 г. и сохранившаяся до наших дней в единственной рукописи.

<sup>33</sup> даже фея Вивиана — в цикле легенд Круглого Стола Вивиана (Нимуэ) — возлюбленная Мерлина, также известная под именем Дамы Источника. Ослепленный любовью, Мерлин научил Вивиану всему, что умел сам, и поплатился за это: много лет спустя, превзойдя умениями учителя, Вивиана заключила Мерлина в Стекланную Башню.

<sup>34</sup> *Никодимову евангелию* — апокрифическое евангелие IV—V вв. Иначе Евангелие от Никодима, или «Деяния Пилата», написано с целью уменьшить вину Пилата в осуждении Господа. Сохранилось в греческой, славянской и частично в латинской версиях.

<sup>35</sup> *chansons de geste* — «Песни о деяниях» (франц.). Французские героические песни XII—XIII вв., посвященные деяниям Карла Великого и его рыцарей. До наших дней сохранилось около 80 песен. Как правило, в этих песнях историческая правда скрывается за нагромождением легендарных подробностей.

<sup>36</sup> *Роланда, этого грубоватого любовника Оды... ни Оливье отправить на поиски* — Роланд — рыцарь короля Карла Великого, герой франкского эпоса «Песнь о Роланде», посвященного сражению франков с сарацинами в Ронсевальском ущелье в Пиринеях (778 г.). Ода — суженая Роланда и сестра Оливье, друга Роланда, который погибает вместе с ним в битве.

<sup>37</sup> *о Ланселоте и Жиневре* — Ланселот Озерный (Lancelot du Lak) — один из центральных персонажей в своде легенд о Круглом Столе, отважный рыцарь, влюбленный в супругу короля Артура. Жиневра (Гиневра, Гвенхвивар) — супруга короля Артура, изменившая мужу с Ланселотом.

<sup>38</sup> *я желал бы познакомиться с ними, в переводе или извлечении, тех иностранных ученых, которым принадлежит честь почина в исследовании повествовательной литературы средневековой Европы* — Веселовский осуществил свое намерение: вскоре после публикации «Соломона и Китовраса» работа была отправлена Т.Бенфею, который в своем письме от 27 июня 1872 г. тепло о ней отзывается.

<sup>39</sup> персидской легенды о Зопире, записанной Геродотом — в третьей книге «Истории» Геродота рассказывается, что во время осады Вавилона персами некоему персу Зопиру приснился чудесный сон, и он решил, что во сне ему было знамение: он должен помочь царю захватить город. Зопир изуевичил себя и сдался вавилонянам, утверждая, что увечья нанес ему царь Дарий. Вавилоняне приняли перебежчика, он же некоторое время спустя открыл городские ворота воинам Дария, и Вавилон был взят.

<sup>40</sup> «*Râjataranginî*» — «Раджатарангжини» («История царей Кашмира») — летопись кашмирских правителей, составленная неким пандитом Калханой.

<sup>41</sup> *запасом эзоповских басен* — Эзоп (Aesop) — полулегендарный греческий баснописец, которого Плутарх называет советником лидийского царя Креза. По другой легенде, Эзоп был рабом, получившим вольную от хозяина. Под именем Эзопа известен сборник назидательных басен, впоследствии приобретший популярность благодаря стихотворным пересказам французского баснописца XVII в. Жана Лафонтена.

<sup>42</sup> *о Тарпее* — в римской мифической истории дочь царя Спурия, оборонявшего Рим от сабинян. Желая получить украшения сабинских воинов, Тарпея согласилась открыть им крепостные ворота. Сабиняне сдержали слово и одарили Тарпею теми украшениями, которые носили на левой руке — а заодно и завалили ее щитами, которые также носили на левой руке. Именем Тарпеи названа скала, с которой в Риме сбрасывали преступников.

<sup>43</sup> *о Мидасе* — греческий миф рассказывает о царе Мидасе, который поймал силена. Дионис попросил Мидаса отпустить пленника, пообещав выполнить любое желание царя. Мидас пожелал, чтобы все, к чему он прикасался, превращалось в золото. Но царь чуть не умер с голоду, ибо пища, которую он брал, мгновенно становилась золотой. Тогда он обратился к Дионису с мольбой; бог велел ему искупаться в источнике, который с той поры стал золотоносным, а Мидас избавился от божественного «подарка».

<sup>44</sup> об *Амуре и Психее* — сказка о любви Амура и Психеи вошла в литературу благодаря римскому писателю Апулею (ок. 125—ок. 180), который использовал эту сказку в тексте своего романа «*Луций, или Золотой осел*».

<sup>45</sup> *Сомадевы* — индийский поэт 2-й пол. XI в., придворный кашмирского царя. Писал на санскрите. Сомадева — автор знаменитой «*Катхасаритсагары*» («*Океана сказаний*»). Поэма «*Океан сказаний*» — классический свод индийской повествовательной поэзии, включает книги «*Панчатантра*» и «*Двадцать пять рассказов Веталы*», цикл сказаний о царе Удаяне, многочисленные фольклорные сюжеты.

<sup>46</sup> «*Веталапанчавинсати*» — «*Двадцать пять рассказов Веталы*» («*Vetala-raccavimsatika*»). Сборник сказочных и нравоучительных повестей, индийский «прообраз» монгольского сборника «*Сидди-кюр*».

<sup>47</sup> *Лавиниум* — иначе *Лаций*. Город в Италии, по легенде основанный бежавшим из-под Трои Энеем и названный им в честь жены Лавинии. Легенда гласит, что Эней возвел храм Пенатам, из-за чего впоследствии римляне совершали в Лавиниуме жертвоприношения Пенатам и Весте.

<sup>48</sup> *Дионисия Галикарнасского* — Дионисий Галикарнасский (I в. до н.э.) — древнегреческий историк, автор «*Римских древностей*» и сочинений по риторике.

<sup>49</sup> *Логограф* — логографы — первые представители исторической прозы, записывавшие мифы и предания, до того бытовавшие в устной форме.

<sup>50</sup> *буддийских avadânas* — аваданы — в традиции махаяны «истории о великих деяниях», нравоучительные тексты о подвигах и чудесах Будды, написанные на санскрите.

<sup>51</sup> *Матроне эфесской, рассказанной Петронием* — в романе «*Сатириконе*» римского писателя Гая Петрония Арбитра (?—66) содержится рассказ о «некой матроне» из Эфеса, которая похоронила мужа и столь усердно соблюдала траур, что проводила в пещере, где положили тело ее супруга, дни и ночи и отказыва-

лась есть и пить. Несколько дней спустя неподалеку от пещеры были распяты несколько разбойников, и к ним приставили солдата — следить, чтобы родственники не унесли тела распятых. Ночью солдат заметил свет из пещеры и слышал стоны вдовы; движимый любопытством, он проник в пещеру, нашел там матрону — и через некоторое время уговорил ее поесть, а затем и соблазнил. Между тем родственники разбойников, заметив отсутствие охраны, сняли с креста одно из тел. Солдат, боясь заслуженного наказания, хотел заколоться мечом, но вдова ему не позволила: «Неужели боги допустят до того, что мне придется почти одновременно увидеть смерть двух самых дорогих для меня людей? Нет! Я предпочитаю повесить мертвого, чем погубить живого» (перевод Б. Ярхо). Вместе с солдатом она вытащила тело супруга и пригвоздила к кресту. «А на следующий день все прохожие недоумевали, каким образом мертвый взобрался на крест».

<sup>52</sup> *Офиром* — край, который Библия называет богатым и обильным (точное местонахождение Офира не установлено по сей день). Среди богатств Офира — золото, сандаловое дерево, слоновая кость, обезьяны и павлины. Ср.: «И слуги Хирамовы и слуги Соломоновы, которые привезли золото из Офира, привезли и красного дерева и драгоценных камней... корабли царя ходили в Фарсис с слугами Хирама, и в три года раз возвращались корабли из Фарсиса и привозили золото и серебро, слоновую кость и обезьян и павлинов» (2 Пар. 9, 10, 21). Вполне возможно, что под Офиром древние разумели Восточную Африку или Индию.

<sup>53</sup> *первоначально-индийского «Сидди-кюр»* — сборник монгольских нравоучительных рассказов и сказок, представляющих собой переводы древнеиндийских джатак. Название сборника переводится как «Истории вампира», главный герой «Сидди-кюр» — вампир Веталапан.

<sup>54</sup> *императоре Иовиньяне* — император Йовиньян (Иовиньян) — персонаж *Gesta Romanorum* (см. ниже, песнь XXIII,

«Об императоре Йовиньяне и как он был принижен»), у которого в жизни было все, что только можно пожелать. Однажды он возгордился так, что счел себя превыше бога; в тот же день, когда он решил искупаться в реке, его постигла кара: некий человек, похожий на Йовиньяна как две капли воды, вышел из реки и надел одежды императора, а Йовиньян остался ни с чем. Когда он пришел в свой замок, его не узнали ни слуги, ни дружинники, ни супруга, ни даже любимая собака. Ему пришлось перенести множество испытаний, прежде чем он сумел искупить свою вину. В «Кентерберийских рассказах» Джеффри Чосера (см. ниже) пристав сравнивает с Йовиньяном священников:

«Они, как видно, с Йовиньяном схожи,  
Как он, брюхасты, наглы, краснорожи,  
Жирны, что кит, и тяжелы, что гуси,  
И налиты вином так, что боюсь я,  
Не лопнули б, как тонкая бутылъ,  
Которую расперла снеди гниль.  
Не благолепны, друг мой, их моленья».  
(«Рассказ пристава церковного суда»,  
перевод И. Кашкина).

<sup>55</sup> о сицилийском короле Роберте — Роберт Сицилийский (Гвискар, Робер Отевиль, ок. 1015—1085) — норманнский рыцарь, герцог Апулии, покоривший Калабрию и Сицилию и основавший Сицилийское королевство. Многочисленные приключения сделали Роберта популярным фольклорным персонажем; ему посвящен стихотворный труверский роман «Король Роберт Сицилийский», основанный на «Истории императора Йовиньяна».

<sup>56</sup> роман об Иосифе Аримафейском — согласно Евангелиям, Иосиф Аримафейский — тайный ученик Христа. Он добился у Пилата разрешения снять тело учителя с креста и перенес распятого в собственную усыпальницу. В стихотворном

романе Роберта де Борона «Иосиф Аримафейский» («Joseph d'Arimathie, ou le Roman de l'estoire dou Graal», ок. 1200) Иосифу доверено блюсти чашу Святого Грааля, куда он собрал кровь Иисуса. Согласно позднейшим легендам, Иосиф отправился с этой чашей в Гластонбери (столицу Артурова королевства).

<sup>57</sup> *Утер Пендрагон* — в цикле легенд Круглого Стола Утер Пендрагон — отец Артура.

<sup>58</sup> *разделяя всех воззрений Гёрреса* — Геррес Иоганн Йозеф (Görges, 1776—1848) — немецкий политический деятель, философ и историк. Автор «Истории мифологии азиатского мира» (в 2 т., 1810) и фундаментального труда «Христианская мистика» (4 т., 1836—1842).

<sup>59</sup> *Samvat-эру* — в индуистском летоисчислении эра Викрам, или Самват, началась в 57 г. до н.э.

<sup>60</sup> *академик Шифнер* — Шифнер Антон Антонович (1817—1879) — ученый-востоковед.

<sup>61</sup> *Юльг издал* — Бернгард Юльг (Julg, 1825—1886) — австрийский филолог, исследователь калмыцкого фольклора, переводил на немецкий монгольские сказки, занимался сравнительным изучением древнегреческого, монгольского и кельтского эпосов.

<sup>62</sup> «*Дзанглуна*» — «Дзанглун» — тибетский сборник назидательных и сказочных повестей, вероятно, индийского происхождения.

<sup>63</sup> *Бодхисатва* — в буддизме махаяны бодхисатва — идеальное существо, наставник на пути к просветлению и нирване.

<sup>64</sup> *Шимнус* — очевидно, имеются в виду шулмасы — демоны-оборотни в мифологии монгольских народов.

<sup>65</sup> *бога Хурмасты (Хурмусда-Тэнгри: Индра)*; — Хормуста (Хормуста-тенгри, Хормусда) — в мифологии монгольских народов верховное небесное божество. Отождествлялся с Шактой (Индра), возглавляющим сонм небесных богов.

<sup>66</sup> *для шести классов одушевленных существ* — в ведической, а позднее в индуистской мифологии трем классам

---

«положительных» живых существ (боги, люди и питары — божественные предки) противопоставлялись три класса демонов: асуры, ракшасы и пишачи. Пишачи — проклятые души питаров, враждебные людям. Об асурах и ракшасах подробнее см. ниже.

<sup>67</sup> «*Sinhâsana-dvâtrincati*» — «Тридцать две истории о троне» (санскр.)

<sup>68</sup> что они апсары, зачатые в статуи у престола Индры богинею Парвати — в древнеиндийской мифологии апсары — полубогини, обитающие в основном на небе, но также населяющие реки, горы и т. д. Чаще всего они являются в обличье прекрасных женщин в богатых одеждах, украшенных драгоценностями и цветами. Апсары — небесные танцовщицы, позднее — куртизанки: боги нередко подсылают их к демонам-асурам или к аскетам, которых нужно соблазнить, иначе подвижничество делает тех равными богам. Согласно «Рамаяне», апсары возникли на заре мироздания, при пахтанье мирового океана. Их насчитывается от нескольких десятков до сотен тысяч. Они — жены или возлюбленные гандхарвов. Парвати — в индуистской мифологии ипостась Девы, супруги Шивы.

<sup>69</sup> исчезает в нирване — нирвана — одно из центральных понятий буддизма. Оно означает высшее состояние, цель устремлений, отсутствия желаний, совершенную удовлетворенность и отрешенность от внешнего мира.

<sup>70</sup> Дакини — в древнеиндийской мифологии жестокие демоницы, составляющие свиту злой богини Кали.

<sup>71</sup> Брахманизм — форма индуизма, возникшая на стадии объединения ведической религии с местными, племенными культами. Главные боги брахманизма — Брахма, Вишну и Шива. В основе философии брахманизма лежат концепции сансары (цепи перерождений) и кармы (воздаяния). Брахманизм отличается сложным ритуалом, аскетические подвиги рассматриваются в нем как средство улучшения кармы.

<sup>72</sup> На вершине Кайласы — Кайласа — священная гора в индийской мифологии, обитель Шивы и Куберы.



<sup>73</sup> Когда аскетические подвиги Вишвамित्रы — Вишвамित्रа — в ведийской и индуистской мифологии мудрец, один из семи божественных риши. Легенда приписывает Вишвамित्रе авторство третьей мандалы «Ригведы». Согласно преданию, Вишвамित्रа был рожден кшатрием, но своей аскезой добился положения брахмана.

<sup>74</sup> Индра устраивает небесный праздник, где Бхамбха и Урваши состязаются в пляске — в индуистской мифологии Бхамбха и Урваши — имена небесных танцовщиц-апсар.

<sup>75</sup> Однажды господь (Шива) — в индуистской мифологии Шива — один из верховных богов, вместе с Брахмой и Вишну входит в божественную триаду.

<sup>76</sup> Шеша, князь змей, — в индуистской мифологии Шеша — тысячеголовый змей, которые поддерживает землю и служит ложем для Вишну. Шеша — царь змей.

<sup>77</sup> другого князя змей, Васуки — в индуистской мифологии Васуки — божественный змей, опоясывающий священную гору Меру. Согласно мифу, боги использовали Васуки как веревку при пахтанье мирового океана.

<sup>78</sup> mantra — в индуизме и буддизме мантра — священное сочетание звуков (слово, фраза, стих), обладающее мистической силой. Отождествлять мантру с заговором не совсем корректно; пожалуй, точнее было бы назвать ее «духовным оберегом». Самой известной мантрой является буддийская «Ом мани падме хум» — «О, драгоценность в цветке лотоса».

<sup>79</sup> рассказывает Боже о Нанде — Нанда — в индуистской мифологии ипостась Дурги, богини-воительницы, защитницы богов.

<sup>80</sup> Набожными прикладами — приклад (exemplum) — назидательное приложение к тексту, часто бытового содержания.

<sup>81</sup> убил ракшаса — в древнеиндийской мифологии ракшасы — демоны. В отличие от асуров, которые враждуют главным образом с богами, ракшасы — враги людей. Ракшасов великое множество, но все они озабочены лишь одним — как сильнее навредить людям.

---

<sup>82</sup> *спрошенные им астрологи и пандиты* — то есть ученых, мудрецов.

<sup>83</sup> *четыре жены из четырех каст* — в Индии насчитывалось 3000 каст. Их принято объединять в четыре большие группы (варны): брахманов (жрецы и ученые), кшатриев (воины и правители), вайшья (купцы и крестьяне) и шудра (ремесленники, слуги и рабы).

<sup>84</sup> *Махадева* — один из эпитетов Шивы, означающий «великий бог».

<sup>85</sup> *дали амброзии* — разумеется, речь идет не об амброзии, которой в древней Индии не было, а об амрите — божественном напитке бессмертия, «родственном» греческому нектару и иранской хаоме.

<sup>86</sup> *Шешага* — очевидно, это упоминавшийся выше змей (наг) и царь змеев Шеша.

<sup>87</sup> *действительном Гандхарве, мифическом существе* — в древнеиндийской мифологии гандхарвы — полубоги, мужья небесных танцовщиц апсар. В «Атхарваведе» говорится, что гандхарвов — несколько тысяч, что это злобные духи воздуха, лесов и вод. Человеку, который увидит в воздухе призрачный «город гандхарвов», грозит гибель. Вместе с тем гандхарвы — певцы и музыканты, улаждающие слух богов на праздниках и пиршествах.

<sup>88</sup> *риши* — в древнеиндийской мифологии риши — семь божественных мудрецов, которые после смерти превратились в созвездие Большой Медведицы. Наряду с мифическими риши известны риши полулегендарные — они составляли отдельные части «Ригведы» — и реальные (аскеты, гуру и т.д.)

<sup>89</sup> *Ветала* — в древнеиндийской мифологии ветапы — злобные существа, вампиры. Ветапы обитают на кладбищах и обладают способностью вселяться в трупы. Вместе с бхутами и праматхами они составляют свиту бога Шивы.

<sup>90</sup> *буддийский Мара* — в буддийской мифологии Мара — бог зла и смерти, противник бодхисатв на их пути к просветлению.

<sup>91</sup> названа здесь *Ситой* — Сита — в ведийской мифологии богиня пашни; в древнеиндийском эпосе «*Рамаяна*» — супруга *Рамы*.

<sup>92</sup> *дэв Притхупала* — в иранской мифологии *дэв* — злой дух, враждующий с ахурами (богами). *Дэвы* служат *Ангро-Майнью*; их бесчисленное множество. С *дэвами* сражались многие прославленные герои. Поскольку в данном случае речь идет о мифологии народов *Индостана*, очевидно, автор понимает под «*дэвом*» духа наподобие *ракшаса*.

<sup>93</sup> при этом на «*Раджавали*» и «*Раджатарангини*», истории *кашмирских царей* — хроника «*Раджавали*» написана неким *Кшемендрой*. О «*Раджатарангини*» см. выше.

<sup>94</sup> одного *волшебника (Yogin)* — в переводе с санскрита *йогин* — практикующий *йогу*; *йог*. Тем, кто занимался *йогой*, издавна приписывали способности сродни сверхъестественным.

<sup>95</sup> сказку о *двойниках-менэхмах* — скорее всего, речь о *мангусах* (*мангадхай, мангэ*) — чудовищах из мифов *монгольских народов*. Первоначально *мангусы* мыслились как существа «предначальной», мифической эпохи; со временем, под *ламаистским влиянием*, в них стали видеть демонов-оборотней, наподобие *индийских ракшасов*.

<sup>96</sup> в «*Шукасантам*» («*Śukasaptati*») — «*Sukasaptati*» («*Sukasaptati*», «*Семьдесят рассказов попугая*») — *индийский сборник сказочных и нравоучительных новелл*.

<sup>97</sup> *Мансуру* — *Мансур* (*аль-Мансур, Альмансор*), популярный персонаж *арабского фольклора*. Реальный *Мансур* (?-1002) был фактическим правителем *Кордовского халифата*. При халифе *аль-Хакаме II* (961—976) занимал должность *хаджиба* (*камергера*). Нанес тяжелые поражения войскам *христианских государств Испании*.

<sup>98</sup> *легенды Gesta Romanorum* — «*Деяния римлян*» (лат.). Средневековый сборник нравоучительных рассказов, отнюдь не обязательно из *римской истории*. Многие рассказы *Gesta*

впоследствии использовались различными авторами, в том числе Чосером и Шекспиром.

<sup>99</sup> *telougi* и *mahrat* недоступны — телугу и махрат(и) — языки народностей дравидийской группы.

<sup>100</sup> известный из Библии суд о двух матерях и ребенке — в третьей книге «Царств» говорится: «Тогда пришли две женщины блудницы к царю и стали пред ним. И сказала одна женщина: о, господин мой! я и эта женщина живем в одном доме; и я родила при ней в этом доме; на третий день после того, как я родила, родила и эта женщина; и были мы вместе, и в доме никого постороннего с нами не было; только мы две были в доме; и умер сын этой женщины ночью, ибо она заспала его; и встала она ночью, и взяла сына моего от меня, когда я, раба твоя, спала, и положила его к своей груди, а своего мертвого сына положила к моей груди; утром я встала, чтобы покормить сына моего, и вот, он был мертвый; а когда я всмотрелась в него утром, то это был не мой сын, которого я родила. И сказала другая женщина: нет, мой сын живой, а твой сын мертвый. А та говорила ей: нет, твой сын мертвый, а мой живой. И говорили они так пред царем. И сказал царь: эта говорит: мой сын живой, а твой сын мертвый; а та говорит: нет, твой сын мертвый, а мой сын живой. И сказал царь: подайте мне меч. И принесли меч к царю. И сказал царь: рассеките живое дитя надвое и отдайте половину одной и половину другой. И отвечала та женщина, которой сын был живой, царю, ибо взволновалась вся внутренность ее от жалости к сыну своему: о, господин мой! отдайте ей этого ребенка живого и не умерщвляйте его. А другая говорила: пусть же не будет ни мне, ни тебе, рубите. И отвечал царь и сказал: отдайте этой живое дитя, и не умерщвляйте его: она — его мать. И услышал весь Израиль о суде, как рассудил царь; и стали бояться царя, ибо увидели, что мудрость Божия в нем, чтобы производить суд». (3 Цар, 3, 16—28)

<sup>101</sup> *Хронографе* — в Византии, Болгарии, Сербии *Хронографы* — сочинения по всемирной истории. Русские *Хронографы*

при переводе дополнялись и обрастали «местными подробностями».

<sup>102</sup> *Палеи* — Палея — пересказ Библии, сделанный в Греции (VIII—IX вв.) и распространившийся впоследствии по южной и восточной Европе, откуда он попал в Россию. Известны два варианта Палеи — историческая Палея и Палея толковая. Первая пересказывает ветхозаветную историю от сотворения мира до царствования Давида, сопровождая пересказ апокрифическими вставками, «проясняющими» отдельные сюжеты. В толковой Палее ветхозаветная история излагается от сотворения мира до царствования Соломона и пророчеств язычников о Христе (либо до Саула, либо до самого пришествия Христа). Толковой она называется потому, что сопровождает сюжеты объяснениями и привязывает события Ветхого Завета к фрагментам Нового Завета.

<sup>103</sup> *изворотливого fra Cipollo* в новелле Боккаччо — в русском переводе «Декамерона» (выполненном Алексеем Н. Веселовским, братом А.Н. Веселовского) *fra Cipollo* зовется братом Лукой.

<sup>104</sup> *проследил Симрок* — Симрок (Зимрок) Карл (1802—1876) — немецкий историк литературы, автор «Германской мифологии» (1853) и других работ.

<sup>105</sup> *Вейнберга* — ср. перевод Т. Щепкиной-Куперник:

... золотой ларец, и надпись:

«Со мной получишь то, что многие желают».

Второй — серебряный и с обещаньем:

«Со мной получишь то, чего достоин ты».

Свинцовый, третий, резко заявляет:

«Со мной ты все отдашь, рискуя всем, что имеешь».

<sup>106</sup> *к лучшим новеллам «Anvār-i-Suhailî»* — «Анвар-и-Сухайли» — сборник персидских новелл на основе «Панчатантры».

<sup>107</sup> *в «Cento novelle antiche»* — «Сто античных рассказов» (ит.) — средневековый сборник анонимных нравоучительных

---

повествований, составленный между 1280 и 1300 годами. Другие названия этого сборника — «Новеллино» и «Книга рассказов и прекрасных изречений».

<sup>108</sup> латинском «*Ruodlibe*» — «*Ruodlib*» — стихотворный латинский роман светского содержания, написан в Германии в середине XII в.

<sup>109</sup> в «*Speculum Historiale*» и в «*Confessio Amantis*» Гауэра — «*Speculum Historiale*» («Зерцало истории») — произведение доминиканского монаха Винцента де Бовэ, представляющее собой треть грандиозного труда «*Speculum Majus*» («Всеобщее зеркало», написан между 1240 и 1260 гг.); две другие части — «Зерцало природы» и «Зерцало наук». Этот труд — собрание цитат из классических и средневековых авторов по всем областям знания. Джон Гауэр (1330? — 1408) — английский поэт, наряду с Джеффри Чосером считается основоположником английской литературы. «*Confessio Amantis*» («Признание влюбленного») — поэма Гауэра, в которой он, в частности, использовал историю Аполлония Тирского для рассказа о седьмом смертном грехе — праздности.

<sup>110</sup> В Винае, втором отделе священных писаний буддистов — иначе «Виная-питака» («Корзина послушания») — канонический текст буддийской «Трипитаки» («Трех корзин»). В канон также входят «Сутра-питака» («Корзина разговоров») и «Абхидарма-питака» («Корзина учения»).

<sup>111</sup> Якини (*Yakinni*, женский демон) — очевидно, имеются в виду якшини — в индуистской мифологии женские демоны, особенно опасные для людей; они каннибалы и пьют кровь детей.

<sup>112</sup> и палки, налитые золотом, в легенде о Гамлете — Саксон Грамматик (см. ниже) рассказывает, что принц Амлет женился на дочери английского короля и получил в дар от тестя золото, которое расплавил на огне и залил в высверленные палки. Когда принц вернулся домой, в Данию, и его спросили, где же друзья, вместе с которыми он уехал в Англию (шекспировские

Розенкранц и Гильденстерн, повешенные английским королем), Амлет показал палки с золотом и сказал: «Вот один, а вот другой». «Он указывал на виру за убитых, — прибавляет Саксон, — будто это были не палки, а самые люди».

<sup>113</sup> *«Disciplina Clericalis»* — книга Петра Альфонса (XII в.), считается древнейшим европейским сборником новелл; она послужила источником для знаменитой *«Gesta Romanorum»*.

<sup>114</sup> в нашем *Шемякином суде* — известная русская повесть XVII в. о бедном пройдохе, который сначала сам себя подвергает в неприятности, а затем собственным хитроумием из этих неприятностей выпутывается.

<sup>115</sup> Тот же рассказ помещен в *«Bahar-Danush»* — «Бахар-Дануш» («Сад познания») — индо-персидский сборник притч, составленный неким Иунетом Уллой (XVII в.).

<sup>116</sup> *Караджича* — Вук Караджич (1787—1864) — сербский филолог и этнограф, автор сербскохорватского словаря.

<sup>117</sup> *Дария* — речь, очевидно, о Дарии III Кодомане, последнем царе династии Ахеменидов (правил 336—330 до н.э.), побежденном Александром Македонским. Фольклорным персонажем на Руси он стал благодаря многочисленным переделкам греческого фантастического романа об Александре, приписываемого Псевдо-Каллисфену.

<sup>118</sup> староеврейская легенда об императоре Адриане — Адриан (Hadrianus) (76—138), римский император из династии Антонинов. Древнееврейская легенда приписывает ему жестокое преследование и истребление иудеев.

<sup>119</sup> *Рыбникова* — Павел Николаевич Рыбников (1831—1885) — фольклорист, составитель сборника народных песен в 4 т. («Песни, собранные П.Н. Рыбниковым», 1861—1867).

<sup>120</sup> в одну *branche* средневекового «Романа о Лисе» (*«Roman du Renard»*) — Branche — сюжетно законченная часть средневекового эпоса. «Роман о Лисе» (иначе «Роман о Ренаре») — сборник стихотворных сатирических новелл («ветвей») XII в., главным героем которого является хитроумный лис Ренар.

Первым, кто написал о проделках Ренара и его противника, волка Исенгрима, был французский поэт Пьер де Сен-Клу.

<sup>121</sup> в «*Conde Lucanor*» — «Граф Луканор» (исп.) — сборник нравоучительных повестей, принадлежащий перу дон-Хуана Мануэля, племянника короля Кастилии и Леона Альфонсо X Мудрого (1252—1284).

<sup>122</sup> *Катары* — христианская ересь XI—XIV веков в Западной Европе. Догматика катаров заимствована как из богомилства, так и у манихейства. Катары придерживались дуалистического учения о наличии двух начал — доброго Бога и злого Дьявола. Они отрицали догматы о смерти и воскресении Христа, отвергали крест, храмы, иконы. Катары объявили дьявольским обманом 7 таинств и практиковали публичную исповедь. Большинство катаров отвергали Ветхий Завет, феодальный суд, светскую власть, проповедовали аскетизм, безбрачие и непротивление злу. Учение катаров было осуждено как ересь на IV Латеранском вселенском соборе.

<sup>123</sup> *Забелину* — Иван Егорович Забелин (1820—1908) — историк, археолог, автор трудов по истории быта русского народа и по истории Москвы.

<sup>124</sup> *имя Пора* — Раджа Пор — противник Александра Македонского в битве на реке Гидасп. В фольклор его имя, подобно имени Дария, проникло из народных пересказов греческого фантастического романа об Александре.

<sup>125</sup> *Страттиса* — Страттис — древнегреческий историк, родом из Олинфа, автор трактатов «Об эфемеридах Александра», «О реках, источниках и болотах», «О смерти Александра».

<sup>126</sup> *Чосера* — Джеффри Чосер (1342—1400) — английский поэт, основоположник английской литературы, автор стихотворных «Кентерберийских рассказов».

<sup>127</sup> *Асмодей* — в иудаистических легендах демон, упоминается в книге Товита; родственен иранскому Айшме (см. ниже). В апокрифе «Завет Авраама», как и в книге Товита, выступает «недругом брака», разрушающим брачные узы.



<sup>128</sup> *Sota* — «Сота» — один из трактатов «Мишны» (собрания иудейских законов), трактует о супружеских изменах. Название его переводится как «Женщина, подозреваемая в прелюбодеянии».

<sup>129</sup> *Targumim* — Таргумим — переводы иудейской Торы на арамейский язык.

<sup>130</sup> *Парасангов* — персидская мера длины. Один парасанг равен приблизительно 5 км.

<sup>131</sup> *и перед синедрионом* — в античном мире синедрион — совет, облеченный решающей властью. В более узком смысле — иудейский (иерусалимский) синедрион.

<sup>132</sup> *учения парсизма* — парсы — секта, придерживающаяся зороастризма. Распространена в Индии (в основном в Гуджарате) и Пакистане. Появилась в результате переселения части зороастрийцев в Индию из Ближнего и Среднего Востока (в основном Ирана) в результате арабской агрессии в VII веке н.э. Парсы поклоняются огню, считают священными стихии — огонь, воздух, воду и землю. Умерших, чтобы не осквернить священных стихий, отдают на растерзание грифам. Веселовский, говоря о парсизме, имеет в виду зороастризм — древнюю религию, возникшую на рубеже 2—1 тысячелетий до н.э. в Средней Азии (преимущественно в Иране) и затем распространившуюся в Персии, части стран Ближнего Востока и Закавказья. Основателем зороастризма считается легендарный пророк Заратустра. Важнейшая особенность зороастризма — синтез монотеизма и ярко выраженного дуализма, представления о противоборстве доброго и злого начал.

<sup>133</sup> *семидесятилетнее пленение* — семидесятилетнее, или Вавилонское пленение — насильственное переселение царем Навуходоносором II населения Иудейского царства в Вавилонию. Вавилонское пленение — собирательное название череды изгнаний евреев из Иудеи, происходивших в 598—582 гг. до н.э. Всего из Иудеи было угнано несколько десятков тыс. человек. Когда персидский царь Кир II Великий взял Вавилон

(539), он издал декрет (536), разрешавший евреям вернуться в Иудею и восстановить Иерусалимский храм.

<sup>134</sup> *Иосиф Флавий* — 32—100 гг. Древний историк, автор «Иудейской войны», «Иудейских древностей», автобиографии и сочинения «Против Апиона». Веселовский ссылается на «Иудейские древности».

<sup>135</sup> *Кир* — имеется в виду персидский царь Кир II Великий (правил 558—529 до н.э.), основатель персидской державы. По легенде, Кир был добр и справедлив по отношению к покоренным народам. Древнегреческий писатель Ксенофонт в своей «Киропедии» представляет его образцом идеального правителя.

<sup>136</sup> *зендского культа* — то есть зороастризма. Свое второе название культ получил от пехлевийских переводов и толкований к «Авесте», называвшихся «Зенд» (отсюда «Зенд-Авеста»).

<sup>137</sup> *в эпоху Сасанидов* — Сасаниды — древняя иранская династия, основанная Ардаширом I; правила с 224 по 651 год. Уничтожена арабами. Свое имя династия получила от Сасана, предка Ардашира.

<sup>138</sup> *Ахурамазды, умножающего духа* — *Ангромайньусу* — в иранской мифологии Ахурамазда (Ормазд, Ормузд) — верховное божество, сотворивший бытие. Ангромайнью (Ариман) — бог зла, тьмы и смерти, противник Ахурамазды.

<sup>139</sup> *Так Mithra Талмуда воспроизводит иранского Mithra (Mithra)... в Асмодее Книги Товит... Айшму зендских поверий... вместе с Azhi-dahâka и Akômanô...* — Миттрон (Метатрон) — в иудаистической мифологии ангел, «ближайший к богу». Именно Миттрон указал Моисею с вершины горы Синай землю обетованную. Его попечению Господь вверил род человеческий. Митра — в иранской мифологии бог солнца.

Имеются в виду следующие стихи: «В тот самый день случилось и Сарре, дочери Рагуиловой, в Екбатанах Мидийских

терпеть укоризны от служанок отца своего за то, что она была отдаваема семи мужьям, но Асмодей, злой дух, умерщвлял их прежде, нежели они были с нею, как с женою» (Тов. 3, 7—8). Айшма — в иранской мифологии дэв, противник Сраоши (см. ниже), олицетворение грабежа, буйства кочевников.

Ажи-Дахака — в иранской мифологии — дракон, противник Траэтаоны (см. ниже) и Сраоши. Акомано (Ака Мана) — в иранской мифологии дэв, дух злой мысли.

<sup>140</sup> Хаомы (*Наота*), которому следуют одни чистые — в иранской мифологии Хаома — бог чудесного напитка, изготавливаемого из одноименного растения. Он — поддержка и опора святого слова.

<sup>141</sup> Кама, или Папиян... — в древнеиндийской мифологии Кама — бог любви. Папиян (Pariyān, «Злобный») — в буддийских преданиях — король злых духов.

<sup>142</sup> Он бог любви, греха и смерти; властитель третьего, нижнего мира, мира страстных желаний, в шестом (высшем) небе которого он царит — речь идет о космографии буддийской мифологии. Согласно этой космографии, главная девалока — мироздание — состоит из 26 менее значительных девалок. Самые низкие, ближе всего расположенные к земле девалоки — чатурмахараджика, траястринса, яма, тушита, нирманарати и паранирмитавасавартин; вместе с областями людей, животных, асур (полубогов) и прет эти девалоки составляют камадхату («сферу желаний»), которой и правит Кама.

<sup>143</sup> Шедимов — в ветхозаветных преданиях шедимы — злые духи, наводящие порчу и вселяющие в людей безумие. В синодальном переводе вместо слова «шедим» употребляется выражение «боги свои».

<sup>144</sup> Фирдоуси и других авторов, которые наравне с ним могли пользоваться старой «Книгой царей». — Фирдоуси (ок. 935—ок. 1020) — персидский поэт, автор знаменитого стихотворного эпоса «Шахнаме» («Книга царей»). В основе эпоса Фирдоуси лежит прозаическая версия с тем же названием, а

---

также пехлевийский (среднеперсидский) текст «Кхатай-намек», история персидских царей от мифических времен до Хосрова II (590—628).

<sup>145</sup> *Пешдадиев (Paradhâtas). Уже о первом царе династии, Хушенге...* — Пешдадии (Пишдадиды) — в иранской мифологии первая царская династия Ирана, от Каюмарса до Гаршаспа. Хушанг — внук Каюмарса, Тахмурас — сын Хушанга. В «Авесте» Тахмурас (Тахма-Урупа) выведен победителем Ангромайню, которого принудил открыть людям тайну письменности.

<sup>146</sup> он снова объявил свету семь родов письма, скрытые Ариманом — согласно «Авесте», когда герой Тахма-Урупи победил Ангромайню, последний «поведал царю... тайну письменности: он открыл Тахма-Урупи семь видов письма» («Меног-и-Храт», позднее сочинение в форме вопросов и ответов). Цифра «семь» в данном случае — синоним слова «много»; семерка была священным числом зороастрийцев. Фирдоуси в «Шахнаме» перечисляет шесть из тридцати языков, которые Тахмурас научился «облекать в письменные знаки».

<sup>147</sup> *Джем* — в иранском эпосе Джамшид (Джемшид) — шах из династии Пишдадидов. Его царствование описывается в «Шахнаме» как «золотой век», Йима в иранской мифологии — первопредок человечества и культурный герой, устроитель мира и создатель благ цивилизации.

<sup>148</sup> *Серош* — Сраоша (Срош, Серош) — в иранской мифологии — дух порядка и религиозного послушания, посланец Ахурамазды, противник змея Ажи-Дахака.

<sup>149</sup> «*Кахерман-наме*» («*Caherman-Nameh*») приводит его в связь с Симулгом, баснословной птицей, играющей столь видную роль в позднейшем восточном эпосе, в сказаниях о Соломоне и Зале, отце Рустама — «Кахерман-наме» — средневековый турецкий стихотворный роман, названный по имени Кахермана, отца Зама, внуком которого был легендарный Рустем (Рустам). Симулг — в иранской мифологии вещая птица. В

«Шахнаме» говорится, что Симург вскормил в своем гнезде Заля, отца богатыря Рустама. По некоторым источникам, симургов было два — благой и злой. Именно благой вскормил Заля, впоследствии исцелил Рустама и помог ему победить неуязвимого воина Исфандияра. Злой симург пал от руки того же Исфандияра. В «Беседе птиц», мистической поэме Фаридаддина Абу Талиба Мухаммада бен Ибрагима Аттара, царь птиц Симург давным-давно пропал; птицы устали от анархии, которой не предвиделось конца, и отправились на поиски царя. Они преодолели семь долин (или семь морей) и наконец достигли царской горы. И там узнали, что Симург — это они сами, все вместе и каждая птица в отдельности. Эту легенду, помимо Аттара, излагали и другие поэты — в частности Низами Гянджеви.

<sup>150</sup> *Sinartu сидит на дереве Jad-besh (без горестей), снабженном семенами всякого рода — так рассказывает о нем «Mainyo-i-khard»... Chamrosh, другая мифическая птица... — на дереве Jad-besh (Древо Всех семян) на царской горе Симург отдыхает. Chamrosh (Чамраош, Чамрош) — мифическая птица, в Авесте лишь упоминается, сюжетов, связанных с ней, не сохранилось. Позднее Чамраош отождествлялся с Симургом-Сэнмурвом и с птицей Каршиптар. (Сэнмурв — крылатый пес, тело которого покрыто рыбой чешуей; облик символизирует господство Сэнмурва над тремя стихиями — землей, воздухом и водой. Сэнмурв живет на Древе Всех семян, которое растет на острове посреди моря. Когда он взмахивает крыльями, с дерева осыпаются в море семена различных растений. Златоухий и златоуздый конь Тиштар, олицетворение звезды Тиштрия, выпивает воду вместе с семенами и затем разливается дождем — так семена попадают в почву. Каршиптар — крылатое существо, правитель вод. В земном мире Каршиптар — царь пернатых, который излагает Авесту на языке птиц, но также владеет и человеческой речью. Вместе с другими владыками животного мира Каршиптар учил пророка Заратуштру). «Mainyo-i-khard» — памятник персидской литературы эпохи Сасанидов.*

<sup>151</sup> где Тиштар... говорится в «Бундахишн» о птице *Satrôš* — Тиштар (Тиштрия) — в иранской мифологии божество звезды Сириус, предводитель созвездий ночного неба, в обязанность которого входит проливать на землю дожди, приносящие урожай. «Бундахишн» («Изначальное творение») — пехлевийский текст IX в., в котором рассказывается о сотворении и устройстве мира и происхождении человека.

<sup>152</sup> Таким насильником является Дахак, Зохак — Заххак (Зохак) — в иранском эпосе чужеземный царь, захвативший иранский престол и убивший Джамшида.

<sup>153</sup> злomu духу — в мусульманской и арабской мифологии иблис — дьявол. Веселовский употребляет это слово как синоним выражения «бог зла».

<sup>154</sup> Феридун — в иранском эпосе Фаридун (Феридун) — царь из династии Пишдадидов, победитель Заххака, владыка мира. В мифологии Фаридуну соответствует Траэтаона (см. ниже).

<sup>155</sup> это Траэтаона зендских текстов... к горе Демавенд... — в иранской мифологии Траэтаона (Трайтаона) — бог, победитель дракона Ажи-Дахака.

Демавенд — священная гора иранской мифологии.

<sup>156</sup> Моисей Хоренский прибавляет — Моисей Хоренский (Khorenatzi, Vv.) — армянский историк, «отец армянской литературы», автор «Истории Армении», в которой содержится много ценных сведений о языческих религиях Ближнего Востока.

<sup>157</sup> Ормузд — см. выше, Ахурамазда.

<sup>158</sup> индийскому Яме — в древнеиндийской мифологии Яма — царь мертвых, изначально смертный, позднее причисленный к богам.

<sup>159</sup> Таберистан — Табарестан (Мазандаран) — историческая область в северном Иране, у южного побережья Каспийского моря.

<sup>160</sup> манихейство — религиозное учение, самый влиятельный из дуалистических культов. Основано пророком Мани. В основе манихейства — дуалистическое учение о борьбе добра и зла,

света и тьмы как равноправных принципов бытия. Манихейство распространилось на западе до Рима, где, несмотря на преследования, существовало до VI века. На востоке в 694 г. достигло Китая. В государстве турок-уйгуров (Уйгурском царстве) было государственной религией в 763—840 гг. Подвергалось гонениям со стороны христианства, зороастризма, ислама. Будучи изгнаны из городов, манихеи укрылись в глухих местах Средней Азии.

<sup>161</sup> фантазия автора «Сулейман-наме» — «Сулейман-наме» — средневековая мусульманская поэма о царе Соломоне, сыне Давида (Сулеймане ибн Дауде).

<sup>162</sup> «Махабхараты» — «Великая песнь о династии Бхараты» (санскр.) — один из древнеиндийских эпосов (второй — «Рамаяна»), сюжет которого, борьба между родами Пандавов и Кауравов, «сопровождается» многочисленными отступлениями мифологического, легендарного и дидактического характера. В состав «Махабхараты» входит «Бхагават-гита» — главный религиозный текст индуизма.

<sup>163</sup> рассказывается о Гуле, слуге Соломона — любопытно отметить, что в мусульманской мифологии гули — джинны женского рода, враждебные людям. Питаются они мертвечиной, разрывают могилы, но не брезгают и живыми людьми. Меняя облик, гули заманивают путников, которых потом съедают. Гуль-мужчина носит прозвище «кутруб».

<sup>164</sup> Вельзевул — в христианских представлениях князь бесов, имя которого происходит от имени бога филистимлян Баал-Зебуба, то есть «повелителя мух».

<sup>165</sup> вместе с «Физиологом» и *phylacteria* — «Физиолог» — греческая «поучительная книга», трактующая о животных, растениях и камнях в духе библейской экзегезы. В славянские литературы «Физиолог» проник в своей византийской редакции (существовали также александрийская редакция и редакция Василия Великого); впрочем, в русской словесности бытовал и перевод древнейшей — александрийской (II — IV вв.) редакции.

На его основе в средние века создавались так называемые бес-тиарии — описания живых существ, как реальных, так и вымышленных. Филактерия (от араб. *hamala* — «носить») — амулет с «волшебной» надписью, защищающей владельца амулета от злых духов. Первым о подобных амулетах упоминает Плиний Старший. Церковь поначалу одобряла ношение амулетов, но, когда они распространились повсеместно и превратились в своего рода малый культ, выступила с резким осуждением.

<sup>166</sup> *Ноткер* — Ноткер Бальбул (Заика, ок.840—912) — монах Санкт-Галленской обители, музыкант и поэт, автор «*Liber hymnorum*» («Книги гимнов»). В анонимных «Деяниях Карла Великого» Ноткер — занимательный рассказчик.

<sup>167</sup> *Кун указал* — Адальберт Кун (1812—1881) — немецкий филолог и фольклорист, основатель сравнительно-исторической школы в мифологии (сравнительное изучение мифов основывается на сравнительном языкознании). Автор книг «Древнейшая история индоевропейских народов» (1845), «Мифологические исследования» (1886—1912), опубликована после смерти автора.

<sup>168</sup> *исполненными глубокой мудрости (Vidyadhara)* — Видьядхара — в индуистской мифологии полубоги, спутники Индры или Куберы, обладающие совершенным знанием магических обрядов.

<sup>169</sup> *В Иране Gandarewa* — в иранской мифологии Гандарва — дракон, «стремившийся уничтожить вещественный мир справедливости», противник героя Керсаспы, побежденный и убитый последним.

<sup>170</sup> *дева индусов — добрые существа, дэвы иранцев злые... Насатье отвечают* — в индийской мифологии дева зовутся божества, тогда как в родственной ей мифологии иранской дэвы — демоны, противники богов. Насатья («исцеляющий») — в индийской мифологии эпитет близнецов Ашвинов.

<sup>171</sup> *живет в озере Ворукаша* — в иранской мифологии Ворукаша — мировой океан, окружающий землю и занимающий треть ее поверхности.



<sup>172</sup> *Павликиан* — христианская ересь раннего средневековья, известная лишь из позднего рассказа византийского писателя IX века Петра Сицилийского, посланного в 869 г. императором Василием I с посольством во враждебное павликианское государство, которое в 872 г. перестало существовать. Павликианство распространилось без письменной традиции в простонародной среде. Нравственным следствием радикального дуализма, которое исповедовали павликиане, был отказ от таинств. В IX веке масса евфратских павликиан была переселена во Фракию.

<sup>173</sup> *может быть, в связи с учением сабеев* — сабеи — они же мандеи («мондеи» у Веселовского, назореи, последователи или христиане святого Иоанна) — гностическая синкретическая религия, оформившаяся ориентировочно во II — III веке н.э.. Представляет собой секту иудаистского происхождения. Вероучение секты основано на почитании Иоанна Крестителя, представления о котором весьма отличается от христианских. Сабей признают существование высшего бога, которому противостоит злой дух и который посылает людям мессию Манда-де-Хайе. Сабейизм наиболее близок к христианству и иудаизму, кроме того, в нем имеются элементы зороастризма и древневосточных верований. Для мандеизма характерен дуализм наподобие зороастрийского. Свет ассоциируется с душой, тьма — с телом, в котором заточена душа. Спасение видится в освобождении души, для которого требуется выполнение культовых обрядов, обретение знаний и нравственно прожитая жизнь.

<sup>174</sup> *особенно гностики* — гностицизм — комплекс религиозных течений, возникших в I веке н.э. на Ближнем Востоке или в Александрии. Для гностицизма характерны два мифа, в большинстве случаев соответствующих умеренному дуализму. Первый — миф о небесной богине Софии, из-за которой произошла катастрофа, имевшая следствием сотворение мира. Второй — миф о сыне Софии, сотворившем мир либо из нечистой материи, именуемой водой, либо из отбросов или мыслей, попавших к нему свыше от истинного бога. Гностики полагали, что мир предельно

удален от бога и есть его антипод. Между богом и миром гностики помещали череду божественных ипостасей (до 365), разделявших идеальное и материальное.

<sup>175</sup> что блаженный *Августин...* *Насильственная смерть Мани* — Августин Аврелий (354—430) — христианский святой, епископ Гиппо, один из «отцов церкви». Его называют первым христианским мыслителем после апостола Павла. Автор книг «Исповедь», «О граде Божием» и др. Пророк Мани, странствуя по Персии в правление царя Бахрама I Сасанида (правил 273—276), подвергся нападению магов (зороастрийских жрецов), был посажен в острог и умер после суда, продолжавшегося 26 дней.

<sup>176</sup> в *Аквитании* утверждается ересь *Присциллиана* — Присциллиан (IV в.) — испанский еретик, епископ Авилы, за свою ересь гностического толка был вызван на епископский синод и в 385/386 г. казнен по приказу императора Максима.

<sup>177</sup> *новоманихейской ереси, вышедшей с Балканского полуострова* — к новоманихейским ересям принято относить верования, воспринявшие дуалистическую природу манихейства, прежде всего — павликиан, богомилов, катаров и альбигойцев.

<sup>178</sup> с *Афона*, этого *рассадника православной образованности*, *болгарские сектаторы могли приходить и в Россию* — Афон (Айон-Орос, «святая гора») — полуостров, восточная оконечность полуострова Халкидики на северо-востоке Греции, центр православного монашества.

<sup>179</sup> в *ереси новгородских стригольников* — стригольники — еретическое движение на Руси, известное также под именем новгородско-псковской ереси (XIV—XV вв.). Стригольники отвергали таинства, требовали отменить церковную иерархию и покупку духовенством должностей.

<sup>180</sup> *Хлыстовщине* — хлысты (христоверы) — русская секта, возникла в начале XVII в. Для христововеров характерно «духовное» понимание православия, отказ от внешней обрядности и при этом формальное признание церкви и богослужений. В религиозный принцип возведен строжайший аскетизм. В

некоторых сектах запрещен брак, в ряде сект практикуется самоубийство (отсюда бытовое название сектантов «хлысты»).

<sup>181</sup> *главный оплот альбигойского движения* — альбигойцы — последователи христианского еретического движения во Франции, Италии и Германии в XII—XIII веках. Одним из центров движения был город Альби во французской провинции Лангедок (отсюда название). Движение альбигойцев было направлено против официальной католической церкви, которая именовалась «дьявольской силой». Альбигойцы отвергали догмат о триединстве бога, церковные таинства, почитание креста и икон, не признавали власть папы. Преданные анафеме, они создали собственную церковь, объявив ее независимой от католицизма. Папа Иннокентий III в 1209 году созвал крестовый поход против альбигойцев, который завершился разгромом последних. В конце XIII века альбигойцы были окончательно истреблены.

<sup>182</sup> *Генрих II собирал в Оксфорде собор на еретиков* — Генрих II Плантагенет (Анжуйский, 1133—1189) — английский король, первый из династии Плантагенетов. Обеспокоенный проникновением ереси катаров на Британские острова, призывал к крестовому походу против еретиков.

<sup>183</sup> *когда по взятии Константинополя латинянами* — Константинополь был взят в 1204 г. участниками четвертого крестового похода.

<sup>184</sup> *патаренами в Италии* — патарены — итальянские еретики, требовавшие запретить браки духовенства. Свое прозвище получили от названия миланского квартала бедноты Pataria, где скрывались от преследований. Впоследствии это прозвище перенесли на катаров как ненавистников брака.

<sup>185</sup> *Concorezzo* — «Конкореццианцы». Это прозвище катары получили от названия города Конкореццо в Ломбардии, который одно время был оплотом их движения.

<sup>186</sup> *появления Гуса* — Ян Гус (ок. 1370—1415) — чешский религиозный реформатор, «духовный предшественник» Мартина Лютера. Был обвинен в ереси и сожжен заживо.

<sup>187</sup> обвиняли рыцарей Храма — Орден тамплиеров (или храмовников, полное название — Орден бедных рыцарей Христа и Храма Соломонова) был основан вскоре первого крестового похода (1119) для защиты паломников к святыням Иерусалима. Со временем финансовое благополучие и могущество рыцарей Храма возросло настолько, что стало причиной гибели ордена: к 1307 году король Франции Филипп Красивый арестовал всех французских тамплиеров и конфисковал имущество ордена под тем предлогом, будто храмовники были приверженцами еретических учений и в своих монастырях поклонялись сатане (идолу Бафомету).

<sup>188</sup> метемпсихоза — «Переселение душ» (греч.). Метемпсихоз предполагает продолжение жизни через переселение души в новое тело по смерти прежнего.

<sup>189</sup> *Эвфимий Зигаден* — Евфимий Зигабен (Зигаден, XVI в.) — последний болгарский (тырновский) патриарх, гонитель еретиков, создатель южнославянской литературной школы. Исправил славянские переводы Писания и других богослужебных книг в соответствии с греческими оригиналами. Автор житий болгарских святых, хвалебных слов, «Повести об обновлении храма» (которую и цитирует Веселовский) и нескольких посланий.

<sup>190</sup> *Secretum* — латинский перевод «Вопросов Иоанна Богослова», одной из главных священных книг богомилов.

<sup>191</sup> *отреченных статей* вроде «Беседы трех святителей», «Свитка божественных книг»... стиха о Глубинной Книге — перечисляются известные русские апокрифические сочинения византийского происхождения. Духовный стих о Голубиной (Глубинной, то есть «мудрой») книге был весьма популярен на Руси. В наиболее полных вариантах он содержит вопросы и ответы об устройстве мира, происхождении животных и различных святынь, о возникновении сословий и о борьбе Правды с Кривдой. Этот стих сложился на основе апокрифов, в том числе — «Беседы трех святителей». Несмотря на свою религиозную направленность, стих о «Голубиной книге»

не был принят официальной церковью и оказался в ряду отреченных книг.

<sup>192</sup> *катехизиса* — катехизис — изложение вероучения в форме вопросов и ответов.

<sup>193</sup> *уже Епифаний и Иероним* — Епифаний Кипрский (ок. 315—403) — христианский теолог, епископ г. Саламин и митрополит Кипра, усердно боровшийся с еретиками, автор «Панария» — подробного описания и опровержения 80 ересей. Иероним Стридонский (Блаженный, ок. 342/347—420) — христианский писатель и богослов, один из «отцов церкви», автор латинского перевода Библии (Вульгата, то есть «общеупотребительная»), автор первой христианской истории литературы и других сочинений. Причислен к лику святых.

<sup>194</sup> *перделка в парсийском смысле, известная «Арда-Ви-раф-наме» («Ardaî-vîrâf-nâmeh»), где роль Исайи предоставлена Арда-Вирафу — «Арда-Ви-раф-наме» («Книга Арда Ви-рафа»)* — древнеперсидская поэма, в которой повествуется о сновидениях праведника Вирафа. В своих снах Вираф — точнее, его душа — посещает преисподнюю и небеса и видит наслаждения и кары, уготованные, соответственно, праведным и грешникам. Исайя — библейский пророк, автор одной из книг Библии. По преданию, Исайя потерпел мученическую кончину — был распилен деревянной пилой. Книга Исайи в Библии стоит во главе так называемых «четырёх великих пророков». Содержание этой книги составляют в основном пророчества о судьбе еврейского и других народов. Именно Исайя пророчествует о Мессии (Еммануиле, 7; 9).

<sup>195</sup> *гностически-манихейского evangelium Thomae Israelitae, деяний апостольских (gesta или passiones apostolorum), автором которых считали манихейца Леуция (Селевк у Фотия)* — апокрифическое евангелие Фомы (II в.) впервые упоминается у святого Ипполита (155—235), который сообщает, что оно в ходу у сирийских гностиков-наасенов; святой Кирилл Иерусалимский говорит, что это евангелие принадлежит

манихеям. В этом евангелии рассказывается о детстве Христа, с пяти до двенадцати лет, и о чудесах, которые он творил в том возрасте. Апокрифические сказания о деяниях апостолов и совершавшихся ими чудесах. Эти сказания связаны с именами Иакова, Филиппа (Матфея), Варфоломея, Симона и Иуды. Фотий (ок. 810 или ок. 820—890) — патриарх Константинополя, немало способствовал распространению влияния византийской церкви в славянских землях, что привело к конфликту с папством. Знаток античной литературы, автор богословских сочинений.

<sup>196</sup> *Райнерио Саккони* — Райнерио Саккони (Sacconi, ? — ок. 1263) — монах-доминиканец, в молодости примкнул к катарам и стал одним из катарских «епископов». Впоследствии вернулся в «лоно истинной веры» и принялся ревностно искоренять ересь в северной Италии — был назначен инквизитором в Ломбардии и Анконе. Среди сочинений Саккони — «*Summa de catharis et leonistis, sive pauperibus de Lugduno*», собрание еретических доктрин.

<sup>197</sup> *трубадуры* — трубадуры — средневековые (XI—XIII вв.) провансальские поэты, воспевавшие в своих стихах, прежде всего, Прекрасную Даму и прославлявшие «куртуазную», изысканную любовь. Поэзию трубадуров также называют рыцарской.

<sup>198</sup> в летописи *Нестора*, в так называемом *Святославовом* изборнике, в «*Хождении Даниила Паломника*» — летопись Нестора — летописный свод «Повесть временных лет», составленный около 1113 года Нестором, монахом Киево-Печерского монастыря, и излагающий события русской истории до 10-х годов XII века. В XIX в. этот свод именовали «Несторовой летописью», хотя авторство Нестора безусловно не доказано. Изборник — в русской литературной традиции сборник избранных произведений; Изборник 1073 г. обычно называется «Святославовым», по имени черниговского князя Святослава II Ярославича (1027—1076), при котором он и был составлен.

---

«Хождение Даниила Паломника» — рассказ о путешествии русского монаха в Иерусалим (1106 г.).

<sup>199</sup> *не годилось на тяблы* — в словаре Даля слово «тябло» толкуется как «кивот или полочка для икон; ряд иконостаса». Именно в последнем значении это слово употреблено в тексте, который цитирует Веселовский.

<sup>200</sup> *когда Сиф хочет помянуть отца своего Адама* — в ветхозаветной традиции Сиф — третий сын Адама и Евы, от которого происходят все народы.

<sup>201</sup> *когда Лот согрешил и пришел к Аврааму на покаяние* — в ветхозаветной традиции Лот — племянник Авраама (родоначальника и патриарха иудеев). Грех Лота состоял в инцесте с дочерьми. По библейской легенде (Быт. 18;19) Лот жил в городе Содом, обреченном Господом на истребление за грехи его жителей. Праведного Лота и его дочерей спасают ангелы, а Содом и соседнюю Гоморру истребляет «Господень огонь». Лот укрылся в пещере, и там дочери, решив, что из всех людей на земле остались только они с отцом, дочери соблазняют Лота, опоив его вином, и зачинают от него сыновей, от которых пошли народы моавитян и аммонитян.

<sup>202</sup> *Так, например, у Готфрида из Витербо, в «Legenda augea»* — Готфрид из Витербо (XII в.) — немецкий писатель, автор исторических сочинений «Speculum regum» («Королевское зеркало»), «Memoria Saeculorum» («Воспоминания мирянина») и «Pantheon» («Пантеон»), а также стихотворной поэмы «Деяния Фридриха». В исторических трудах Готфрида часто встречаются фольклорные сюжеты.

«Legenda augea» — знаменитое, переведенное на многие языки сочинение архиепископа Генуи Иакова Ворагинского (1228—1298). Эта книга представляет собой сборник житий святых с добавлением жизнеописаний Христа и девы Марии, а также перечисления церковных праздников в году.

<sup>203</sup> *уже в понятиях Тертуллиана* — Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (155/160—после 220) — римский богослов,

---

основоположник христианской теологии. Блестящий стиль и пламенные пассажи сделали Тертуллиана одним из самых популярных латинских писателей своего времени.

<sup>204</sup> *сборнике Кириши Данилова* — собрание русских народных песен, известное как «Сборник Кириши Данилова», увидело свет в 1804 году под названием «Древние русские стихотворения». Свое второе название сборник получил по имени полулегендарного автора, личность которого не установлена до сих пор. В состав сборника вошло свыше 70 песен.

<sup>205</sup> *о птице Страфиле и звере Индрике (инороге)* — птица Страфил (Стрефил, Стратим) — в русском фольклоре и духовных стихах чудесная птица. Голубиная книга называет ее матерью всех птиц:

«Стратим-птица всем птицам мати.  
Почему она всем птицам мати?  
Живет стратим-птица на океане-море,  
И детей производит на океане-море.  
По Божьему все повелению  
Стратим-птица вострепнется,  
Океан-море восколыхнется;  
Топит она корабли гостиные  
Со товарами драгоценными, —  
Потому стратим-птица всем птицам мати»

Та же Голубиная книга добавляет:

«Когда Страфиль-птица вострепещется  
Во втором часу после полуночи,  
Тогда запоют все петухи по всей земле,  
Осветится в ту пору вся земля».

По замечанию А.Н. Афанасьева, «птица эта держит белый свет под правым крылом».



---

Индрик-зверь, или инорог, — в русском фольклоре чудесный зверь, владыка животных. Как сказано в «Голубиной книге»:

«У нас индрик-зверь всем зверям мати  
Почему индрик-зверь всем зверям мати?  
Что живет тот зверь со святой горы,  
Он и пьет и ест из святой горы,  
И он ходит зверь по поднебесью,  
Когда индрик-зверь разыграется,  
Вся вселенная всколыбается:  
Потому индрик-зверь зверям мати!».

У индрика два рога, он царит над водами и враждует со змеями и крокодилами.

Та же Голубиная книга (текст, опубликованный А.В. Оксеновым) называет индрика не матерью, а отцом:

«У нас индрик-зверь всем зверям отец.  
Почему индрик-зверь всем зверям отец?  
Ходит он по подземелью,  
Прочищает ручьи и проточины:  
Куда зверь пройдет, —  
Тута ключ кипит,  
Куда зверь тот поворотится, —  
Все звери зверю поклоняются.  
Живет он во святой горе,  
Пьет и ест во святой горе;  
Куды хочет, идет по подземелью,  
Как солнышко по поднебесью, —  
Потому же у нас индрик-зверь всем зверям отец».

Согласно преданию, Индрик-зверь спас людей от засухи:

«У нас Индрик-зверь всем зверям отец:  
Была на сем свете засушейца,  
Не было добрым людям воспитаньица,  
Воспитаньица, обмываньица;  
Он копал рогом сыру мать-землю,  
Выкопал ключи все глубокие,  
Доставал воды все кипучие;  
Он пускал по быстрым рекам  
И по маленьким ручьевиночкам,  
По глубоким, по большим озерам;  
Он давал людям воспитаньица,  
Воспитаньица, обмываньица».

<sup>206</sup> обвиняло Авраамия Смоленского — Авраамий Смоленский (ум. до 1224) — проповедник, иконописец; первый игумен смоленского монастыря Положения Ризы Пресвятой Богородицы (позднее Спасо-Авраамиев монастырь). Широкое распространение на Руси получило «Житие святого Авраамия», написанное его учеником Ефремом.

<sup>207</sup> Иосиф Прекрасный был символом плотского воздержания, Иосаф — добровольного нищенства — Иосиф Прекрасный — в иудаизме, христианстве и исламе сын патриарха Иакова. По библейскому преданию, в него влюбилась жена военачальника Потифара, однако он отверг ее домогательства, за что был брошен в тюрьму, откуда вышел благодаря своему пророческому дару. В апокрифических текстах и средневековой европейской литературе Иосиф стал символом целомудренного страдальца. Иосаф (Иосафат) — индийский царевич, герой средневековой «Повести о Варлааме и Иасафе». Под влиянием пустынника Варлаама Иосаф отказался от царской доли и обрек себя на нищету. Эта повесть в разных переделках обошла всю Европу, была известна во многих списках на Руси, дала материал для духовного стиха об Иосафе Царевиче и вошла в Четьи-Минеи в виде жития царевича Иоасафа.

<sup>208</sup> о Егории Храбром, о Федоре Тироне — в русском фольклоре Егорий Храбрый (Георгий Победоносец) — сын царицы Иерусалима Софии Премудрой. Царь Демьянище (Диокле-тиан) за приверженность Христовой веры на 30 лет заключил его в подземелье; по истечении этого срока Егорий чудесные образом выходит из темницы и идет в Русскую землю распространять христианство. Поединок Георгия со змеем в стихах о Егории заменен сражением с царем Демьянищем. Федор Тирон (III—IV вв.) — византийский воин, тайно исповедовавший христианство. Около 306 года, когда его вера открылась, он отказался отречься от христианства, за что был подвергнут жестоким мучениям и сожжен. Позднее был причислен к великомученикам. Подобно другим святым, Федор Тирон со временем сделался фольклорным персонажем, героем былин и преданий.

<sup>209</sup> *Новгородский архиепископ Василий... видел финиковые пальмы, насажденные Иисусом Христом, и врата Иерусалима... в своем послании к тверскому епископу Феодору...* — речь о «Послании Василия Новгородского Феодору Тиверскому о рае» (ок. 1347) — древнерусский текст, спор епископов о «природе» рая. Феодор (Тиверский) Тверской признавал лишь «духовный рай», тогда как Василий защищал представление о земном рае. В тексте послания говорится: «Когда Христос добровольно шел на страдания, то затворил он своими руками городские ворота — они и до сего времени стоят не отворены. А когда постился Христос у реки Иордана, — я своими глазами видел скит его, — посадил он сто фиников, и сохранились они и донныне, не погибли, не сгнили».

<sup>210</sup> *Срезневский* — Измаил Иванович Срезневский (1812—1880) — русский филолог, этнограф, академик Петербургской Академии Наук. Основной труд Срезневского — «Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам» (т. 1—3, 1893—1912).

<sup>211</sup> *cucillus... cucillum западных монашесствующих орденов...* Анна Комнина считает — Cucullis (cucullio) — капюшон (лат.)

Cucullum — клобук (лат.), часть монашеского одеяния. Анна Комнина (1083—после 1148) — дочь византийского императора Алексея I Комнина, автор «Алексиады» — истории правления императора Алексея.

<sup>212</sup> *богатырского монаха Ильзана в «Розенгартене» («Rosengarten»)*, Гильома Оранжского и Вальтера Аквитанского — «Розенгартен» — средневековая немецкая эпическая поэма (XIII в.), в которой рассказывается о состязании Дитриха Бернского с Зигфридом и его двенадцатью дружинниками. Гильом Оранжский — главный герой одноименных жест (chansons de geste, XII—XIII вв.), противник сарацинов. К циклу песен о Гильоме принадлежат, в частности, такие известные поэмы как «Коронование Людовика» и «Нимская телега». Вальтер Аквитанский — герой латинской эпической поэмы «Вальтарий мощный дланью» (IX—X вв.). Эта поэма была широко известна; ее сюжет отразился в скандинавской «Саге о Тидреке» и в англосаксонском «Вальдере».

<sup>213</sup> *песнях, лэ, в которых французские труверы — лэ (lai) — старофранцузские стихотворные рыцарские новеллы (XII в.), пользовались особым почетом у труверов — бродячих поэтов и певцов северной Франции. Наиболее известны так называемые «Лэ Марии Французской», поэтессы конца XII столетия; у Марии часто встречаются волшебные сюжеты.*

<sup>214</sup> *Вильгельмом Тирским — Вильгельм Тирский (ок. 1130—1185) — франко-сирийский политик, церковный деятель, историк, канцлер Иерусалимского королевства, автор «Gesta orientaliū principū» («Деяния восточных королевств») и «Historia rerum in partibus transmarinis gestarum» («История событий в чужих краях»).*

<sup>215</sup> *на великую книгу Грааля, Historia de Gradal — великая книга — «Великий Санграаль» («Grand St. Graal»), французский прозаический роман XIII в. Gradale (лат.) — градаль, чаша особой формы, в которой подавались к столу изысканные яства. Во французском языке Gradale преобразилось в graal, greal.*

Любопытно отметить, что ближе к Возрождению этимологию *San Greal* («Великий Грааль») выводили от *sang real* («королевская кровь»).

<sup>216</sup> *Источники Вольфрама фон Эшенбаха и «Вартбургкрига»... а в валлийском «Mabinogion», основанной на французском источнике — Вольфрам фон Эшенбах (ок. 1170—ок. 1220) — немецкий рыцарь-поэт, автор эпической поэмы «Парцифаль», а также «Рассветных песен», неоконченного «Вильгельма» (сказания о Гильоме Оранжевом) и «Титуреля» (фрагменты). «Вартбургкриг» («Wartburgkrieg», «Победа в Вартбурге») — анонимная средневековая немецкая поэма, в которой излагается история Лоэнгрина. «Мабиногион» («Сказания о юношах»?) — сборник кельтских (валлийских) повестей мифоисторического характера. Относительно «французского источника» Веселовский не совсем прав: сюжеты «Мабиногиона» — исконно кельтские, они перешли на французскую почву (Бретань) и оттуда, слегка видоизмененные, снова возвратились в Уэльс.*

<sup>217</sup> *Филиппом Красивым — Филипп IV, прозванный Красивым (1268—1314), — французский король, на протяжении своего правления враждовавший с папским престолом в Ватикане, воевавший с собственными баронами и захвативший имущество ордена тамплиеров на территории Франции.*

<sup>218</sup> *Офитов — гностическая секта «братьев змия», куда входили собственно офиты, нахашены или наассены, ператы, сифиане, каиниты, варвелиоты, последователи Юстина. Секта возникла еще до повсеместного распространения христианства; со временем она вобрала элементы христианского учения. Офиты отвергали реальность мира и «подменяли» христианство религией «беспримесного» Духа.*

<sup>219</sup> *consolamentum — утешение, умиротворение, примирение (лат.) — название обряда посвящения у богомилов.*

<sup>220</sup> *в образе идола Бафомета — Бафомет (Бапхомет) — в средневековой западноевропейской традиции идол, которому*

поклонялись тамплиеры. В средние века отождествлялся ортодоксальной церковью с сатаной. Возможно, его имя возникло как искажение имени пророка Магомета. «Истинная сущность» этого божества не установлена по сей день.

<sup>221</sup> валлийском *tabinogi* является блюдом с лежащей на нем головою — ср.: «И еще через какое-то время вошли в зал две служанки, и несли они блюдо, на котором лежала человеческая голова, вся в крови. И те, кто был в зале, издали горестный стон, и нелегко было его слышать...» («Передур, сын Эвраука»). В дальнейшем выясняется, что это голова двоюродного брата Передура, убитого «глостерскими ведьмами».

<sup>222</sup> голову *Иоанна Крестителя*... с учением македониан и иудейской секты мондеев — Иоанн Креститель — иудейский пророк, признаваемый церковью предшественником (Предтечей) Иисуса Христа. По евангельской легенде, тетрарх галилейский Ирод Антиппа женился на жене своего брата Иродиаде еще при жизни ее прежнего мужа. Обличаемый Иоанном за нарушение закона, он бросил пророка в темницу, но казнить не решался до тех пор, пока его падчерица Саломея (евангельский текст не называет ее имени), по наущению Иродиады, не попросила у него голову Иоанна. Саломея настолько угодила Ироду своей пляской, что он не отверг ее просьбу. Голову Иоанна Саломея принесла на блюде своей матери. Македониане — христианская секта, отрицавшая божественность Святого Духа; свое имя получили от епископа Македония (ум. ок. 360). О мондеях см. выше, в примечании 173 (сабеи).

<sup>223</sup> рассказ о *Каллимахе*, драматизированный *Гросвитой* — Каллимах (ок. 300—ок. 240 до н.э.) — эллинистический поэт, глава поэтов Александрии. До наших дней сохранилась лишь малая часть его поэтического наследия: около 60 эпиграмм и 6 гимнов. Гросвита (X в.) — саксонская монахиня, писала латинские комедии христианской тематики. Христианская легенда о Каллимахе гласит: поэт так сильно страдал по своей умершей возлюбленной, что готов был на любые безумства, лишь бы вер-

---

нуть ее к жизни, и лишь божественное вмешательство спасло его от дьявольских козней («Каллимах и Хризорроя», поздневизантийский стихотворный роман).

<sup>224</sup> Керидвен (*Cerridwen* или *Koridwen*)... солнечным столом эфиоплян, или с кубком Джемшида — в кельтской мифологии (Уэльс) Керидвен — богиня плодородия, мать легендарного барда Талиесина, владелица чудесного Котла Вдохновения (или Оживления). Согласно мифу, сначала Керидвен родила двоих сыновей — Гвиона и Афагдду, причем последний был, как сказано в «Мабиногион», «безобразен и злом нравом». Чтобы исцелить Афагдду, Керидвен решила погрузить его в Котел Вдохновения: «Она поставила котел на огонь, и он должен был кипеть, не закипая, год и еще день, пока не выйдут из него три капли вдохновения». Сторожить котел должен был второй сын богини, Гвион. Однажды ему на руку выплеснулись три капли магического варева, и он слизнул их и мгновенно обрел мудрость. Котел же раскололся, и все его содержимое пролилось на землю. Разгневанная Керидвен догнала Гвиона, пустившегося в бега, и проглотила его; однако девять месяцев спустя она решила вновь родить сына — это и был Талиесин. Как сказано в «Мабиногион», Керидвен, «разрешившись им в положенный срок, не нашла в себе сил убить его — так он был красив». У Джемшида (см. выше), согласно Фирдоуси, была чудесная чаша, унаследованная от предка Кей-Хосрова, с помощью которой он мог в любой момент видеть все, что происходит в любой точке земли. По легенде, эта чаша впоследствии досталась Искендеру Зу-ль-Карнайну (Александру Македонскому).

<sup>225</sup> семейные отношения Плантагенетов сблизили север и юг Франции — Плантагенеты — королевская династия в Англии (1154—1399, или 1485, если учитывать боковые ветви — династии Ланкастеров и Йорков), иначе называемая Анжуйской. Основатель династии, граф Анжуйский Генрих, женился на Элеоноре Аквитанской, бывшей супруге французского короля

Людовика VII. Тем самым он присоединил к своим владениям (герцогство Нормандия и графство Анжу на севере) герцогство Гиень (Аквитания) и Беарн на юге.

<sup>226</sup> *Гаргантюа народной книги и Гаргантюа Рабле* — забытое божество — под «народной книгой» Веселовский разумеет анонимный текст «Великие и невообразимые хроники достопочтенного великана Гаргантюа» («*Les Grandes et inestimables croniques du grant et énorme géant Gargantua*»), вдохновившись которым, Франсуа Рабле написал своего «Гаргантюа и Пантагрюэля» (1533—1552).

<sup>227</sup> *Wilgelmus Neobrigensis* — Вильгельм Необригенсис (из Ньюбурга, 1136—1198) — английский хронист, монах-августинец, автор книги «*Historia rerum anglicanum*» («История английских королей»). Принадлежал к так называемой «северной школе» хронистов, последователей Бэды Достопочтенного, строго следовавших фактам; вследствие этого Вильгельм называл сочинения Гальфрида Монмутского «бесстыдной и возмутительной ложью».

<sup>228</sup> *Симона Богоносца* — Симон Апостол (Зелот, Богоносец, I в.) — христианский святой, один из двенадцати апостолов. В Новом Завете он лишь упоминается. Предполагают, что Симон проповедовал слово Божье в Египте, а затем, вместе с апостолом Иудой (Таддеушем) отправился в Персию, где, согласно апокрифическим «Деяниям Симона и Иуды», его казнили, распилив надвое. Впрочем, Василий Великий утверждал, что Симон умер своей смертью в городе Эдесса.

<sup>229</sup> *Вортигерну* — Вортигерн (Вюрттеорн, V в.) — король бриттов в период саксонского вторжения на Британские острова. Фольклорная традиция представляет Вортигерна злодеем, искавшим смерти Мерлина.

<sup>230</sup> *принадлежит Пьеру Моклеру* — Пьер де Дре (1190—1250) — граф Бретанский, основатель династии бретанских Капетингов; прозвище «Моклер», то есть «Невежа», получил за то, что постоянно ссорился со священниками. Под угрозой отлуче-



ния от церкви был вынужден отправиться в крестовый поход; умер на пути домой.

<sup>231</sup> В «Эли де Сен-Жиле»... Гавана и Мордрета. — «Эли де Сен-Жиль» — французский рыцарский роман. Гаван (Гавейн, Говейн) — в цикле легенд Круглого Стола племянник короля Артура, образец рыцарства, со временем уступивший «пальму первенства» Персевалу и Галааду. Приключениям Гавана посвящена анонимная английская поэма XIV в. «Сэр Гавейн и Зеленый рыцарь». Мордрет (Мордред) — племянник или сын Артура; по легенде, именно он раскрыл королю тайную связь Гвиневы и Ланселота и, наущаемый своей матерью Морганой (сестрой Артура), открыто выступил против короля. В битве при Камланне Мордрет смертельно ранил Артура и погиб сам.

<sup>232</sup> Арнольд де Гисне... сказания о Тристане и Изольде, о Гормонде и Изембарде и английские «Деяния», под которыми разумеется, может быть, *Brut d'Angleterre* — Арнольд де Гисне — очевидно, Арнольд де Гант, граф Гиснейский, противник Гильома, герцога Нормандского (он же Вильгельм Завоеватель). По легенде, именно Арнольд нанес Вильгельму смертельную рану. «Тристан и Изольда» — знаменитый рыцарский роман, примыкающий к циклу легенд Круглого Стола. Стоит отметить, что Веселовский перевел на русский язык обработку этого романа, выполненную Ж. Бедье. «Гормонд и Изембард» — средневековый французский рыцарский роман из цикла «жест о восставших баронах». «Брут Английский» — рыцарский роман, принадлежащий перу Лайамона (XII в.), первое английское произведение из цикла легенд о Круглом Столе. В основе «Брута» — одноименное сочинение норманнского монаха Васа.

<sup>233</sup> по болгарскому номоканону Погодинского собрания — Номоканон (от греч. *nomos*, «закон», и *kanon*, «правило») — собрание церковных законов с некоторыми добавлениями из мирского права. В русской традиции номоканон, принятый у Византии (IV в., составлен константинопольским патриархом Иоанном,

в IX в. переведен для болгарской церкви, позднее пришел на Русь), называется Кормчей. Погодинское собрание — имеется в виду «Древлехранилище» историка и археолога М.П. Погодина (1800—1875), который собрал огромное количество исторических памятников.

<sup>234</sup> *Востоков и Миклошич отметили в своих словарях* — Александр Христофорович Востоков (Остенек, 1781—1864) — филолог, поэт, автор «Словаря церковнославянского и русского языка» (II том, 1847), «Словаря церковнославянского языка» (1858—1861), «Грамматики церковнославянского языка» (1863). Опубликовал древнерусский памятник «Остромирово Евангелие» (1843). Франьо Миклошич (1813—1891) — австрийский филолог, один из основоположников сравнительно-исторического изучения языков. Автор «Палеославянского лексикона» (1850), «Палеославянской хрестоматии» (1854) и «Славянской библиотеки» (1851—1858).

<sup>235</sup> «*Mater Verborum*» — латинская рукопись, автором которой считается епископ Соломон (ум. 920).

<sup>236</sup> *Хвольсона* — Даниил Авраамович Хвольсон (1819—1911) — семитолог, философ, автор работ по истории Востока, по истории письменности, ассириологии и древнееврейскому языку. Перу Хвольсона принадлежит научный перевод Библии.

<sup>237</sup> *пытает себе невесты, как Владимир в былине о Дунае Ивановиче* — ср. в сборнике Кириши Данилова:

«Говорил он, сударь ласковой Владимир-князь,

Таково слово:

«Гой еси вы, князи и бояра

И могучие богатыри!

Все вы в Киеве переженены,

Только я, Владимир-князь, холост хожу,

А и холост я хожу, неженат гуляю,

А кто мне-ка знает сопротивницу,

Сопротивницу знает, красну девицу:

Как бы та была девица станом статна,  
Станом бы статна и умом свершена,  
Ее белое лицо как бы белой снег,  
И ягодицы как бы маков цвет,  
А и черные брови как соболи,  
А и ясные очи как бы у сокола».

<sup>238</sup> *Лукорье* — в русском фольклоре чудесная местность, более известная как Лукоморье, то есть морской берег.

<sup>239</sup> уже у Саксона Грамматика; им воспользовался Шекспир в своем «Макбете» — Саксон Грамматик (Saxo Grammaticus, 1140—ок. 1208) — датский хронист, автор «Деяний данов» (опубликованы в 1514 г.) изложил древнейшие саги и события скандинавской истории до 1185 г. Сюжет шекспировского «Макбета» основан на «Хрониках Англии, Шотландии и Ирландии» Р. Холиншеда (?—1580). О движущемся лесе в «Макбете»:

«Цари, Макбет, покуда не полез  
На Дунсинанский холм Бирнамский лес»,  
(перевод Б. Пастернака)

— говорит себе Макбет: ведь ему было предсказано, что он непобедим, пока против него не обратится лес поблизости от замка. Между тем осаждающие срубают и берут каждый в руки по ветке, чтобы замаскировать свои перемещения. Так сбывается пророчество; гонец возвещает Макбету:

«В трех милях виден  
Навстречу замку шествующий лес,  
Шагающая роща».

<sup>240</sup> вроде Эйленшпигеля, *Pfaffe Amis* — Эйленшпигелю (Уленшпигелю де Костера) посвящена народная книга об Эйленшпигеле («Забавная книга о Тиле Эйленшпигеле», 1515),

---

изобретательном подмастерье, всегда готовом одурачить хозяина. «Поп Амис» (*Pfaffe Amis*) — герой шванков бродячего поэта Штрикера, одного из зачинателей жанра полуфольклорной басни.

<sup>241</sup> как *Mars — Marners* — Марс — в римской мифологии бог войны. Его имя восходит к италийскому богу войны Мамерсу-Маворсу.

<sup>242</sup> *Сатурн назван в одном месте князем халдеев* — халдеи — арамейское племя, победившее ассирийцев и основавшее Нововавилонское царство (VII в. до н.э.). Халдейские жрецы считались знатоками тайных учений, поэтому им приписывались всевозможные чудесные способности, магические ритуалы и пр.

<sup>243</sup> «*Demaundes Joyous*»... например, «*Речей Вафтруднира*» («*Waffrudnis-Mal*»), «*Речей Гримнира*» («*Grimnis-Mal*») — «*Demaundes Joyous*» — французский сборник новелл и загадок, порой весьма грубых. Составлен, вероятно, в раннем средневековье. «Речи Вафтруднира» и «Речи Гримнира» — песни «Старшей Эдды», выстроенные в форме вопросов и ответов. В первом случае в мудрости состязаются бог Один и великан Вафтруднир, во втором — Один-Гримнир отвечает на вопросы мальчика Агнара.

<sup>244</sup> *пустынный Фиваиды беседует с дьяволом* — Фиваида — часть нильской долины в верхнем течении реки, названная по главному городу этой области Египта — Фивам. Здесь зародилось христианское монашество (III в. до н.э.), первоначально отшельническое, а затем и общежительное.

<sup>245</sup> *легенде о Гоге и Магоге... Мефодия Патарского* — в иудаистической, христианской и мусульманской мифологиях Гог и Магог — неведомые народы, противники «народа божьего», которые придут в конце времен. Среди восточных легенд об Александре Македонском существует и такая, по которой Александр покорил народы Йаджудж и Маджудж. Мефодий Патарский (IV в.) — христианский святой; блаженный Иероним говорит о нем как о епископе и мученике, который имел епархию

---

в Олимпе, маленьком городке в Ликии, и умер в конце последнего гонения в Халкиде, в Греции. Его перу принадлежит несколько сочинений, основное среди которых — «Пир десяти дев»; именно его и цитирует Веселовский.

<sup>246</sup> известен из Тацита... — Тацит Публий Корнелий (ок.55—ок.120) — римский историк, автор «Анналов» и «Истории», а также малых сочинений, одно из которых — «Германия» — и разумеет Веселовский.

<sup>247</sup> Вуотан стал у них Меркурием, Фригга — Венерой и т. п. Если Григорий Турский говорит о Хлодвиге, что он поклоняется Сатурну, Юпитеру, Марсу и Меркурию... звал его *Hnudo*, *Chrôdo*, которого Гримм отождествляет с *Kizh*, иначе Ситивратом западных славян... — Вуотан (Вотан) — в германской мифологии верховное божество, которого римляне отождествляли с Меркурием. Как говорит Тацит в своем трактате «Германия», германцы «из богов... больше всего чтят Меркурия и считают должным приносить ему по известным дням в жертву также людей». Фригга (Фрия) — богиня брака и деторождения, супруга Вотана.

Григорий Турский (Флоренций, 538/539—593/594) — французский хронист, епископ Турский, автор «Истории франков». Хлодвиг (Clovis, ок. 466—511) — король франков из династии Меровингов, в правление которого была составлена Салическая правда. Сатурн — в римской мифологии бог плодородия и урожая, покровитель виноградарства, отец Юпитера, Юноны, Цереры и других божеств. Юпитер — в римской мифологии верховное божество пантеона, бог неба, грозы, грома и молнии, войны и победы, супруг Юноны. Вместе с Юноной и Минервой входил в так называемую «патрицианскую триаду богов», храм которой в Риме находился на Капитолийском холме; в этом храме совершались все важнейшие мероприятия государственной жизни — жертвоприношения, первые заседания сената, встречи иноземных послов и т.д. Как Юпитер Оптимус Максимус («наилучший величайший»), почитался как божество-покровитель государства.

---

Меркурий — в римской мифологии бог торговли и прибыли, вестник богов, покровитель искусств и ремесел, бог тайных знаний, сын Юпитера и Майи. Храм Меркурия в Риме находился на Авентинском холме. Во времена Империи культ Меркурия распространился среди кельтов и германцев. Первые отождествляли Меркурия с Лугом и Тевтатом; германский же Меркурий — Вотан.

<sup>248</sup> *рассказывают о сальванеле* — сальванели (сальванелли) — в итальянском фольклоре — лесные духи, существа добродушные и проказливые. Они промышляют тем, что пасут овечьи отары и никогда не упускают случая украсть молоко. Еще они заплетают лошадям гривы и хвосты в косички и катаются на них ночи напролет, так что к утру животные едва стоят на ногах.

<sup>249</sup> *Силена Мидасом, Пика и Фавна Нумой* — силены — в греческой мифологии божества плодородия. Вместе с сатирами силены составляют свиту Диониса. Они схожи с сатирами и обликом: у них лошадиные хвосты и копыта, они уродливы — толстогубы и с глазами навывкате. Силены задиристы и склонны к пьянству. Тем не менее их отличает мудрость; так, у Вергилия в «Буколиках» полупьяный силен излагает слушателям историю творения:

«Петь же он начал о том, как в пустом безбрежном пространстве  
Собраны были земли семена, и ветров, и моря,  
Жидкого также огня; как зачатки эти, сплотившись,  
Создали все; как мир молодой из них появился...»

(Перевод С. Шервинского)

Известен миф о царе Мидасе, который поймал силена. Дионис попросил Мидаса отпустить пленника, пообещав выполнить любое желание царя. Мидас пожелал, чтобы все, к чему он прикасался, превращалось в золото. Но царь чуть не умер с голоду, ибо пища, которую он брал, мгновенно становилась золотой. Тогда он обратился к Дионису с мольбой; бог велел ему

---

искупаться в источнике, который с той поры стал золотоносным, а Мидас избавился от божественного «подарка».

Пик — в римской мифологии бог растительности, отец Фавна. Пика также почитали как божество, дающее оракулы. Фавн — в римской мифологии бог полей и лесов, покровитель животных. Подобно греческому Пану, Фавн отличался любострастием и склонностью к вину. Изображался он в образе козлоногого человека, бородатого и косматого, с козлиными рожками на голове; его атрибутами были венок и кубок.

Овидий в «Фастах» рассказывает, что царь Нума поймал Фавна и Пика и потребовал у них совета, как ему отвратить молнию Юпитера:

«К струям привычным туда божества лесные приходят  
И утоляют свою жажду обильным вином.  
Одолевают их сон; из прохладной пещеры выходит  
Нума и сонные их путает руки узлом.  
Только проснулись они, как сейчас же пытаются узы  
Сбросить, но крепче еще бьющихся вяжут узлы.  
Нума тогда говорит: «Лесные боги, простите:  
Знайте, что нет никаких замыслов злых у меня;  
Только откройте мне, как мне угрозы молний избегнуть?»  
Нуме ж в ответ говорит Фавн, потрясая рога:  
«Многого просишь, но мы открыть эти тайны не смеем;  
Мы божества, но у нас все ж ограничена власть.  
Боги равнин мы, и власть наша лишь до вершины доходит  
Гор, а Юпитер своей молнией правит один».

(Перевод Ф. Петровского)

Плутарх добавляет: «Некоторые утверждают, будто Пик с Фавном не открывали Нуме порядка очищения, но своим волшебством свели с неба Юпитера, а бог в гневе возвестил, что очищение надлежит произвести головами. «Луковичными?» — подхватил Нума. «Нет. Человеческими...» — начал Юпитер.

Желая обойти это ужасное распоряжение, Нума быстро переспросил: «Волосами?» — «Нет, живыми...» — «Рыбешками?» — перебил Нума... Тогда Юпитер удалился, смиловившись...

<sup>250</sup> уже *Элиану и Плинию*... — Элиан Клавдий (Aelianus, II—III в.) — римский писатель, автор «Пестрых рассказов», «Крестьянских писем» и сочинения «О природе животных», на которое и ссылается Веселовский. Плиний Старший (Plinius Secundus, 23/24—79) — римский государственный деятель, историк и писатель, автор «Естественной истории», огромного труда энциклопедического характера; животным посвящены 8—11 книги.

<sup>251</sup> с *разрыв-травой* — разрыв-трава — в фольклоре многих народов чудесное растение, которое обладает способностью открывать любые замки: достаточно лишь поднести стебелек к замку — и тот откроется сам собою.

<sup>252</sup> у *Vincentius Bellovacensis*, у *Гervasия из Тильбюри* и *Альберта Великого*, в *Historia Scholastica Коместора* — Винцент из Бовэ (ум. 1264) — доминиканский монах, автор грандиозного труда «Speculum Majus». Гervasий из Тильбюри (Жерве, ок. 1150—ок. 1220) — английский монах из монастыря в Тильбюри, автор «Книги о чудесах мироздания». Альберт Великий (Magnus, ок. 1200—1280) — доминиканский епископ, учитель Фомы Аквината, автор комментариев к Библии и к Аристотелю, «Физики» и «Размышлений», а также множества других сочинений. Причислен к лику святых, считается покровителем всех, кто занимается естественными науками. Петр Коместор (? — ок. 1178) — французский монах, теолог и историк.

<sup>253</sup> *трубадура Рамбаута д'Ауренга* — Рамбаут д'Ауренга (d'Aurenga, XII в.) — провансальский трубадур, властитель города Оранж (лат. Ауренга), один из наиболее ярких представителей так называемого «темного стиля» в поэзии трубадуров.

<sup>254</sup> *Автором «Фриданка»... голиардов... archipoeta... приписывалась Вальтеру Ману* — «Фриданк» («Фрейданк») —



немецкая дидактическая поэма XIII в. Долгое время считалось, что Фрейданк — это имя ее автора, а название поэмы (точнее, сборника стихов) — «Умеренность» («Bescheidenheit»). Голиарды (гольярды) — бродячие студенты и клирики, сочинявшие сатирические песенки во славу пьянства и дебоша. Свое прозвище получили от некоего епископа Голии, который больше игру и питье ставил выше добропорядочной жизни. Среди наиболее известных голиардов — Примас Орлеанский, Пьер де Блуа, Готье де Шатийон и Филип Канцлер. В XIX столетии был издан сборник «Carmina burana», куда вошли стихи голиардов из одноименной рукописи XIII в. Архипиит (Архипиита Кельнский, XII в.) — голиард; до нашего времени сохранилось всего 10 его стихотворений. Вальтер Мап (Mapes, ? — 1210) — архидьякон Оксфордский, автор первого сочинения из цикла преданий о Круглом Столе.

<sup>255</sup> Ганс Сакс... из рассказа Авла Геллия — Ганс Сакс (Sachs, 1494—1576) — немецкий сапожник-миннезингер, которому посвящена опера Р. Вагнера «Нюрнбергские мейстерзингеры». Автор множества стихов, поэмы «Виттенбергский соловей», шванков, пьес, многие из которых ставятся по сей день, и др. Авл Геллий (Gellius, ок.130—?) — римский писатель, автор энциклопедического по духу сочинения «Аттические ночи».

<sup>256</sup> Генриха VIII — Генрих VIII (1491—1547) — король Англии, положивший начало так называемому «английскому Ренессансу»; стоял у истоков Реформации в Англии.

<sup>257</sup> притчей о *Thais* = *meretrix*. — то есть о распутнице. Таис — знаменитая греческая гетера (Таис Афинская), которая, как гласит легенда, подбила Александра Македонского поджечь царский дворец Ахеменидов в Персеполе. Имя Таис часто встречалось в греческих и римских комедиях применительно к распутным женщинам. Известна и христианская святая с тем же именем, раскаявшаяся проститутка; впрочем, вероятнее всего, она — лицо вымышленное, хотя ей посвящены роман Анатоля Франса и опера Жоржа Массне.

<sup>258</sup> *Фоленго в своем макароническом эпосе — Фоленго Теофило (Folengo, 1491—1544) — итальянский монах-бенедиктинец и поэт, писавший на «макароническом», то есть смешанном итало-латинском наречии. Автор сатирической поэмы «Бальдус», посвященной похождениям простофили Бальдуса, сына Ринальдо, который, как сказано в «Песни о Роланде», приходился братом Роланду.*

<sup>259</sup> *упоминается о Горанте — «Горант» («Horant») — эпизод немецкой эпической поэмы «Кудруна».*

<sup>260</sup> *сказания о Вальтере Аквитанском (в хронике Богухвала) в былинах об Иване Годиновиче и Потыке Ивановиче — о Вальтере Аквитанском см. выше. Известна польская редакция этого рыцарского романа (в хронике XII в.). Герой этой хроники зовется Wdaly Walcerz (Удалой Вальцерж). Иван Годинович (Гаденович) — былинный персонаж, богатырь князя Владимира, сватавшийся к дочери князя Черниговского и отбивший невесту у царя «земли Загорской Афромей Афромеевича». Потык (Михайло Потык) — былинный персонаж, богатырь князя Владимира, женившийся на молодой «Авдотьюшке Леховидьевне». Через полтора года супружества Авдотья умерла, и Потык, похоронив жену, остался у могилы: когда в полночь к могиле приползли «гады», он убил главного змея и его кровью обмазал тело жены. Былина говорит:*

*«Втапоры она, еретница, из мертвых пробуждалася».*

<sup>261</sup> *саги о короле Ротере, о герцоге Эрнсте, об Освальде, Оренделе и Бриде — перечисляются герои и героини одноименных средневековых немецких рыцарских романов.*

<sup>262</sup> *французский «Роман о святом Граале» — подробнее об этом романе см. в работе Веселовского «К вопросу о происхождении легенды о Святом Граале» в настоящем сборнике.*

<sup>263</sup> *в английской балладе о Робин Гуде... Саути взял сюжет своего «Дона Рамиро и королевы Альдонсы»... в рассказе «Cent nouvelles nouvelles» — речь о балладе «Робин Гуд спасает трех стрелков». Ср.:*

---

«Марш, Робин Гуд! Марш в Ноттингэм!  
Робин, гоп! Робин, гоп! Робин, гоп!»  
Вдоль городской стены шериф  
Прогуливает зоб.

«О, снизойдите, добрый сэр,  
До просьбы уст моих!  
Что мне дадите, добрый сэр,  
Коль вздерну всех троих?»

«Во-первых, три обновки дам  
С удалого плеча,  
Еще — тринадцать пенсов дам  
И званье палача».

Робин, шерифа obeжав,  
Скок! и на камень — прыг!  
«Записывайся в палачи!  
Прешустрый ты старик!»

«Я век свой не был палачом;  
Мечта моих ночей:  
Сто виселиц в моем саду —  
И все для палачей!

Четыре у меня мешка:  
В том солод, в том зерно  
Ношу, в том — мясо, в том — муку,  
И все пусты равно.

Но есть еще один мешок:  
Гляди — горой раздут!  
В нем рог лежит, и этот рог  
Вручил мне Робин Гуд».

---

«Труби, труби, Робинув друг,  
Труби в Робинув рог!  
Да так, чтоб очи вон из ям,  
Чтоб скулы вон из щек!»

Был рога первый зов как гром!  
И — молнией к нему —  
Сто Робингудовых людей  
Предстало на холму.

Был следующий зов — то рать  
Сзывает Робин Гуд.  
Со всех сторон, во весь опор  
Мчит Робингудов люд.

«Но кто же вы? — спросил шериф,  
Чуть жив. — Отколь взялись?» —  
«Они — мои, а я Робин,  
А ты, шериф, молись!»

На виселице злой шериф  
Висит. Пенька крепка.  
Под виселицей, на лужку,  
Танцуют три стрелка.

(Перевод М. Цветаевой)

Саути Роберт (Southey, 1774—1843) — английский поэт-романтик, в своих произведениях часто использовал исторические и легендарные сюжеты. «Cent nouvelles nouvelles» — сборник новелл фривольного содержания, составленный при бургундском дворе.

<sup>264</sup> *мудрый Талиэсин* — Талиесин (Taliesin) — в кельтской мифологии (Уэльс) бог священного знания, впоследствии, под влиянием христианства, отождествленный с реальным чело-

веком — придворным бардом короля Уриена, о котором неоднократно упоминают средневековые хронисты. Именно этому, второму Талиесину приписывают авторство знаменитой книги стихотворений и пророчеств — «Книги Талиесина».

<sup>265</sup> В одном валлийском *tabinogi*... — имеется в виду рассказ «Ллудд и Ллевелис» из так называемой «Красной книги Хергеста».

<sup>266</sup> «*Le Roi Artus*» — очевидно, речь о французском рыцарском романе «Смерть короля Артура», который Томас Мэ-лори переработал в свою одноименную знаменитую книгу.

<sup>267</sup> *Sindibâd-nâmeḥ, Kitâb-es Sindbâd*... французского «*Dolopathos*» — «Синдбад-наме», «Китаб эс-Синдбад» («Книга Синдбада») — персидская версия индийского сказания о семи мудрецах; здесь в роли наставника царского отпрыска выступает мудрый Синдбад (но вовсе не знаменитый моряк из «Тысячи и одной ночи!»). «Долопатос» — еще одна версия сказания о семи мудрецах греческого происхождения, переведенная на латынь и французский.

<sup>268</sup> в «*Калиле и Димне*» — сборник повестей индийского происхождения, переведенный на пехлевийский, а затем и на арабский язык. Последний перевод получил название «Калила и Димна» («*Kalilah wa Dimnah*») по именам двух шакалов из первой повести сборника. Пользовался популярностью в средние века, многожды переводился; на основе «Калилы и Димны» сложилась греческая книга о Стефаните и Ихнилате, широко известная на Руси.

<sup>269</sup> Цацикхофена — Ульрик фон Цацикхофен (*Zatzikhofen*, XII в.) — немецкий миннезингер, автор романа «Ланцелет» (ок. 1194).

<sup>270</sup> романе д'Ожье — возможно, речь об «Одижье» (*Audigier*) — французском комическом эпосе, пародирующем рыцарские романы.

<sup>271</sup> в триадах, в «*Epistola Gildae*» — триады — в кельтской литературной традиции (Уэльс) группировки имен и событий по тройкам, «расцвеченные» мифологическими и историческими

сюжетами. Наиболее известны так называемые «Триады острова Британии», в которых излагается легендарная история Британских островов. Гильда (Гильдас, ум.570) — английский монах, основатель бретанского монастыря святого Гильды, хронист, автор сочинения «Падение и завоевание Британии».

<sup>272</sup> «Гильоме Английском» Кретьена де Труа, в «*Parthenopeus*» — «Гильом (Вильгельм) Английский» — агиографическая поэма, авторство которой достоверно не установлено по сей день. Обычно ее связывают с именем Кретьена, но популярность последнего была такова, что ему часто приписывались поэмы, которых он не сочинял, — например, пародийные книги «Рыцарь двух шпаг» и «Мул без узды». Доподлинно установлено, что перу Кретьена принадлежат пять романов: «Эрек и Энида», «Клижес», «Ивейн, или Рыцарь со львом», «Ланселот, или Рыцарь телеги» и «Персеваль, или Повесть о Граале». «Партенопей де Блуа» (*Partenopeus de Blois*) — французский средневековый роман, сюжет которого во многом напоминает апулеевскую историю об Амуре и Психее.

<sup>273</sup> Тассо называет трубадура Арнаута Даниэля — Тассо Торквато (Tasso, 1544—1595) — итальянский поэт, автор эпической поэмы «Освобожденный Иерусалим». Об Арнауте Даниэле, провансальском трубадуре XII в., Тассо упоминает в своем сочинении «О героической поэзии». Ср. высказывание Данте:

«Брат,— молвил он,— вон тот (и на другого  
Он пальцем указал среди огней)  
Получше был ковач родного слова.

В стихах любви и в сказах он сильней  
Всех прочих...»

(«Чистилище», XXVI, 115—119)

<sup>274</sup> Сивилла... Генриха из Мейсена... — сивиллы — в греческой мифологии пророчицы, в священном экстазе предрекавшие бу-

дущее. Свои предсказания сивиллы давали в стихотворной форме — гекзаметром. Позднее традиция стала насчитывать от двух до десяти сивилл, каждую из которых называли по месту обитания. Наиболее известны и по сей день Дельфийская и Кумская сивиллы. Сивиллы предсказали гибель Трои и извержении Везувия, одна из них покровительствовала герою Энею и предрекла великое будущее основанному им Риму. Кумская сивилла, по свидетельству Дионисия Галикарнасского, предложила царю Тарквинию Приску купить у нее т.н. «сивиллины книги» (всего их было девять). Царь отказался, и тогда она сожгла три, а чуть погодя — еще три. Наконец царь внял советам мудрецов и купил последние три книги. Генрих Мейсенский (из Майнца, ум. 1318) — немецкий мейстерзингер, известный прежде всего своей хвалебной песней в честь Пресвятой Девы. Основал в Майнце союз бродячих певцов.

#### К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКЕ ЛЕГЕНДЫ О СВЯТОМ ГРААЛЕ

Впервые: Ж. М. Н. П., ч. CCLIV, декабрь 1894

<sup>1</sup> по смерти Сеннахерима, — о гибели ассирийского царя Сеннахерима в Библии сказано: «И вышел Ангел Господень и поразил в стане ассирийском сто восемьдесят пять тысяч человек. И отступил Сеннахерим, и жил в Ниневии. И когда поклонялся он в доме Нисроха, бога своего, сыновья его убили его мечом» (Ис. 37,36—37)

<sup>2</sup> «Повести о вавилонском царстве» — «Сказание о Вавилонском царстве» («Слово о Вавилоне») — древнейшее произведение (XI в.) из цикла русских легендарных сказаний о Вавилонском царстве. Веселовский установил, что в основе этой повести — устная легенда о византийском императоре Льве Философе (см. ниже).

<sup>3</sup> *Брунетто Латини* — Латини Брунетто (Latini, ок. 1210—1294) — итальянский (флорентийский) философ, поэт

---

и государственный деятель, гвельф (см. ниже). Автор «Книги о сокровище» и дидактической поэмы «Малое сокровище». Под влиянием Латини в свое время находился Данте. Ср:

«Во мне живет, и горек мне сейчас,  
Ваш отчий образ, милый и сердечный,  
Того, кто наставлял меня не раз,

Как человек восходит к жизни вечной;  
И долг пред вами я, в свою чреду,  
Отмечу словом в жизни быстротечной.

Я вашу речь запечатлел и жду,  
Чтоб с ней другие записи сличила  
Та, кто умеет, если к ней взойду».  
(«Ад», XV, 82—90).

<sup>4</sup> над *страною Иуды* — в христианских преданиях страной Иуды Искарриота считалась Эфиопия (Куш), не имевшая никакого отношения к «подлинной» Эфиопии.

<sup>5</sup> *поймать птенца гигантского рока* — птица рок (рух, ар-рух) — в арабской мифологии и «восточных» европейских легендах гигантская птица. В «Путешествиях Марко Поло» говорится: «Обитатели острова Мадагаскар рассказывают, что в определенное время года... у них появляется необыкновенная птица, называемая Рух. Она похожа на орла, но только несравненно больших размеров. Птица Рух настолько сильна, что может поднять в своих когтях слона, взлететь с ним в небо и сбросить вниз с высоты... Те, кто видел эту птицу, уверяют, что размах крыльев у нее шестнадцать шагов, а длина пера равна восьми шагам». В европейские легенды птица Рух проникла из сказок «Тысячи и одной ночи».

<sup>6</sup> *из райского вертограда* — вертоград — сад, особенно плодовый; виноградник.



<sup>7</sup> В храме Господнем был кивот Завета, где находился жезл Аарона, меры манны — ковчег (кивот) Завета — по ветхозаветной традиции, ларец, в котором хранились каменные скрижали с десятью заповедями, полученными Моисеем от Бога на горе Синай; всякий, кто прикасался к ковчегу, не имея на то права, умирал. Жезл Аарона — в иудейской и христианской мифологиях жезл первосвященника Аарона. Согласно библейской легенде (Исход, 7:10), этот жезл мог превращаться в змею и пожирать других змей, сотворенных «египетскими волхвами». (В европейском оккультизме выражение «Ааронов жезл» употребляется как синоним выражения «магический жезл»). Манна — в библейских легендах чудесная пища, которую Господь послал иудеям, скитавшимся в пустыне.

<sup>8</sup> левитов — левиты — у древних иудеев жреческое сословие, не получившее земельных наделов.

<sup>9</sup> рассказ об обращении евнуха царицы Кандаки — Кандака — эфиопская царица, евнух которой обратил в христианство апостол Филип, о чем рассказывается в апокрифических деяниях.

<sup>10</sup> монофизитства — монофизитство — христианское учение, возникшее в Византии в V в. Монофизиты (монофиситы) утверждали, что соединение в Христе двух начал происходит через поглощение человеческой природы природой божественной.

<sup>11</sup> введение им субботаствования — то есть запрета трудиться в субботу как в день, посвященный Богу.

<sup>12</sup> партия иудействовавших фалаша — фалаша — эфиопские иудеи, называвшие себя «Бета Израэль» (Дом Израилев), потомки, по их собственным утверждениям, царя Менилека I, сына царицы Македы и царя Соломона. Фалаша сохранили приверженность иудаизму и после обращения Эфиопии в христианство (IV в.). В XVII в. были уничтожены практически полностью, но к XX столетию секта возродилась. Священные книги фалаша написаны на древнем эфиопском языке; фалаша строго соблюдают все религиозные каноны иудаизма.

<sup>13</sup> десяти израильских колен... в 4-й книге Ездры, в апокрифическом послании Баруха; этих евреев смешали потом

---

с потомками Рехавы, гимнософистами и брахманами «Александрии» — согласно библейской легенде, десять из двенадцати колен израильских были отданы Господом в управление царю Иеровоаму (см. ниже): «возьми себе десять частей, ибо так говорит Господь Бог Израилев: вот, Я исторгаю царство из руки Соломоновой и даю тебе десять колен, а одно колено останется за ним ради раба Моего Давида и ради города Иерусалима, который Я избрал из всех колен Израилевых. Это за то, что они оставили Меня и стали поклоняться Астарте, божееству Сидонскому, и Хамосу, богу Моавитскому, и Милхому, богу Аммонитскому, и не пошли путями Моими, чтобы делать угодное пред очами Моими и соблюдать уставы Мои и заповеди Мои, подобно Давиду, отцу его» (3 Цар., 11, 31—33). Четвертая книга Ездры — апокрифическое евангелие, автор которого оплакивает разрушение Иерусалима Титом и создает собственный апокалипсис, состоящий из семи пророческих видений. Барух — в христианской традиции ученик пророка Иеремии, автор апокрифической книги. Частью этой книги является так называемое «послание Иеремии», адресованное тем, кого пленили и увели в Вавилон. Рехав — в ветхозаветных преданиях персонаж, упоминаемый в четвертой книге Царей и в книге пророка Иеремии. Потомки Рехавы, рехавиты, отличались, по Библии, сдержанностью: так, они отказались от вина, потому что Ионадав, сын Рехавы, «отец наш, дал нам заповедь, сказав: «не пейте вина ни вы, ни дети ваши, вовеки; и домов не стройте, и семян не сейте, и виноградников не разводите, и не имейте их, но живите в шатрах во все дни жизни вашей, чтобы вам долгое время прожить на той земле, где вы странниками». И мы послушались голоса Ионадава, сына Рехавова, отца нашего, во всем, что он заветовал нам, чтобы не пить вина во все дни наши, — мы и жены наши, и сыновья наши и дочери наши, — и чтобы не строить домов для жительства нашего; и у нас нет ни виноградников, ни полей, ни посева; а живем в шатрах и во всем слушаемся и делаем все, что заповедал нам Ионадав, отец наш».

---

(Иер., 35, 6—10) Гимнософисты (букв. «нагие мудрецы») — в греческой традиции, от Геродота и Ксенофонта, название индийской касты брахманов. Брахманы «Александрии» — аскеты, с которыми якобы встретился Александр Македонский в Индии и которые на наглядных примерах показали царю всю тщетность его устремлений.

<sup>14</sup> *Род Дана удалился сюда, не желая повиноваться приказу Иероваама, чтобы они сражались с Ровоамом* — Дан — в библейской традиции один из двенадцати сыновей патриарха Иакова, родоначальник одного из колен Израилевых, коварного и хитрого: «Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня» (Быт., 49, 17). Среди потомков Дана — царь Тирский Хирам, союзник Соломона. (Легенда гласит, что из племени Дана должен явиться антихрист). Ровоам — в библейских преданиях сын царя Соломона, на которого перешло проклятие его отца. При нем «Израиль отложился от дома Давидова»; под властью Ровоама оставались лишь колена Иуды и Вениамина. Остальные же колена перешли к Иеровааму — «сыну Наватову, Ефремлянину из Цареды... рабу Соломонову», поднявшему руку на царя. (3 Цар., 11, 26). Так возникли Иудейское и Израильское царства, вражда между которым завершилась победой первого.

<sup>15</sup> *где амазонки раз в году соединяются с брахманами* — амазонки — в греческой мифологии девы-воительницы, предположительно обитающие в Малой Азии или, как утверждает в «Прометее» Эсхил, в Ливии. С амазонками сражались многие герои: с ними бился Беллерофонт, Геракл добыл пояс их царицы, Ахилл убил амазонку Пенфесилею, сражавшуюся на стороне троянцев. Амазонки основали город Эфес и построили там храм Артемиды — одно из семи Чудес Света. Согласно греческой легенде, амазонки живут вдали от мужчин и лишь раз в году позволяют последним сойтись с ними; родившихся после этой «встречи» девочек они забирают, а мальчиков отдают мужчинам или убивают. В «Романе об Александре» Псевдо-Каллисфена

эта легенда рассказана применительно к амазонкам и индийским брахманам (в русском пересказе — рахманам).

<sup>16</sup> *Псевдо-Каллисфена* — Псевдо-Каллисфен — легендарный древнегреческий автор знаменитого «Романа об Александре» (Македонском), который пользовался огромной популярностью и впоследствии проник в пересказах в литературы многих европейских и восточных народов. Долгое время традиция приписывала авторство этого романа Каллисфену, племяннику Аристотеля, сопровождавшему Александра в его походах и казненному за отказ опуститься перед царем на колени. Реальный же автор — скорее всего, александрийский писатель III в. до н.э.

<sup>17</sup> *питает Авимелех* — в ветхозаветных преданиях сын воителя Гедеона, притязавший на царскую власть и три года правивший в захваченном им городе Сихем. Погиб при осаде крепости Тевец — ему в голову попал жернов, который метнула со стены какая-то женщина (Суд, 9).

<sup>18</sup> *порфиру* — порфира — пурпурная мантия царя.

<sup>19</sup> *Андрокле* — имеется в виду эзоповская басня о рабе Андрокле, который убежал от своего хозяина в лес и там наткнулся на стонущего льва. Оказалось, что лев занозил лапу, и Андрокл вытащил занозу. Лев отвел человека к себе в логово и несколько дней приносил ему мясо. Однажды их обоих поймали — и Андрокла бросили в яму ко льву, которого перед тем специально долго не кормили. Однако, вместо того чтобы напасть на человека, лев лег к ногам Андрокла. Император, узнав от Андрокла подробности, помиловал раба и даровал ему свободу, а льва отпустили в лес.

<sup>20</sup> *С воплем «кириэ элейсон»... Никодима* — *Kyrie eleison* («Помилуй, Господи») — часть христианской молитвы, которая восходит еще к языческим временам и словесным магическим формулам. Никодим — в христианских преданиях тайный ученик Христа; помогал Иосифу Аримафейскому снять тело Учителя с креста. См. также примечание к стр... (Никодимово евангелие).

<sup>21</sup> *Иерусалим небесный* — в христианской традиции обитель Господа, которая, как говорится в «Апокалипсисе», открое-

ся человечеству после Страшного Суда: «Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое» (Ап., 3, 12). В переносном значении — рай.

<sup>22</sup> *псалтырей* — псалтырем, помимо молитвенника, называли также музыкальный инструмент.

<sup>23</sup> *помавая систром* — систр (лат. *Sistrum* — трещотка) — египетский музыкальный инструмент, который использовался в культе богини Исиды. Вместе с поклонением Исиде систры проникли в Грецию и Рим.

<sup>24</sup> *негуса* — негус — в Эфиопии титул царя (полностью — негус негусов, то есть царь царей).

<sup>25</sup> *Пресвитер Иоанн* — в средневековой традиции Иоанн — властитель Индийского царства («Я Иоанн, царь и поп, над царями царь; под моей властью три тысячи царей», — так начинается русский вариант сказания об Индийском царстве). Легенды об этом царстве изобилуют баснословными подробностями. Оригинал сказания, по-видимому, греческий (XII в.); два столетия спустя «Сказание об Индийском царстве, или послание попа Иоанна императору византийскому Мануилу» попало на Русь, где обросло новыми чудесными подробностями.

<sup>26</sup> *Нектанеба* — в легендах об Александре Македонском Нектанеб — египетский жрец и колдун, бежавший в Македонию и соблазнивший супругу царя Филиппа, фактический отец Александра. Впервые его имя упоминается в «Романе об Александре» Псевдо-Каллисфена.

<sup>27</sup> *Персеваль* — имя героя означает «пронзающий долину» (*perce val*).

<sup>28</sup> *Логр* — в кельтском фольклоре и цикле легенд Круглого Стола — страна, местоположение которой приблизительно совпадало с местоположением нынешней Британии. Правителем Логра (Логриса) считался король Артур.

<sup>29</sup> *Perceval Didot... Perceval Rochat* — имеются в виду редакции (списки) романа — неких Дидо и Роша.

<sup>30</sup> *Герцелойда* — имя королевы означает «тоскующая сердцем» (*Herze loyd*).

<sup>31</sup> *поклонявшийся тельцу* — в ветхозаветных легендах золотой телец — идол, которому поклонялись иудеи во время пребывания Моисея на горе Синай (Исх., 32). Согласно третьей книге Царств, золотому тельцу поклонялся и царь Иеровоам (см. выше). В переносном значении — идол; «поклоняться тельцу» означает «быть язычником».

<sup>32</sup> *Фейрефиц* — имя означает «пестрый сын» (*vaire fiz*).

<sup>33</sup> *до эпизода Orgueilleuse* — *Orgueilleuse* — Оргелуза, «Гордая», прекрасная дама, влюбленная в Гавана и преследующая его своей любовью.

<sup>34</sup> *Condwir amurs* — имя Кондвирамур означает «созданная для любви».

<sup>35</sup> *Repanse de schoye* — Репанс де Шой, «не знающая Гнева» — сестра короля-рыбака Анфортаса и, следовательно, тетка Парцифаля.

<sup>36</sup> *Мунсальвеш* — название означает «гора спасения» (*Mont Salvage*).

<sup>37</sup> *Терредесальвеш* — название означает «дикая земля» (*Tette de Sauvage*).

<sup>38</sup> *у Вольфрама: Kundrie la Surziere* — *Kundrie* (от нем. *Kunde* — знание) — Кундри Мудрая, прорицательница, волшебница.

<sup>39</sup> *его знает «Peredur» и «Sir Percyvell»* — «Передур» — очевидно, эпизод из «Мабиногиона» (см. примечание к предыдущей работе). «*Sir Percyvell(e)*» — английская поэма XV в.

<sup>40</sup> *погибает в поединке с Протизиласом* — в сокращенном русском переводе Л. Гинзбурга поединок Эйзенгарта с Протизиласом передан в нескольких строках без упоминания имени противника Эйзенгарта.

<sup>41</sup> *Пателамунт* — в русском переводе «Парцифаля» (Л. Гинзбург) город называется Паталамунд.

<sup>42</sup> знаменитую «Эпистолию» — о пресвитере Иоанне см. примечание к предыдущей работе.

<sup>43</sup> *Свиды и Епифания* — Свиды (суда) — византийская историческая энциклопедия (X в.), составленная по схолиям (комментариям) к каноническим текстам и про компиляциям древних авторов. Епифаний (Схоластик, VI в.) — христианский теолог, переводчик греческих книг на латынь. В частности, ему принадлежат переводы «Тройственной истории» (сочинений Сократа, Созомена и Феодорета), комментариев Дидима к библейским Притчам и Епифания Саламинского — к Песни Песней.

<sup>44</sup> *покоился Иаков, когда ему было сновидение о лестнице* — ветхозаветная легенда гласит, что по дороге в Харран, куда Иаков бежал от гнева брата, ему привиделся сон: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака; [не бойся]. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему; и будет потомство твое, как песок земной; и распространишься к морю и к востоку, и к северу и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные; и вот Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя в сию землю, ибо Я не оставляю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе». (Быт., 28, 12—15). Место, где ему привиделся сон, Иаков назвал Вефиль — «дом Божий».

## ШВЕДСКАЯ БАЛЛАДА ОБ УВОЗЕ СОЛОМОНОВОЙ ЖЕНЫ

Впервые: ОРЯС (Труды Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук), т. LXIV, №2, 1896 г.

<sup>1</sup> *Ингрии* — Ингрия, Ингерманландия, Ижорская земля — историческое название территории по берегам Невы и юго-западному Приладожью.

<sup>2</sup> Чайльд — Фрэнсис Джеймс Чайльд (Childe, 1825—1896) — американский ученый, фольклорист, профессор риторики и литературы в Гарвардском университете. Изучал творчество Чосера; знаменит, прежде всего, своим собранием баллад — «Английские и шотландские народные баллады» ( в 5 т., 1883—1898), — которое ныне считается каноническим.

<sup>3</sup> «Бастард Бульонском» — «Бастард Бульонский» — французский рыцарский роман, в основе которого судьба герцога Готфрида Бульонского, вождя первого крестового похода.

<sup>4</sup> первой половины XIV века, отличившегося в ирландской войне и приведшего в Шотландию остатки армии Эдварда Брюса — Эдвард Брюс (? — 1318) — король Ирландии, брат Роберта I Шотландского, вместе с братом воевал против англичан. Погиб в битве на территории Ирландии.

## СЛОВО О ДВЕНАДЦАТИ СНАХ ШАХАИШИ

(По рукописи XV в.)

Впервые: ОРЯС, т. XX, №2, 1879 г.

<sup>1</sup> императору Льву Философу — Лев Философ (Мудрый, 866—912) — византийский император, при котором был составлен юридический кодекс империи, автор многочисленных прозаических и поэтических сочинений.

<sup>2</sup> Менучехр и его мобеда — Менучехр — в «Шах-наме» Фирдоуси внук царя Иреджа, предательски убитого туранцами. Он мстит за отца и в первом же сражении наголову разбивает туранское войско. Правление Менучехра продолжалось 120 лет. Мобеда — зд. советники, мудрецы.

<sup>3</sup> плахту и намитку — плахта — в Малороссии, по толкованию Даля, «шерстяной клетчатый плат, обертываемый женщинами вокруг пояса вместо юбки». Намитка (наметка) — женский головной убор, наподобие покрывала или фаты.



---

<sup>4</sup> чевяк — по «Словарю» Даля чевяки — сафьяновые башмаки.

<sup>5</sup> к эпизоду Эдды о состязаниях Тора и его спутников в Утгарде... на «сумочку переметную» наших былин, которую напрасно селятся поднять наши «старшие богатыри» — Речь о «Младшей Эдде», в которой рассказывается, как боги Тор и Локи и слуга Тора Тьяльви скитались по свету и пришли в Йотунхейм. Правитель Йотунхейма Утгарда-Локи вызвал богов на состязание — кто быстрее съест корыто с мясом, кто больше выпьет, кто сильнее и кто проворнее. Локи не удается опередить йотуна Логи — тот съедает мясо быстрее; Тьяльви намного отстает в беге от йотуна Хуги; Тор не смог опорожнить рог с вином, не сумел поднять с земли кошку Утгарда-Локи и побороть старуху. Только на следующее утро, когда боги вышли из Йотунхейма, они узнали, что Локи соперничал с огнем, Тьяльви состязался в проворстве с мыслью, Тор пытался выпить море и поднимал не кошку, а мирового змея Йормунганда («и едва достало у него длины удержать на земле хвост и голову»), боролся же с Элли — воплощенной старостью. Прощаясь с Тором, уstraшенный правитель йотунов сказал ему: «Теперь, когда ты ушел из города, надо сказать тебе всю правду: пока я жив и властен решать, не бывать тебе в нем снова. Кабы ведал я наперед, что так велика твоя сила и что ты едва не причинишь нам великой беды, ты бы туда и не попал». «Сумочка переметная» — в былинах о Святогоре Святогор, похваляющийся своей силой, находит в поле сумочку (иногда ее несет Микула Селянинович или два старца), в которой «тяга земли». Он не может поднять ее и вязнет «с натуги» в земле, причем, по некоторым вариантам, погибает. «Старшие богатыри» — представители «мифологической школы» делили русских богатырей на «старших», к числу которых относили Святогора, Микулу, Вольгу, Сухмана, Дуная, Дона; и «младших» — Илья Муромец, Алеша Попович, Добрыня Никитич и т. д.

«Сравнительная школа» считала Святогора, Микулу и других заимствованными образами. Как бы то ни было, богатыри, называемые обыкновенно «старшими», отличаются от «младших» меньшей «героичностью» и слабо привязаны к циклу князя Владимира.

<sup>6</sup> «Повесть о Горе-Злочастии» — русский назидательный текст XVII в., восходящий к народным песням о Горе.

## ПРОТИВОРЕЧИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

1872

Печатается по изданию: А. Веселовский. Собрание сочинений, «Италия и Возрождение, т.2 (1871—1905)», СПб., ОРЯС, 1909 г.

<sup>1</sup> *Кёртинга* — Генрих Карл Отто Кёртинг (Koerting) — немецкий филолог и литературовед.

<sup>2</sup> *Оттоны* — представители так называемой Саксонской династии германских императоров Священной Римской империи: Оттон I (912—973), Оттон II (955—983), Оттон III (980—1002) и Оттон IV Брауншвейгский (ум. 1218).

<sup>3</sup> *Карл IV или Кола ди Риенцо* — Карл IV (1316—1378) — германский король и император «Священной Римской империи» из династии Люксембургов, автор так называемой Золотой буллы 1356 г. — законодательного акта, который предписывал избрание императора коллегией курфюрстов. Кола ди Риенцо (di Rienzo, 1313—1354) — итальянский политик и революционер, мечтавший о возрождении былой славы Рима; со временем стал популярным литературным персонажем, ему посвящены роман Э. Булвер-Литтона и опера Р. Вагнера.

<sup>4</sup> *Болонская коммуна... всех сервов... колонов* — Болонская коммуна — свободное объединение жителей итальянского города Болонья, признанное императором Священной Римской

империи (XII в.). Уступила место «тирании синьоров» (аристократов); в 1506 г. Болонья вошла в состав папского государства. Сервы (от лат. *servus* — раб) — крестьяне, наиболее ограниченные в правах и обязанные уплачивать поборы при переходе от одного сеньора к другому, при отчуждении земельных держаний, при наследовании имущества, при браке и т.д. Колоны (лат. *coloni*) — крестьяне, получавшие небольшие земельные наделы в аренду.

<sup>5</sup> *партия гвельфов, с гибеллинскими баронами* — гвельфы (*Guelfi*, итальянская переделка фамилии Вельф) — противники династии Гогенштауфенов и всех врагов императорской власти в Италии (XII и след. вв.), сторонники папы Римского. Гибеллины (нем. *Waiblinger*) — приверженцы Гогенштауфенов и императорской власти. Вражда между гвельфами и гибеллинами продолжалась с XII по XIV в. и сопровождалась ожесточенными гражданскими войнами в Италии. Вражда внутри партии гвельфов (между так называемыми Белыми и Черными) привела к изгнанию из Флоренции Данте как сторонника Белых (1302).

<sup>6</sup> *Саккетти отвечает утвердительно* — Саккетти (*Sacchetti*) Франко (1330—1400), итальянский поэт и писатель. Автор «Раздумий над Евангелиями» и сборника «Триста новелл» (до нас дошло 223) антиклерикального содержания.

<sup>7</sup> *говорит Понтан* — Иоанн Иовиан Понтан (Джованни Понтано, *Pontanus*, 1426—1503) — итальянский гуманист, поэт, историк и государственный деятель, канцлер Неаполитанского королевства, автор латинских стихотворений, отмеченных изяществом стиля. Оказал большое влияние на Эразма Роттердамского (*Erasmus*, 1466—1536).

<sup>8</sup> *приведем к тирании Медичи* — Медичи (*Medici*) — флорентийский род, игравший важную роль в средневековой Италии. В конце XII в. Медичи переселились во Флоренцию из тосканского городка Муджело, разбогатели, занимаясь торговлей и ростовщичеством. Основали торгово-банковскую компанию, одну из крупнейших в Европе; правили во Флоренции

с перерывами с 1434 по 1737 год. Из рода Медичи более всего известны Козимо Старший (1389—1464); его внук, Лоренцо Великолепный (1449—1492); младший сын Лоренцо, ставший папой Львом X, и Козимо I (ум. 1574). К роду Медичи принадлежала французская королева Екатерина Медичи (1519—1589).

<sup>9</sup> до флорентийских веристов... поэзии так называемого «нового стиля»... мадонна провансальцев осталась, сохранился и ее культ — веристы (от ит. vero — истина) — реалистическое направление в итальянской литературе, живописи и музыке, близкое к натурализму. Среди поздних веристов, к примеру — композитор Джакомо Пуччини. «Пленительный новый стиль» (il dolce stil nuovo) — направление в итальянской (прежде всего флорентийской) поэзии XIII—XIV вв.; поэты «нового стиля» воспевали идеальную любовь и женственность. К «новостилистам» принято относить Гвидо Гвиницелли (см. ниже), Гвидо Кавальканти, Чино да Пистойя, Лапо Джиганни, Джанни Альфани, Дино Фрескобальди — и Данте Алигьери как автора романа в стихах «Новая жизнь». Мадонна — провансальские трубадуры воспевали Прекрасную Даму (Мадонну), прекрасную и далекую, но оттого еще более любимую. Почитание Прекрасной Дамы было возведено у трубадуров в культ.

<sup>10</sup> двора короля Роберта — речь о Роберте Неаполитанском, младшем брате Карла Мартелла, правившем с 1309 по 1343 г.

<sup>11</sup> что Троилю... Фьямметту-Крессиду — Троиля — в греческой мифологии сын троянского царя Приама; в «Илиаде» Гомера он погибает еще до начала боевых действий — как гласит другая, не гомеровская легенда, от руки Ахилла. В средневековых переделках «троянских сюжетов» Троиля стал образцом доверчивого влюбленного, преданного возлюбленной. Впервые в этом качестве он предстал в поэме Бенуа де Сент-Мора (XII в.) «Роман о Трое»; у Бенуа ветреную девушку зовут Бризеидой, позднейшие авторы «переделали» ее в Крессиду.

К любви Троила и Крессиды обращались Джованни Боккаччо, Джеффри Чосер и Уильям Шекспир.

<sup>12</sup> «Амето», «Видение Любви» — «Амето» — аллегорический любовный роман Дж. Боккаччо. «Видение любви» — поэма в пятидесяти песнях, написанных терцинами.

<sup>13</sup> служению Палладе, когда же пришла в лета, ее выдали замуж за человека, одно имя которого, Нерон, наводило на нее ужас — Паллада — в греческой мифологии эпитет богини Афины, связанный с палладием, изображением богини, однажды упавшим с неба. Нерон Клавдий Друз Германик (37—68) — римский император, прославился своей жестокостью (по крайней мере, об этом говорится в сочинениях авторов аристократической ориентации — Тацита, Светония и др.).

<sup>14</sup> «Фиваидой» Стация для своей «Тезеиды» — Стаций Публий Папиний (ок. 40—96) — римский поэт и педагог, автор эпической поэмы «Фиваида», повествующей о легендарном походе Семерых против Фив и выстроенной как подражание Вергилию. «Тезеида» — поэма Дж. Боккаччо, на сюжет о Палемоне и Арсите, использованный Чосером в «Кентерберийских рассказах».

<sup>15</sup> «Героиды» Овидия — Овидий Публий Назон (43 до н.э. — ок. 18) — римский поэт. Поэма «Героиды» представляет собой собрание любовных писем, написанных от лица мифологических героинь.

<sup>16</sup> во «Фьезоланских нимфах» — «Фьезоланские нимфы» — поэма Дж. Боккаччо, считается лучшей из его малых произведений.

<sup>17</sup> Аристей мог в самом деле влюбиться в Сапфо — Аристей — в греческой мифологии бог земледелия, спасаясь от которого Эвридика, возлюбленная певца Орфея, наступила на ядовитую змею. Вероятно, Веселовский разумеет под Аристеем греческого лирика Алкея, который, как гласит легенда, был влюблен в поэтессу Сапфо и даже сватался к ней, но тщетно.

<sup>18</sup> сульмонские предания об Овидии — Сульмона — место рождения Овидия (в средней Италии).

<sup>19</sup> *Commedia dell'arte*... любовь к Плавту и Теренцию... на имена Биббиэны... Макиавелли — комедия дель арте — итальянская театральная школа XVI—XVIII вв.; получила распространение также во Франции («итальянская комедия») и в Англии (пантомимы Панча). Для этой комедии характерен набор типических персонажей, сюжеты в основном брались из классической традиции. Плавт Тит Макций (ок. 250—184 до н.э.) — римский комедиограф; сохранилась 21 его пьеса. Теренций Афр (190—159 до н.э.) — римский комедиограф, наряду с Плавтом считается величайшим комическим драматургом Древнего Рима. Автор 6 комедий (все они сохранились до наших дней). Биббиэна (наст. имя Бернардо Довизи, 1470—1520) — итальянский кардинал, близкий друг Джованни ди Медичи (папы Льва X), автор комедии «La Calandra». Маккиавелли Николо (Macchiavelli, 1469—1527) — итальянский государственный деятель, писатель и философ, автор знаменитого трактата «Государь», «Истории Флоренции», пьес и других произведений.

<sup>20</sup> *римских ателлан и мимов... в рисунках Калло* — ателлана — древнеримская народная пьеса-маска, импровизированный фарс. Мим — возникший на острове Сицилия народный театр, в котором разыгрывались короткие сценки из повседневной жизни, часто фривольного содержания. Впоследствии вытеснил со сцены ателлану. Калло Жак (Callot, 1592/1593—1635) — французский художник-график, произведения которого поражают фантастичностью и гротескностью образов.

<sup>21</sup> *Раньеро Фазани* — Раньеро Фазани (Fasani, XIII в.) — итальянский монах-отшельник, основатель братства «приверженцев Христа», учение которого в считанные сроки распространилось по Центральной и Северной Италии. Это были так называемые «бичующиеся» (см. ниже.)

<sup>22</sup> *явлении бичующихся... в проповедях Савонаролы... вещаниях блаженного Брендана* — бичующиеся (флагелланты) — народное движение в Европе (с XIII в.). Выстраива-

ясь в длинные процессии, бичующиеся проходили по городам и деревням, хлеща себя плетью «за грехи мира». По одной из легенд, начало самобичеванию во имя очищения от грехов положил святой Антоний Падуанский, некоторое время проповедовавший в Северной Италии. Савонарола Джироламо (Savonarola, 1452—1498) — монах-доминиканец, религиозный реформатор, философ и поэт. Своими вдохновенными проповедями добился того, что стал кем-то наподобие духовного правителя Флоренции. Брендан (Brendan, 484—577) — ирландский монах, совершивший знаменитое плавание в Страну Блаженных, куда он отправился, ибо ему было соответствующее видение. Веселовский, вероятно, имеет в виду ирландскую сагу, повествующую о плавании Брендана.

<sup>23</sup> «братчиков» — «братчики» (fraticelli) — 1) прозвище членов различных еретических сект на рубеже XIV—XV вв.; 2) прозвище монахов-францисканцев, орден которых был основан Франциском Ассизским. «Братчикам» предписывалось жить в бедности и самоуничтожении; только так, по мнению Франциска, они могли вернуть «людей ко Христу».

<sup>24</sup> метод Ратцеля — Фридрих Ратцель (Ratzel, 1844—1904) — немецкий географ и этнограф, создатель антропогеографии (народоведения), автор капитального труда с тем же названием (1882—1891). В этой работе он прослеживал влияние окружающей среды как на отдельных людей, так и на общества в целом. Именно Ратцелю принадлежит понятие «Lebensraum» — «жизненное пространство», ныне прочно вошедшее в обиход.

<sup>25</sup> Страбона — Страбон (Strabo, 64/63 до н.э. — 23 н.э.?) — греческий географ и историк, автор «Географии», в которой изложены представления древних об устройстве мира.

<sup>26</sup> *Agumi* — Сладкий лайм (*Citrus limmetta*).

<sup>27</sup> потомки Арминия... — Арминий (Arminius, 18 до н.э. — 19) — германец из племени херусков, покоренного римлянами. Служил в римской армии, командовал вспомогательными конными отрядами. Впоследствии предал римлян и заманил римского

---

наместника Квинктилия Вара с тремя легионами в ловушку (знаменитое сражение в Тевтобургском лесу летом 9 г.). Тацит называет Арминия «освободителем Германии». В Германии Арминия причисляли к национальным героям; «идолопоклонство» достигло пика в конце XIX столетия.

## ДАНТЕ И СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ КАТОЛИЧЕСТВА

Впервые: Вестник Европы, т. IV, отд. I, 1866 г.

Печатается по изданию: А. Веселовский. Собрание сочинений, «Италия и Возрождение, т.3 (1859—1870)», СПб., ОРЯС, 1911 г.

<sup>1</sup> писались глоссы к римскому кодексу, к «Сумме теологии» *Фома Аквината* — глоссы — толкования средневековых юристов к положениям римского права. *Фома Аквинский* (Аквинат, 1225/1227—1274) — христианский теолог, философ, один из «отцов церкви» («ангельский доктор»), причисленный к лику святых. Переводил с древнегреческого труды Аристотеля, философию которого стремился канонизировать. Автор знаменитых «Суммы теологии» и «Суммы против язычников»; в первой систематизировал христианскую схоластику на основе аристотелевской философии.

<sup>2</sup> *святому Бонавентуре* — Бонавентура (Bonaventure, 1217—1274) — настоящее имя Джованни ди Фиданца, христианский теолог, генерал францисканского монашеского ордена, епископ монастыря Альбано. Причислен к лику святых и к отцам церкви.

<sup>3</sup> *Россетти, итальянский изгнанник... сплошное франкмасонство* — Россетти Габриэле (Rossetti, 1783—1854) — итальянский поэт и революционер-карбонарий, в 1824 г. был вынужден бежать из Италии сначала на Мальту, а затем в Англию. Автор комментариев к «Божественной Комедии» Данте



---

(2 т., 1825—1826), «Дантова Беатриче» (1842) — и «Размышлений об антипапистском духе, который породил Реформацию» (1831); в последней работе «Божественной Комедии» дается эзотерическое толкование. Среди потомков Россетти — известные английские поэты Данте Габриэль Россетти и Кристина Россетти. Франкмасонство — учение тайного общества масонов, возникшего на рубеже Ренессанса.

<sup>4</sup> *Оттого так темны все стихотворения Петра де ла Винья, Фридриха II, Джакомо да Лентино, Гвидо Гуиницелли* — Петр де ла Винья (Пьер де ла Винья, Pietro della Vigna, ок. 1190—1249) — итальянский юрист, поэт, главный советник императора Священной Римской империи Фридриха II. Считается одним из основателей «сладостного нового стиля» в итальянской поэзии. Фридрих II (1194—1250) — король Сицилии и Германии, император Священной Римской империи из династии Гогенштауфенов, участник Шестого крестового похода, после которого объявил себя королем Иерусалима; знал шесть языков, имел склонность к литературному творчеству. Был непримиримым врагом папы Римского, за что его трижды отлучали от церкви; покровительствовал арабским и еврейским ученым, вел свободный образ жизни, что создало ему славу опасного еретика. Джакомо да Лентини (da Lentini, XIII в.) — итальянский поэт, нотариус при дворе Фридриха II, «изобретатель» сонета как поэтической формы. Гвидо Гуиницелли (Guinizelli, ум. 1276) — итальянский поэт, автор стихов, восхваляющих Прекрасную Даму и любовь к ней (*gentilezza*).

<sup>5</sup> *Якопо Пассаванти собирает в своем «Specchio della vera penitenza» золотые легенды католичества; Якополи ди Тоди доходит до крайностей.* — Якопо Пассаванти (XIV в.) — итальянский поэт и священник, автор сборника проповедей (1354). Якополи ди Тоди (Якопоне да Тоди, Jacopone da Todi, ок. 1230—1306) — итальянский религиозный поэт, автор мистических по духу стихотворений и латинской поэмы «Stabat

mater dolorosa», в XVIII в. добавленной к тексту католической литургии.

<sup>6</sup> и философией Аверроэса — Аверроэс (Averroes, Абу-аль-Валид Мухаммад ибн-Ахмад ибн-Мухаммад ибн-Рушд, 1126—1198) — арабский религиозный философ, объединивший исламскую традицию с философией древних греков. Автор комментариев к сочинениям Аристотеля и к «Государству» Платона, «Рассуждения о согласии между религиозным законом и философией», «Исследования доказательств в вероучениях» и «Непоследовательности непоследовательности».

<sup>7</sup> служению правды в Людовике Святом — Людовик Святой (Людовик IX, 1214—1270) — французский король из династии Капетингов. Стремился укрепить королевскую власть, возглавлял Седьмой (1248) и Восьмой (1270) крестовые походы.

<sup>8</sup> *veltro... преследующей римскую волчицу... поэтического эпизода «Франчески да Римини» — Veltro — пес (ит.), аллегорический образ из первой песни дантовского «Ада». Образ Пса вызывал и продолжает вызывать множество толкований. Волчица — образ из той же песни, аллегория препятствия, мешающего общественному устройению. У Данте:*

«Волчица, от которой ты в слезах,  
Всех восходящих гонит, утесняя,  
И убивает на своих путях;

Она такая лютая и злая,  
Что ненасытно будет голодна,  
Вслед за едой еще сильнее алкая.

Со всяческою тварью случена,  
Она премногих соблазнит, но славный  
Нагрянет Пес, и кончится она».

Франческа да Римини — дочь синьора Равенны, была выдана замуж за Джанчотто Малатеста, некрасивого и хромого. Узнав о связи жены и своего младшего брата Паоло, Малатеста убил обоих. Данте поместил Паоло и Франческу во втором круге своего Ада, где они неразлучны, как в жизни.

<sup>9</sup> ...в небе Венеры с Кунитцей, сестрой Эццелина III, последнего из Романо — Кунитца да Романо (ум. ок.1279) — сестра Эдзелино (Эццелина) Третьего, прославившаяся своим распутством, но в пожилом возрасте обратившаяся к делам милосердия и попечительства. Эццелин III да Романо (1194—1259) — тиран Падуи. По легенде, его матери приснилось, что она родила факел, спаливший всю Тревизанскую марку. О жестокости Эццелина рассказывает Данте, помещающий его в первом круге Ада, среди насильников над ближним и над его достоинством:

«Вот этот, с черной шерстью, — пресловутый  
Граф Адзолино...» («Ад», XII, 110).

<sup>10</sup> Франческо Ченчи XIII столетия... — Франческо Ченчи — знатный римлянин, убитый в 1798 г. собственными детьми. На суде выяснилось, что совершить преступление их побудили жестокость и развращенность отца, по настоянию папы Климента VIII они были казнены. Трагедии семейства Ченчи посвящена пьеса английского романтика Перси Шелли (1819).

<sup>11</sup> в латинских стихах Альбертино Муссато... написавшего свою «Ecerinis» по плану Сенековых трагедий — Альбертино Муссато (Mussato, 1261—1329) — итальянский государственный деятель, поэт и историк, автор «Истории Августа» и трактата «О делах итальянских после императора Генриха VII», а также латинских стихов и трагедии «Ecerinis». Сенека Луций Анней Младший (ок. 4 до н.э. — 65) — римский государственный деятель, философ и писатель, автор девяти трагедий.

<sup>12</sup> до размеров дантовского Капанея — Капаней — в греческой мифологии участник похода Семерых против Фив. По легенде, изложенной Еврипидом, Зевс за хвастовство поразил Капанея молнией в тот самый миг, когда он взобрался на фиванскую крепостную стену. У Данте Капаней находится в седьмом круге Ада, среди насильников над божеством:

«... И пусть меня громит грозой всечасной,—  
Веселой мести он не обретет!»

Тогда мой вождь воскликнул с силой страстной,  
Какой я в нем не слышал никогда:  
«О Капаней, в гордыне неугасной —

Твоя наитягчайшая беда:  
Ты сам себя, в неистовстве великом,  
Казнишь жесточе всякого суда».

(«Ад», XIV, 59—66).

<sup>13</sup> исчезло сословие «сервов глебы» — глеба — земельный надел, принадлежащий церкви и обрабатываемый арендаторами-крестьянами. Выражение «*schlavi della gleba*» любопытно тем, что буквально оно переводится как «славяне глебы», то есть первоначально на глебах трудились, видимо, славянские пленники.

<sup>14</sup> Сон Уголино, книга, в которой читали Франческа и ее любовник — Уголино — Уголино дела Герардеска, граф Допоратико, глава средневековой Пизанской республики. Был обвинен своим другом, епископом Руджери дела Убальдини, в государственной измене и заточен вместе с детьми и внуками в башню, где и умер от голода. Данте помещает Уголино в девятом круге Ада, среди предателей родины и единомышленников, вместе с Руджери. При встрече с поэтом Уголино пересказывает свое сновидение:

«Я новых лун перевидал немало,  
Когда зловещий сон меня потряс,  
Грядущего разверзши покрывало.

Он, с ловчими, — так снилось мне в тот час, —  
Гнал волка и волчат от их стоянки  
К холму, что Лукку заслонил от нас;

Усердных псиз задорил дух приманки,  
А головными впереди неслись  
Гваланди, и Сисмонди, и Ланфранки.

Отцу и детям было не спастись:  
Охотникам досталась их потреба,  
И в ребра зубы острые впились».  
(«Ад», XXXIII, 25—36).

О книге, которую читали они с Паоло, Франческа да Римини  
говорит:

«В досужий час читали мы однажды  
О Ланчелоте сладостный рассказ».  
(«Ад», V, 127—128).

<sup>15</sup> по кругам птолемеевского неба — Клавдий Птолемей (Ptolemaeus, годы деятельности 127—145) — греческий астроном, географ и математик, создатель геоцентрической системы мироздания. В системе Птолемея мироздание состоит из кругов — больших (деференциев) и малых (эпициклов); солнце и планеты движутся по этим кругам вокруг Земли. Структура «Божественной Комедии» Данте выстроена в соответствии с птолемеевой системой мироздания.

<sup>16</sup> вспомнил о *ser Brunetto*... известным романом «*Gueïno il Meschino*» — Сер Брунетто — Брунетто Латини (см. выше).

«Несчастный Герино» — рыцарский роман итальянского поэта Андреа да Барберино (Barberino, ок.1370—ок.1432); герой романа, рожденный в рабстве, после множества приключений находит своих венценосных родителей, освобождает их из тюрьмы и женится на персидской принцессе.

<sup>17</sup> писал о нем Уго Фосколо — Уго Фосколо (Foscolo, 1778—1827) — итальянский поэт и романист, один из классиков итальянской литературы.

<sup>18</sup> В книге Озанама — Антуан Фредерик Озанам (Ozanam, 1813—1853) — французский историк, юрист, общественный деятель, автор литературоведческих исследований и работы «Христианская цивилизация у франков» (1849).

<sup>19</sup> Киприана... и римских катакомб — Киприан (Расций Цецилий Киприан, 200—258) — христианский теолог, епископ Карфагенский, возглавлял христиан Северной Африки в период гонений со стороны Рима. Казнен по распоряжению императора Валериана, после казни причислен к лику святых. Автор сочинений «О единстве церкви», «О преходящем» и «Об усердии и подаянии». Римские катакомбы — пещеры вулканического происхождения на правом берегу реки Тибр. В этих пещерах, согласно легенде, первые христиане устроили свое кладбище и сами укрывались там от преследований.

<sup>20</sup> латинской поэме Страбона Валафрида — Страбон Валафрид (Walafrid, ок. 808—849) — аббат бенедиктинского монастыря в Рейхенау (Германия), теолог и поэт, автор сочинения «Книга о происхождении и развитии церковных обрядов», а также стихотворного «Видения Веттина», которое во многом предвосхитило «Божественную Комедию» Данте, и «Садика, или Книги об искусстве садоводства».

<sup>21</sup> сын Пиппина — Пиппин III Короткий (ок.714—768) — первый франкский король из династии Каролингов, сын Карла Мартелла и отец Карла Великого.

<sup>22</sup> Видение обмершего нортумберландца, сохраненное Бэдой — Бэда Достопочтенный (Venerabilis, 672/673—735) —

англосаксонский теолог, историк и хронист, известный прежде всего своей «Церковной историей англов». Был причислен к лику святых.

<sup>23</sup> *Петр Дамиани рассказывает* — Петр Дамиани (Damiani, 1007—1072) — итальянский церковник, кардинал, приор монастыря Фонте-Авеллана, автор многочисленных теологических сочинений.

<sup>24</sup> *монахом Генрихом де Сальтри... Матвеем Парижским ...Марии Французской* — Матвей Парижский (Paris, ум. 1259) — английский монах-бенедиктинец, хронист, автор «Великой хроники», «Истории английского народа», «Цветов истории» и «Свода хроник», а также «Деяний аббатов монастыря Сент-Олбанс». Мария Французская (de France, XII в.) — первая европейская поэтесса, автор романтических и «волшебных» стихов и басен в духе Эзопа. В частности, Марии принадлежит перевод с латыни «Чистилища святого Патрика» английского монаха Генриха де Сальтри.

<sup>25</sup> *Жонглеры* — в средневековой Франции жонглерами называли бродячих певцов, которые одновременно являлись еще музыкантами и акробатами. Расцвет жонглерства приходится на XIII в.

<sup>26</sup> *не столько об авторе «Гелианда» — «Гелианд» (Heliand, «Спаситель»)* — саксонская аллитерационная поэма, излагающая историю Христа. Согласно латинскому комментарию к поэме (1562), «Гелианд» был написан для короля Людовика Благочестивого.

<sup>27</sup> *сказочного острова Буяна... сир де Жуанвилль* — остров Буян — в русском фольклоре чудесный остров «посреди Окиян-моря», местоположение всевозможных диковинок. Этот остров упоминается едва ли не в каждом заговоре наравне с горячим камнем алатырем, который лежит на этом острове. Без упоминания острова и камня никакой заговор не подействует. Жан де Жуанвилль (Joinville, ок. 1224—1317) — французский аристократ, автор «Истории Людовика Святого» — хроники

---

Седьмого крестового похода, изобилующей легендарными подробностями.

<sup>28</sup> в *Оригеновской ереси* — Ориген (Ориген Твердый, ок. 185—ок. 254) — христианский теолог, исследователь Библии, опубликовал первое критическое издание текста Ветхого Завета («Нехарла»). Автор сочинений «Против Цельса» и «Об основных положениях христианства», а также проповедей и комментариев к библейским текстам. Учение Оригена, в котором христианские догматы сочетались с эллинистическими принципами и неоплатонизмом, было осуждено Вселенским собором (355) как еретическое.

<sup>29</sup> из видений *Эрма*, из «*Строматов*» *Климента Александрийского*, из *сивиллинских книг*, приписываемых еретiku *Монтану*... *Григорий Великий*... — Эрма — вероятно, Орм (XII в.), монах-августинец, автор грандиозной дидактической поэмы «Ормулум», в которой перелагаются библейские предания. Климент Александрийский (Тит Флавий Клеменс, 150—211/215) — христианский теолог, глава Александрийской богословской школы. Автор сочинений «Увещание язычникам», «Педагог», «Строматы». Монтан (Montanus) — полупоупендарный основатель секты монтанистов (II в.), изначально жрец богини Кибелы, провозгласивший себя «параклетом» («утешителем»), с появлением которого царство Духа сменит царства Отца и Сына. Сивиллинские книги — очевидно, речь о тех трех книгах, которые Кумская сивилла, по свидетельству Дионисия Галикарнасского, предложила царю Тарквинию Приску купить у нее (всего их было девять). Царь отказался, и тогда она сожгла три книги, а чуть погодя — еще три. Наконец царь внял советам мудрецов и купил последние три книги. Как гласит легенда, впоследствии эти книги много «гуляли по свету». Григорий Великий (540—604) — папа Римский, заложил основы папской власти, автор «*Liber regulae pastoralis*», «*Moralia*» и множества писем.

<sup>30</sup> *Оттон Фрейзингенский*... на утлую мистерию, предшествовавшую ему на английской сцене — Оттон Фрей-



зингенский (Otto von Freising, после 1111—1158) — немецкий хронист, епископ Фрейзингенского монастыря в Баварии, автор «Хроники», в которой изложена всемирная история от сотворения мира до 1146 года, а также «Деяний императора Фридриха I». Мистерия (миракль) — средневековая религиозная драма.

<sup>31</sup> *Анна, Каиафа и Ирод* — в библейских преданиях Анна и Каиафа — иудейские первосвященники, содействовавшие аресту Иисуса Христа. Ирод Великий в тех же легендах — царь Иудейский, «прославившийся» избиением младенцев и казнью Иоанна Крестителя. В отличие от легендарного Ирода, Ирод подлинный был «добрым царем» для своих подданных.

<sup>32</sup> с германским мифом о Диком Охотнике — Дикая Охота — в фольклоре народов Западной Европы процессия мертвецов, которая мчится по небу. Когда с неба доносится чудовищный рев, в лесу начинают гнуться и падать наземь деревья, с домов срывает крыши — значит, началась Дикая Охота. По небу мчится кавалькада призрачных существ со сворой собак; возглавляет кавалькаду Дикий Охотник — его нередко отождествляют со скандинавским богом Одином. Дикий Охотник известен также под именем Черного Всадника и под многими другими именами. Встреча с Дикой Охотой предвещает несчастье и даже смерть.

<sup>33</sup> *за странами баснословных пигмеев* — пигмеи — в греческой мифологии чудесный народ, чернокожие карлики, обитавшие к югу от Египта или в Малой Азии. Известен миф о нападении пигмеев на Геракла. Пигмеи мстили герою за убийство великана Антея, своего брата. Геракл победил пигмеев, собрал их всех в шкуру немейского льва и отнес царю Эврисфею.

<sup>34</sup> *на острове Крите стоит гора, которую Рея* — Рея — в греческой мифологии божество из титанов, дочь Урана и Геи, супруга Кроноса, мать Зевса и других «младших» богов. Миф гласит, что Кронос проглатывал детей Реи одного за другим, богиню же, по словам Гесиода, «брало неизбежное горе». Вместо

Зевса она подложила Кроносу камень, завернутый в пеленки. В «Теогонии» говорится:

«Камень в пеленки большой завернув, подала его Рея  
Мощному сыну Урана. И прежний богов повелитель  
В руки завернутый камень схватил и в желудок отправил.  
Злой нечестивец! Не ведал он в мыслях своих, что остался  
Сын невредимым его, в безопасности полной, что скоро  
Верх над отцом ему взять предстояло руками и силой  
С трона низвергнуть и стать самому над богами владыкой».  
(Перевод В. Вересаева)

Поскольку Рея была матерью олимпийских богов, со временем ее стали отождествлять с Кибелой как богиней-матерью.

На Крите Рея воспитывала младенца Зевса в пещере горы Дикта.

<sup>35</sup> Вольф и Маннгардт — Фридрих Август Вольф (Wolf, 1759—1821) — немецкий филолог, автор работ по античной и средневековой литературе. Иоганн Вильгельм Иммануил Маннгардт (Mannhardt, 1831—1876) — немецкий мифолог, автор многочисленных работ по «народной мифологии».

<sup>36</sup> приписывалась Иоанну Дамаскину — Иоанн Дамаскин (из Дамаска, ок.650—ок.753) — византийский богослов, монах в монастыре святого Себастьяна, автор «Источника знания», агиографических сочинений, проповедей и церковных песнопений. Кроме того, ему приписывалось авторство византийской повести о Варлааме и Иосафате.

<sup>37</sup> отказывают кимврянкам... сообразовалась вира — кимвры — германские племена, вторгшиеся в конце II в. до н.э. на территорию Римской республики. Были разбиты Гаем Марцием. Вира (вергельд) — денежное возмещение за убийство свободного человека.

<sup>38</sup> императору Юстиниану — Юстиниан (482—565) — император Восточной Римской империи. Возможно, легенда, о которой упоминает Веселовский, связана с тем, что византийские земледельцы, восстание которых было жестоко подавлено Юстинианом, видели в нем дьявола.

## ЛИХВА В ЛЕСТВИЦЕ ГРЕХОВ У ДАНТЕ

Впервые: Ж. М. Н. П., ч. CCLXV, 1889 г.

<sup>1</sup> рассказанном мнихом — мних — монах.

<sup>2</sup> на Ивана Калиту — Иван I Калита (?-1340) — князь московский и великий князь владимирский. Стал популярным фольклорным персонажем, его имя часто встречается в былинах.

<sup>3</sup> указанием Цицерона — Цицерон Марк Туллий (106—43 до н.э.) — римский политик, философ, оратор и писатель. Веселовский ссылается на его сочинение «Об обязанностях».

<sup>4</sup> Лихва — в «Словаре» Даля лихва — «вымогательные барыши при денежных оборотах; незаконные росты, ростовщичьи проценты».

<sup>5</sup> соборы Эльвирский, Никейский и Лаодикийский... на лаиков... Григорий Нисский — соборы церковные (синоды, *synodoi*, *concilia*) — в широком смысле собрания представителей церкви для обсуждения и разрешения вопросов и дел вероучения, религиозно-нравственной жизни, устройства, управления и дисциплины вверенных им общин. Эльвирский собор (католический) состоялся около 300 года; под Никейским, видимо, разумеется Первый Вселенский собор (314—315), осудивший арианство; Лаодикийский собор датируется 364 г. Лаики — миряне. Григорий Нисский (335—ум. после 394) — христианский теолог, оратор, один из отцов церкви, автор многочисленных богословских и антиеретических сочинений.

<sup>6</sup> как две матицы — матица — балка, брус поперек избы; на этот брус настилают потолок.

---

НЕРЕШЕННЫЕ, НЕРЕШИТЕЛЬНЫЕ И БЕЗРАЗЛИЧНЫЕ  
ДАНТОВСКОГО АДА

1888

Печатается по изданию: А. Веселовский. Собрание сочинений, «Италия и Возрождение, т.2 (1859—1870)», СПб., ОРЯС, 1911 г.

<sup>1</sup> *Alichino* — в русском переводе «Божественной Комедии» (М. Лозинский) этот бес зовется Кривлякой (*Alichino* от *Harlequin*, арлекин).

<sup>2</sup> *кроме рая и ада — еще и «лоно Авраамово»...* — лоно Авраамово — в христианских мифологических представлениях небесные селения, где обитают души праведников вместе с Авраамом. Выражение «на лоне Авраамовом» толкуется как «в раю».

<sup>3</sup> *у Дионисия Ареопагита... Мехтгильда Магдебургская* — Дионисий Ареопагит (Псевдо-Ареопагит) — полупоупендарный греческий автор, якобы обращенный в христианство апостолом Павлом. Ему приписывался ряд мистических и метафизических сочинений (V в.), в том числе трактат «О божественной иерархии». Мехтгильда Магдебургская (*Mechthild der Magdeburg*, ок. 1210—ок. 1285) — монахиня цистерианского монастыря, известная своими мистическими видениями. Ее перу принадлежит книга под названием «Свет моей божественности, вливаемый в чистые сердца» (по легенде, название книги было продиктовано Мехтгильде Господом). В своей книге она описывает ад, чистилище и рай, причем ее описание весьма схоже с дантовским. Возможно, дантовская Матильда — не кто иная, как Мехтгильда. Данте помещает ее в чистилище и описывает встречу с ней в восторженных тонах. Ср.:

«И вот передо мной, как те явления,  
Когда нежданно в нас устранена  
Любая дума силой удивленья,  
Явилась женщина, и шла одна,

И пела, отбирая цвет от цвета,  
Которых там пестрела пелена...  
...Открытый взор она мне подарила.

Едва ли мог струиться блеск такой  
Из-под ресниц Венеры, уязвленной  
Негаданной сыновнею рукой».  
(«Чистилище», XXVIII, 37—62).

<sup>4</sup> и *Саладина* — Саладин (Салах-ад-Дин, 1138—1193) — египетский султан, основатель династии Айюбидов. Возглавлял борьбу мусульман против крестоносцев.

<sup>5</sup> *Трояна и Рифея* — Троян (Траян, 53—117) — римский император, при котором империя максимально расширила свои границы; пользовался всеобщей любовью. Христианская легенда гласит, что по молитве папы Григория Траян был освобожден из ада, куда попал как язычник, прожил вторую жизнь как христианин и достиг райского блаженства. Рифей — троянский юноша, о котором Вергилий в «Энеиде» говорит, что он был «справедливейшим и правдолюбивейшим среди троянцев».

<sup>6</sup> *райские птицы Алконост и Сирина* — Алконост — в византийских и славянских легендах чудесная «райская» птица с человеческим лицом. Яйца алконост откладывает на морском берегу, затем погружает их в воду, успокаивая море на шесть-семь дней, по истечении которых из яиц вылупляются птенцы. Голос алконоста настолько дивен, что человек, который его слышал, забывает обо всем на свете. В церковной символике алконост олицетворяет Божий промысел. Сирина — в византийских и славянских легендах чудесная птица. У сирина человеческий облик, пение этой птицы настолько прекрасно, что мгновенно прогоняет печаль и тоску; с другой стороны, слышать сирина может лишь счастливый человек. По древнерусскому азбуковнику 17 в. «птица глаголемая сирина с человекообразна, суца близ святого рая... ея же нарицають райскую птицу сладости ради песен ея».

<sup>7</sup> в лице *Брута и Кассия* — Брут Марк Юний (85—42 до н.э.) — римский сенатор, сторонник Юлия Цезаря, который ему покровительствовал. Позднее вместе с Гаем Кассием участвовал в заговоре против Цезаря. После убийства Цезаря Бруту и Кассию пришлось бежать из Рима. Когда их войско было наголову разбито армией Октавиана и Антония, Брут покончил жизнь самоубийством.

<sup>8</sup> *фацции у Бебеля* — *фацции* (*фацетии*) — веселые фривольные рассказы, введенные в литературный обиход итальянцем Поджо Браччолини (1380—1459), автором «Книги фацетий». Генрих Бебель (1472—?) — немецкий гуманист, профессор поэзии и красноречия Тюбингенского университета, автор поэмы «Триумф Венеры» и «Фацетий», сюжетно связанных с «Декамероном» Боккаччо.

<sup>9</sup> *служитель Немврода* — Немврод (Нимврод, Нимрод) — в библейских преданиях царь-охотник.

<sup>10</sup> *Атаро* — в иранской мифологии Атар(о), Адур — священная стихия и бог огня. Харнегастан — в русском переводе «Арда-Вирафа» именуется Чистилищем.

<sup>11</sup> *индийские преты* — в древнеиндийской мифологии преты — души умерших, какое-то время после смерти тела остающиеся среди людей. За это время нужно совершить особый ритуал, чтобы преты присоединились к питарам (благодетельным предкам). Впрочем, в фольклоре претов нередко отождествляют с бхутами — оборотнями-вампирами.

<sup>12</sup> *индийским Mahameru* — Меру (Махамеру) — священная гора в древнеиндийской мифологии, центр земли и вселенной.

## ИЗ ЛЕКЦИЙ ПО ИСТОРИИ ЭПОСА

1884—1886

Печатается по изданию: «Теория поэтических родов в их историческом развитии. Часть I. История эпоса. Курс, читанный проф. А.Н. Веселовским». Университет. СПб., 1884—1885 (вып. 1) и 1885—1886 (вып. 2).

<sup>1</sup> *Корша* — Федор Евгеньевич Корш (1843—1915) — филолог, академик Петербургской Академии наук, автор работ в области классической филологии, исследований индоевропейских, тюркских, финноугорских языков, русской орфографии и орфоэпии, восточнославянских литератур.

<sup>2</sup> *Губернатиса* — Анжело де Губернатис (Gubernatis, 1840—1913) — итальянский филолог-ориенталист.

«История литературы» Губернатиса вызвала раздражение Веселовского откровенно коммерческим характером издания и посвящением «наследнику итальянского престола», а также пренебрежительным отношением автора к проблеме эволюции жанров, которой Веселовский усиленно занимался.

<sup>3</sup> *Потебни* — Александр Афанасьевич Потебня (1835—1891) — филолог-славист, член-корреспондент Петербургской Академии наук, автор работ по теории словесности (язык и мышление, природа поэзии, поэтика жанра, учение о «внутренней форме» слова), фольклору, этнографии, общему языкознанию и частных вопросам славянской филологии.

<sup>4</sup> *фон Кюренберга* — Кюренберг (XII в.) — немецкий поэт-миннезингер, которому приписывалось авторство «Песни о Нибелунгах».

<sup>5</sup> *Грина* — Роберт Грин (Greene, ок. 1560—1592) — английский драматург, предшественник Шекспира.

<sup>6</sup> *Повестей Викрама* — Йорг Викарам (Wickram, XVI в.) — немецкий писатель, автор нескольких романов, сборника шванков и драмы на библейский сюжет «Блудный сын».

<sup>7</sup> *для драм Чекки, Пуччи* — Джованни Мария Чекки (Ciecchi, 1518—1587) — итальянский драматург, автор драм, комедий и фарсов. Антонио Пуччи (ум. 1388) — итальянский народный поэт, автор стихотворных сочинений легендарного, дидактического и толкового характера.

<sup>8</sup> *теория заимствования* — иначе, миграционная теория, или теория «бродячих сюжетов». Согласно этой теории, сходство мотивов и сюжетов фольклора и литературы у разных народов

объясняется перемещением (миграцией) произведений из одной страны в другие. Среди апологетов этой теории — Т. Бенфей в Германии, В.Ф. Миллер, В.В. Стасов в России. В противовес теории заимствования выдвигалась теория самозарождения сюжетов, по которой общность сюжетов у разных народов связана со сходством их бытия и мышления. Эту точку зрения отстаивала так называемая «антропологическая школа» (Дж. Фрэзер, Э. Лэнг, Э. Тайлор). Веселовский за годы своей научной деятельности эволюционировал от теории заимствования к воззрениям «антропологов».

<sup>9</sup> *Максом Мюллером во главе* — Макс Мюллер (Muller, 1823—1900) — немецкий ориенталист, работы которого пробудили повышенный интерес к языкознанию, изучению мифологии и религии. Под редакцией Мюллера на протяжении 25 лет выходили «Священные книги Востока» в 51 (!) томе. Макс Мюллеру принадлежит перевод на английский язык «Ригведы». К его работам принято возводить начало деятельности «мифологической школы» в фольклористике.

<sup>10</sup> *в сагах о Дитрихе Бернском* — Дитрих (Дидрих) Бернский — герой германского эпоса, фольклорная «трансформация» Теодорика Великого, короля остготов (правил с 493 по 526 г.). Подвигам Дитриха посвящены поэмы «Битва у Равенны», «Смерть Альпгарта», «Бегство Дитриха» и др., а также скандинавская «Сага о Тидреке». Прозвище «Бернский» связано со старинным названием итальянского города Верона — Берн.

<sup>11</sup> *как божественная баядерка* — баядерка, баядера (порт. *bailadera* — танцовщица) — европейское название индийских танцовщиц. Баядерки делятся на две основных группы: девадаси («посвященные богам»), то есть храмовые танцовщицы, и кутани или сутрадары — бродячие танцовщицы и певички.

<sup>12</sup> *в греческих обрядах Дионисовского культа* — обряды в честь Диониса отличались буйством и разнузданностью. Миф гласит, что Дионис вселял в женщин, которые его сопровождали, самое настоящие безумие, и в этом безумии они оказыва-



лись способны на самые чудовищные поступки. По замечанию Вяч. Иванова, культ Диониса есть «двуликая религия священнодействующих менад и разнузданных плясок, торжественного плача и вольного смеха... Первое и непосредственное действие Дионисова прикосновения — поражение духа безумием, которое рассматривается то как благодатное, то как губительное влияние божества «одержажшего», проявляется то в священном и пророческом восторге, то в деяниях рокового ослепления, убийственных и самоубийственных, овладевает душой то в форме кратковременно-го и преходящего экстаза, то длительного и лишь божеством исцеляемого сумасшествия».

<sup>13</sup> *славянской Кормчей* — в русской традиции Кормчей называется номоканон (см. примечание к «Славянским сказаниям»), принятый у Византии (IV в., составлен константинопольским патриархом Иоанном, в IX в. переведен для болгарской церкви, позднее пришел на Русь).

<sup>14</sup> *Ифифаллы Диониса...* в отличие от фаллофоров — ифифаллы и фаллофоры — участники процессий на празднествах в честь Диониса, главным атрибутом которого непременно являлся огромный фаллос.

<sup>15</sup> *об убиении Сигурдом... дракона Фафнира... о свадьбе Геры, о преследовании Паном нимфы Сиринги* — в скандинавской мифологии Сигурд (Зигфрид) — герой, отважный воин, о котором повествуют Старшая и Младшая Эдды, различные саги, германская «Песнь о Нибелунгах» и др. Один из подвигов Сигурда — убийство дракона Фафнира, владеющего древним кладом. Рихард Вагнер, перелагая скандинавские мифы, рассказывает, как великан Фафнир, который получил много золота в качестве выкупа за смерть брата, превратился в дракона и залег в пещере, куда спрятал свое богатство. К этой пещере однажды пришел воин Сигурд. Дракон сказал:

«Пить хотел я —  
попался и корм!»

---

На что Сигурд ответил:

«Превеселое рыло  
ты мне открыл, —  
зубы смеются у лакомки!  
Хорошо бы заткнуть эту глотку, —  
уж очень зев твой широк!»

(Перевод В. Коломийцова)

Сигурд сразился со змеем, который то пытался ударить его хвостом, то поразить ядовитой слюной. Когда дракон встал на дыбы, Сигурд заметил у него на груди незащищенное место и вонзил туда меч по самую рукоять. Дракон умер, а Сигурд, извлекая меч из раны, испачкал руку драконьей кровью. Эта кровь была настолько жгучей, что он невольно сунул пальцы в рот, чтобы облизать их. И в то же мгновение приобрел чудесную способность понимать язык зверей и птиц.

Гера — в греческой мифологии богиня — покровительница брака, дочь Реи и Кроноса, сестра и супруга (третья) Зевса. Согласно мифу, Гера вместе с другими детьми Реи — кроме Зевса — была проглочена Кроносом; освободились дети Реи лишь благодаря хитрости Зевса, который подмешал в медовый напиток Кроноса горчицу и соль, и Кронос изрыгнул всех проглоченных им детей. Павсаний добавляет, что Геру воспитывали богини Горы. Он же приводит легенду о том, что Зевс, «полюбив Геру, когда она была еще девушкой, превратился в кукушку, а она, играя и шутя, поймала ее». Стоило Гере взять птицу в руки, как Зевс принял свое истинное обличье и овладел ею. Брачная ночь Зевса и Геры продолжалась триста лет, и только после нее была сыграна свадьба.

Пан — в греческой мифологии бог скотоводства и растительности, сын Гермеса и нимфы Дриопы (по другой версии, Гермеса и Пенелопы, супруги Одиссея, к которой Гермес явился в обличье барана). Согласно мифу, Пан родился бородатым

и косматым. Из-за того, что его божественный отец принял облик барана или козла, Пана неизменно изображали с козлиными копытами вместо ног и козьими рожками. Вместе с сатирами и силенами Пан принадлежал к свите Диониса; подобно сатирам, он преследовал нимф и даже богинь (Лукиан утверждает, что Пану удалось соблазнить богиню Селену), предавался пьяному разгулу и веселью. Широко известен миф о любви Пана к нимфе Сиринге: спасаясь от его домогательств, Сиринга превратилась в тростник, из которого Пан сделал свирель.

<sup>16</sup> *святом Фароне* — в житии святого Фарона, написанном епископом Хильдегарием, рассказывается следующее: благодаря заступничеству Фарона были спасены саксонские послы, осужденные на казнь королем франков Лотарем. Хильдегарий приводит в латинском переводе начало или конец песни «на народном языке», посвященной этому событию. Именно эту песню цитирует Веселовский.

<sup>17</sup> *Лотарь II* — Лотарь II (Chlotar, 584—629) — франкский король из династии Меровингов, отец упоминающегося ниже в тексте Дагоберта I.

<sup>18</sup> *Вальтера фон Фогельвейде* — Вальтер фон дер Фогельвейде (Vogelweide, ок.1170—ок.1230) — немецкий средневековый поэт-миннезингер, автор многочисленных, в том числе резко антиклерикальных, стихотворений.

<sup>19</sup> *князе Романе Мстиславиче Галицком* — Роман Галицкий (? — 1205) — князь новгородский, владимирово-волинский, галицкий. Считался могущественнейшим князем Руси. Погиб в сражении с поляками.

<sup>20</sup> *Пио Райна... фигурируют и Меровинги* — Пио Райна (Rajna) — итальянский филолог, автор работ по средневековой литературе. Меровинги — династия франкских королей (476—750), первая «королевская семья» Франции. Свое имя получила от Меровея, отца Хильдерика I. На смену Меровингам пришла династия Каролингов.

<sup>21</sup> кончая *Фредегаром... о битве при Пуатье* — Фредегар (Fredegarius) — этим именем с XVI в. называли предполагаемого автора «Хроники Фредегария» (VII в.), в которой история франков излагается с древнейших времен до 658 г. Современные исследования доказали, что текст «Хроники» распадается на три составляющих, и у каждой был свой автор. Битва при Пуатье состоялась 19 сентября 1356 года; английские войска под командованием Черного Принца Эдварда разгромили французскую армию, которую возглавлял король Иоанн II. Этой битвой началась Столетняя война.

<sup>22</sup> «*бугариштицах*» — бугарштицы — сербские народные песни, написанные особым размером.

<sup>23</sup> *Видсид* — «Видсид» — древнейший памятник германской поэзии (VII в.), аллитерационная поэма, описывающая скитания Видсида по свету. Строки, цитируемые Веселовским, в современном переводе В. Тихомирова звучат так:

«Видсид вымолвил,  
    раскрывая словосокровищницу,  
из мужей путешествующих  
    обошел он всех больше  
стран и народов,  
    и нередко он радовался  
на пирах дарам,  
    высокородный  
муж мюрьингский;  
    с пряхой мира,  
с прекрасной Эальххильд  
    в первый раз ко властителю  
хред-готов многохрабрых  
    с восхода направился  
он из Онгеля  
    к Эорманрику,  
клятвохранителю;

и начал многоречивый:  
«О людях всевластных  
я слыхивал немало...  
Долго Хвала  
достохвально правил,  
а самым сильным  
был Александр...  
Этла правил гуннами,  
Эрманрик готами,  
Бекка банингами,  
бургендами — Гивика...  
Теодрик правил франками...  
Сэферт сюгами...  
Скеафа лонгбеардами...  
Был я у гуннов  
и у хред-готов,  
у геатов, свеев  
и у сут-данов...  
у гефтов я был, у винедов...  
у англов я был, у свэвов...  
у саксов был я, у сюгтов...  
у тюрингов был я  
и у тревендов,  
и у бургундов,  
где были кольца,  
богатства добрые,  
от Гудхере мне наградой  
за песнопенье:  
не скупился владыка;  
у франков был я, у фризов...  
у ругов я был, у гломмов  
и у румвалов;  
также в Эльфвине  
был я в Эатуле:

больше иных он  
творил, я знаю,  
на широкую руку  
добро для смертных...  
У державного Эорманрика  
жил я долго,  
властитель готский  
богато меня одаривал:  
подарил мне обручье  
градоправитель...  
потом я это  
Эадгильсу отдал,  
владыке мьюрингов,  
домой вернувшись,  
ему в благодарность,  
государю любимому,  
за то, что вотчину  
отчью мне отдал...  
Так скитаются,  
как судьба начертала,  
песносказители  
по землям дальним,  
о невзгодах слагая слово,  
о благих щедроподателях:  
и на севере, и на юге,  
всюду найдется  
в песнях искушенный,  
не скупающийся на подношенья...  
Под сводом небесным  
хвалу он да заслужит  
и славу вековую».

<sup>24</sup> одна северная поэма — «Речи Лоддфафнира» — не отдельная поэма, а отрывок из эддической песни «Речи Высокого».

<sup>25</sup> *фи́лы* — «филами» Веселовский называет кельтских филидов — профессиональных поэтов средневековой Ирландии. Филидам вменялось в обязанность помнить предания и родословные и сочинять стихи, восхваляющие славу былых и нынешних дней. Считалось, что филиды могут накладывать так называемое «проклятье певца»: это проклятье способно было погубить не только репутацию проклятого, но и причинить ему увечье и даже смерть. С распространением в Ирландии христианства филиды переняли «дополнительный круг обязанностей» у изгнанных друидов.

<sup>26</sup> *Диодор Сицилийский* — Диодор Сицилийский (ок. 90—21 до н.э.) — греческий историк, автор «Исторической библиотеки», в которой изложена всемирная история до времен Цезаря.

<sup>27</sup> *Конхобара и героя Кухулайна ... воспевал Финна, сына Кумалла. Финн был отцом известного Оссина (Оссиана)* — Конхобар, Конор — в ирландской «мифологической» истории правитель королевства Улад, повелитель воинов Алой Ветви. О Конхобаре много рассказывается в известной саге «Похищение быка из Куальнге». Кухулин (Кухулайн) — в ирландских мифах и эпосе доблестный воин, центральный персонаж так называемого «уладского цикла», сын бога Лута. Финн мак Кумалл — в ирландских мифах и эпосе мудрец и провидец, отец легендарного барда Ойсина (Оссиана), за творения которого выдал собственные сочинения Дж. Макферсон.

<sup>28</sup> *Бродячие певцы* — данный раздел представляет собой сокращенное авторское извлечение/пересказ соответствующей главы из работы Веселовского «Разыскания в области русского духовного стиха. Часть VII. Румынские, славянские и греческие коляды».

<sup>29</sup> *Сальвиан* — Сальвиан (ок. 400—480) — христианский писатель, монах Леринского монастыря, автор сочинения «О власти Господа», в котором рассказывается об упадке нравов среди христиан, «Послания к церкви» и писем.

<sup>30</sup> *рассказывает Олеарий* — Адам Олеарий (Olearius, 1603—1671) — немецкий путешественник, автор «Описания путешествия в Московию».

<sup>31</sup> Григорий Назианзин... Иоанн Златоуст — Григорий Назианзин (329/330—390) — греческий поэт и прозаик, церковник и философ, автор речей и писем. Придерживался арианского вероучения. Иоанн Златоуст (ок. 350—407) — римский писатель-христианин, автор множества проповедей, панегириков, псалмов, писем.

<sup>32</sup> *Изунг «Саги о Тидреке», Нонрт и Plot в «Тристане» Эйльгарта, валлийский шпильман в «Тристане» Готфрида* — «Сага о Тидреке» — скандинавская сага о Тидреке (Теородике, Дитрихе), посвященная военному походу норманнов во главе с Атли (Атиллой) в славянские земли. Эйльгарт фон Оберг (Eilhart, XII в.) — немецкий поэт, автор рыцарского романа «Тристант и Изальда». Готфрид Страсбургский (Gottfried, XII в.) — немецкий поэт, автор классического рыцарского романа «Тристан и Изольда», основанного на англо-норманнской версии Томаса Бриттанского. Впоследствии именно на основе романа Готфрида Рихард Вагнер написал свою оперу «Тристан и Изольда». Под «валлийским шпильманом», очевидно, разумеется бард — бродячий валлийский поэт.

<sup>33</sup> «*Summa de penitentia*» — сочинение, на которое ссылается Веселовский, по всей вероятности, относится к пенитенциариям — подробным указателям наказаний; по словам Жака Ле Гоффа, пенитенциарии представляли собой «тарифы наказаний за всякий род греха».

<sup>34</sup> *Гираут Рикьер жалуется королю Альфонсу X Кастильскому... деление буфонов от жонглеров* — Гираут Рикьер — провансальский трубадур XII в. Альфонсо X Кастильский (Мудрый, 1221—1284) — король Кастилии и Леона, ученый и покровитель ученых, при дворе которого сложилось кастильское наречие — прообраз современного испанского языка. Буффоны — в средневековой Европе бродячие певцы, репертуар которых составляли комические песенки, порой весьма грубые.

<sup>35</sup> *Шафарик* — Шафарик Павел Йозеф (1795—1861) — словацкий историк, филолог, поэт, автор знаменитого труда «Славянские древности» (1837).



<sup>36</sup> *Ротарисова эдикта* — речь об эдикте лангобардского короля Ротари (643), определявший взаимоотношения лангобардов и римлян.

<sup>37</sup> *рядом с ними упоминаются медведчики... в «Неистовом Орландо» Ариосто* — медведчики — скоморохи, водящие медведей. Ариосто Лудовико (Ariosto, 1474—1533) — итальянский поэт, автор эпической поэмы «Неистовый Орландо» (Роланд).

<sup>38</sup> *с русалиями (Троицын и Духов день)* — русалии — в русском фольклоре праздники в честь русалок, позднее «приуроченные» к христианским праздникам Троицы и Духов дня. По легенде, на Троицу русалки выходят на берег и до Петрова дня блуждают по суше. У Д.К. Зеленина читаем: «к русалкам относят женщин, наложивших на себя руки. Получив в свое владение подобную женскую душу, главный начальник злых духов дает повеление варить ее в котле, с разными снадобьями и зельями, отчего женщина делается необыкновенной красавицей и вечно юной; они живут обыкновенно в реках, а с Троицына дня до Петрова странствуют по земле, витают в лесах, избирая себе приютом старые деревья, особенно дубы; качаются на древесных сучьях или разматывают пряжу, похищая ее у поселянок, которые ложатся спать без молитвы. Воображение народа рисует русалок нагими и с распущенными волосами. Русалки ненавидят женщин и прельщают мужчин. Ни один мужчина не может устоять против ослепительной их красоты и при первом взгляде влюбляется».

<sup>39</sup> *свидетельство Стоглава* — Стоглав — сборник решений Стоглавого собора 1551 г. В этом сборнике описаны правовые нормы жизни духовенства.

<sup>40</sup> *каков Сид* — Сид Кампеадор (Родриго Диас де Бевар, XI в.) — испанский рыцарь, доблестно сражавшийся с маврами. Его подвиги воспеты в испанском эпосе «Песнь о моем Сиде» и многочисленных романсеро.

1893

Печатается по: Ж.М.Н.П. (Журнал Министерства народного просвещения), 1893, май, ч. ССХСIII.

<sup>1</sup> *Брюнетьера* — Фердинанд Брюнетьер (Brunetiere, 1849—1906) — историк французской литературы, пытавшийся применить к истории литературы учение Ч.Дарвина об эволюции видов, причем рассматривал «виды» литературные подобно видам биологическим.

<sup>2</sup> *вроде Лампрехта, Конрада...* — Лампрехт, поп Лампрехт (Pfaffe Lamprecht, XII в.) — немецкий бродячий клирик-вагант, перевел на немецкий поэму ли Торта об Александре Македонском. Конрад, поп Конрад (Pfaffe Konrad, XII в.) — немецкий бродячий клирик-вагант, переводчик «Песни о Роланде», вероятный автор стихотворной «Императорской хроники».

<sup>3</sup> *Вильгельм Мальмсберийский* — Вильгельм из Мальмсбери (ок.1090—ок.1143) — английский монах-хронист, автор «Деяний королей» и «Деяний понтификов», а также истории монастыря в Гластонбери и незаконченной «Новой истории»

<sup>4</sup> *учиться по Донату языку* — Донат Элий (Donatus, IV в.) — римский грамматик, автор «Искусства грамматики», «Малой грамматики» и «Большой грамматики». Последние две книги — обе под названием «Донат» — пользовались исключительной популярностью в средневековой Европе. Кроме того, Донату принадлежат комментарии к Вергилию и Теренцию.

<sup>5</sup> *Every Man* — человек, каждый человек (англ.). Название английской аллегорической драмы XV в. (моралите), а также имя ее главного действующего лица. Сюжет драмы — человеческая жизнь, аллегорическое прение между Человеком, его добродетелями и пороками.

<sup>6</sup> *афинской политики* — «Афинская полития» — историко-политический трактат Аристотеля, в котором рассказывается о «смутном времени» в истории Афин и приводится афинская конституция начала IV в. до н.э.

<sup>7</sup> *блестящий период Елизаветинской драмы* — Елизаветинская драма — «золотой век» (XVII в.) в истории английской литературы, представленный именами Роберта Грина, Джорджа Пиля, Томаса Кида, Томаса Лоджа, Джона Лили, Томаса Нэша, Кристофера Марло, Уильяма Шекспира, Бена Джонсона и др.

<sup>8</sup> *на агоре* — агора — в древней Греции площадь для народных собраний.

<sup>9</sup> *носили по улицам мадонну Чимабуэ* — Чимабуэ (Ченни ди Пено, Cimabue, ок.1240—ок.1302) — флорентийский живописец.

<sup>10</sup> *Фридрих Барбаросса или Наполеон III* — Фридрих I Барбаросса (ок.1123—1190) — герцог Швабский, король Германии и император Священной Римской империи, противник папства, неоднократно пытавшийся покорить Северную Италию. Погиб, участвуя в Третьем крестовом походе. Наполеон III (Шарль-Луи-Наполеон Бонапарт, 1808—1873) — племянник Наполеона, президент Второй республики, император Франции, правление которого завершилось поражением во франко-прусской войне 1870—1871 гг.

<sup>11</sup> *в «Фаусте» Марло и «El magico prodigioso» Кальдерона* — Марло Кристофер (Marlowe, 1564—1593) — английский поэт и драматург, предшественник Шекспира; «Фауст» — самая знаменитая из его пьес. Кальдерон де ла Барка Педро (Calderon, 1600—1681) — испанский поэт и драматург, «творческий наследник» Лопе де Веги.

<sup>12</sup> *уже Диону Хризостому знакома потешная сказка о какой-то небывалой стране... начиная с телемской обители Рабле и утопии Томаса Мора до Сирано де Бержерака, робинзонад XVIII века* — Дион Хризостом (Златоуст, ок. 40—120) — греческий оратор и философ; до нашего времени сохранились

78 его речей. Страна с кисельными берегами присутствует в фольклоре всех европейских народов; ср., например, страну Кокейн в английском и французском фольклоре: «Это страна, где едят и пьют без конца, где нет ни злых людей, ни волков с лисами, ни мух с блохами, где текут молочные, винные и медовые реки и где даже монастыри окружены валами из паштета и стенами из пудинга». Телемская обитель — веселый монастырь из романа Ф.Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Томас Мор (More, 1478—1535) — английский гуманист, государственный деятель, и философ, автор диалога «Утопия», где описывается чудесный остров (вариант Страны Блаженных). Сирано де Бержерак Савиньен (de Bergerac, 1619—1655) — французский аристократ, поэт, писатель, автор утопического романа «Иной свет, или Государства и империи Луны».

<sup>13</sup> *аскетическую легенду о гордом царе от ее переделки у Гаршина* — источником повести «Сказание о гордом царе Аггее» русского писателя В.Гаршина (1855—1888) послужило народное предание «О царе Аггее, како пострада гордостию ради», опубликованное А.Н. Афанасьевым и самим Веселовским.

<sup>14</sup> *экзогамические расы* — экзогамия — запрет на брак внутри одного рода или родственной группы.

<sup>15</sup> *до Амадисов* — «Амадис Галльский» — рыцарский роман, вероятно, португальского происхождения, близкий по духу к романам Круглого Стола. Имя героя этого романа со временем стало нарицательным.

<sup>16</sup> *времени Гердера* — Иоганн Готфрид Гердер (Herder, 1744—1803) — немецкий философ, главный теоретик движения «Бури и натиска», автор сочинений по филологии и истории, в том числе «Наброски к философии истории человечества».

## **ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ АЛЕКСАНДРА НИКОЛАЕВИЧА ВЕСЕЛОВСКОГО**

Мы вынуждены ограничиться лишь краткой библиографией основных произведений А.Н. Веселовского, поскольку творческое наследие ученого поистине огромно, а данное издание не претендует на академическую полноту. Произведения внутри разделов библиографии располагаются в алфавитном порядке.

### **1. Собрание сочинений:**

(Отделение русского языка и словесности (ОРЯС) Императорской Академии наук, СПб., 1908—1930)

#### **Серия 1**

Поэтика 1870—1899 (1913).

Поэтика сюжетов 1897—1906 (1913).

#### **Серия 2**

Италия и Возрождение, т.1., 1859—1870 (1908).

Италия и Возрождение, т.2., 1871—1905. (1909).

Италия и Возрождение, т.3., 1861—1876 (1911).

Боккаччо, его среда и сверстники, т.1. (1915).

Боккаччо, его среда и сверстники, т.2. (1919).

#### **Серия 3**

Роман и повесть: т.1. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. (1921).

#### **Серия Фольклор и мифология**

Статьи о сказке, т.1., 1868—1890 (1938).

## 2. Отдельные издания

Баллада о Доброшане и франке в румынской народной поэзии. СПб., 1887.

Бедье Ж. «Тристан и Изольда»: перевод, редакция и введение А.Н. Веселовского. СПб, 1887.

Белорусские повести о Тристане и Бове в Познанской рукописи к. XVI в., СПб., 1887.

Былина о Садке. СПб., 1886.

Введение к курсу истории романа. СПб., 1884.

Вилла Альберти. Новые материалы для характеристики литературного и общественного перелома в итальянской жизни XIV—XV столетия. М., 1870.

Всеобщая литература: курс лекций. СПб., 1879.

Где сложилась легенда о святом Грале? ОРЯС, 1900.

Генварские русалки и готские игры в Византии Ж.М.Н.П., ч. 241, отд. 2, 1885.

Евстахий из Матеры (или Венозы) и его *Planctus Italiae* Ж.М.Н.П., ноябрь 1897.

В.А. Жуковский. Поэзия чувств и «сердечного воображения». Пг., 1918.

В.А. Жуковский. ОРЯС, т.7, кн. 2, 1902.

Заметки к истории апокрифов

1. Еще несколько данных для молитвы св. Сисиния от трясовиц.

2. Рафли.

3. К легенде о Соломоне Ж.М.Н.П., ч. 245, отд.2, 1886.

Заметки по литературе и народной словесности. СПб., 1883.

Из введения в историческую поэтику. Лекция Ж.М.Н.П, май 1894.

Из истории древних германских и славянских передвижений. ОРЯС, т. V, кн. 1, 1900.

Из истории развития личности. Женщина и старинные теории любви (Из поэтики розы). СПб., 1872.

Из истории романа и повести. Материалы и исследования.

Вып. 1: Греко-византийский период. СПб., 1886.

---

Вып. 2: Славяно-романский отдел. СПб., 1888.

Из истории русской переводной повести XVIII в. ОРЯС, т. XLIII, № 2, 1887.

Из писем канцлера Фридриха фон-Мюллера к Жуковскому. ОРЯС, т. IX, кн.3, 1904.

Историческая поэтика. М., 1940.

История всеобщей литературы. СПб., 1883.

Киев — град Днепра Ж.М.Н.П., ч. 251, июнь, 1887.

К народным мотивам баллады о Леноре. Ж.М.Н.П., ч. 242, ноябрь, 1885.

Croissans — Crescens и средневековые легенды о польской метаморфозе. ОРЯС, т. XXII, № 3, 1881.

Легенда об Евстратии — Юлиане и сродные с ней. ОРЯС, т. VI, кн 2, 1901.

Лорренские сказки. Ж.М.Н.П., ч. 250, отд. 2, 1863.

Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев. СПб., 1870.

Несколько данных к повести о Басарге. ОРЯС, т. IX, кн. 2, 1904.

Новые данные для истории романа об Александре. ОРЯС, т. LIII, № 7, 1892.

О славянских редакциях одного аполога Варлаама и Иосафа. ОРЯС, т. XX, № 3, 1879.

Петрарка в поэтической исповеди Canzoniere. СПб., 1912.

Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля Ж.М.Н.П., март 1898.

А.Н. Пыпин. ОРЯС, т. IX, кн. 4, 1904.

Разыскания в области русских духовных стихов

ОРЯС, вып. I, т. XX, № 6, 1879.

ОРЯС, вып. II, т. XXI, № 2, 1880.

ОРЯС, вып. III—IV, т. XXVIII, № 2, 1881.

ОРЯС, вып. VI—X, т. XXXII, № 4, 1889.

ОРЯС, вып. XI—XVII, т. XLVI, № 6, 1889.

ОРЯС, вып. XVIII—XXIV, т. LIII, № 6, 1891.

Русские и вильтины(?) в саге о Тидреке Бернском (Веронском). ОРЯС, т. II, кн. 3, 1906.

Сказания о Вавилоне, скинии и св. Граале. Несколько материалов и обобщений. ОРЯС, т. LXIV, № 6, 1896.

Слово о двенадцати снах Шахаиши. По рукописи XV века. ОРЯС, т. XX, № 2, 1879.

Теория поэтических родов в их историческом развитии. СПб., 1883.

ч. 1. История эпоса.

ч. 3. Очерки истории романа, новеллы, народной книги и сказки.

«Цвет завета». Литературный вестник, т. V, кн. 3, 1903.

Шведская баллада об увозе Соломоновой жены. ОРЯС, т. LXIV, № 2, 1896.

Южно-русские былины

I—II т. ОРЯС, XXII, № 2, 1881.

III—IV т. ОРЯС, XXXVI, № 3, 1884.

3. Библиографии и указатели

Сводная библиография трудов А.Н. Веселовского. ОРЯС, т. 99, № 9, 1922.

Указатель к трудам А.Н. Веселовского. СПб., 1896.



**КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ  
К СОЧИНЕНИЯМ А.Н. ВЕСЕЛОВСКОГО,  
ВОШЕДШИМ В НАСТОЯЩЕЕ ИЗДАНИЕ**  
(составлена по примечаниям автора к текстам)

Адам Олеарий. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах. М., 1870.

В. Антонович, М. Драгоманов. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. Киев, 1874—1875.

Арджи Бурджи. Монгольская повесть, переведена с монгольского ламою Галсан-Гомбоевым. СПб., 1858.

Н. Берг. Краледворская рукопись: Собрание древних чешских эпических и лирических песен. М., 1846.

П. Бессонов. Калики перехожие. М., 1861.

Богатырское слово в списке начала XVII века, открытое Е.В. Барсовым. // Приложение к X тому Записок ПБ Ак. Н., № 5, 1881

Богемские предания. Пер. с нем. Ф. Миллер. // Москвитянин, 1841, ч.6, № 12.

Ф. Буслаев. Эпическая поэзия. // Отечественные записки. 1851, т.77, № 7, отд. II, № 8, отд. II.

Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Том I: Русская народная поэзия. СПб., 1861; Том II: Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861

Я. Грот. О финнах и их народной поэзии. // Современник, 1840, т.19, № 3.

Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1818.

---

М. Дринов. Несколько слов о языке, народных песнях и обычаях дебрских славян. СПб., 1888.

Житие преподобного Авраамия Смоленского, написанное учеником его Ефремом (между 1224—1237 годами). // Православный собеседник, ноябрь, 1858

В. Истрин. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературе. М., 1897.

К. Калайдович. Иоанн, ексарх Болгарский: Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий. М., 1824.

В.С. Караджич. Српске народне пјесме. Беч, 1841—1865.

Н. Костомаров. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.

Л. Майков. Великорусские заклинания. СПб., 1869.

Материалы для описания местностей и племен Кавказа. // т. I, отд. 2, 1881.

Материалы по этнографии населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко, ч. II, народная словесность. // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. Унив., т. XXX, вып. 21, 1873.

Вс. Миллер. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.

О. Миллер. Сравнительно-критические наблюдения над словесным составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1869.

И. Минаев. Несколько рассказов из перерождений Будды. // Ж.М.Н.П., т. CLVIII, 1871.

Памятники старинной русской литературы. Вып. II. СПб., 1860.

А. Потебня. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. // Археологический вестник, июль-август, 1867.

Православная богословская энциклопедия, под редакцией проф. Лопухина. СПб., 1900.

---

Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. М., 1872.

А. Пыпин. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857.

И. Рудченко. Народные южнорусские сказки. Киев, 1869—1870.

Русские народные песни, собранные П.В. Киреевским. Часть 1. Русские народные стихи. // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1848, год 3-й, № 9, отд. 4.

Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V: Осетинские народные сказания. СПб., 1871.

И. Срезневский. Древние славянские памятники юсового письма. СПб., 1868.

И. Срезневский. Крута каличья. // Известия Имп. Арх. Общества, т. IV, 1862.

И. Срезневский. Мысли об истории русского языка.

И. Срезневский. Русские калики древнего времени. // Записки Имп. Академии наук, т. 1, кн. 2, 1862.

Српске народне приповијетке. Беч, 1853.

В. Стасов. Происхождение русских былин. // Вестник Европы, 1868, т. IV.

М. Сухоминов. О преданиях в древнерусской летописи. // Основа, 1861.

Н. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы: Приложение к сочинению «Отреченные книги древней России». // Собр. и изд. Н. Тихонравовым. М., 1863.

Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Русск. Географ. Обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Том III. Народный дневник, изд. под наблюд. д. чл. Н.И. Костомарова. СПб, 1872.

Б. Тураев. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902.

---

М. Халанский. Заметки по славянской народной поэзии. Кого нужно разуместь под именем «черных арапов» в сербской народной поэзии? // Русский филологический вестник, т. VII, 1882.

М. Халанский. О сербских народных песнях Косовского цикла. // Русский филологический вестник, т. VII, 1882.

С. Шевырев. История поэзии. М., 1835.

С. Шевырев. История русской словесности. М., 1859—1860.

J. Adelung. Die Korsunschen Thuren. Berlin, 1825.

R. Andree. Zur Volkskunde der Juden. // Abyssien im Jahre 1836. Stuttgart, 1838.

Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum. Leipzig, 1835.

C. Arnaud. Ludus Sancti Jacobi, fragment de mistere provensal, decouvert et public par Camille Arnaud. Marseille, 1858.

I. Bachofen. Die Sage von Tanaquil. Leipzig, 1870.

Barlaam und Josaphat, französisches Gedicht des XIII Jahrhunderts von Guy de Cambrai. Stuttgart, 1862.

K. Bartsch. Altfranzösische Romanzen und Pastourellen, herausg. von Karl Bartsch. Leipzig, 1870.

K. Bartsch. Altfranzösische Volkslieder, übersetzt von Karl Bartsch. Heidelberg, 1882.

K. Bartsch. Chrestomathie de l'ancien francais. (VIII—XV siècles.) Accompagnée d'une grammaire et d'un glossaire. Leipzig, 1884.

G. Barzellotti. Santi, solitari e filosofi. Saggi psicologici. Bologna, 1886.

T. Benfey. Ardschi-Bordschi. // Ausland, 1858, № 31.

T. Benfey. Pantschatantra. Leipzig, 1859.

B. Bergmann. Nomadische Streifereien unter den Kalmüken: Goh-Tschikitu, eine Religionsurkunde.

G. Bickell. Kalilag und Damnag. Alte syrische Uebersetzung des indischen Furstenspiegels. Text und deutsche Uebersetzung v. Gustav Bickell. Mit einer Einleitung v. Th. Benfey. Leipzig, 1876.

---

A. Birch-Hirschfeld. Die Sage vom Gral. Leipzig, 1877.

The Black Book of Carmarthen. Ed. J. Evans. Oxford, 1907.

L.B. Blanc. Dante Allighieri. Die gottliche Komödie. Halle, 1864

L.B. Blanc. Saggio di una interpretazione filologica etc., prima versione italiana con proemio. Trieste, 1865.

G. de Blasius. Della vita e delle opere di Pietro de la Vigna. Napoli, 1860.

F. Bornemann. Das testament des Salomo aus der Griechischien über von Bornemann. // Zeitschrift für hist. Theologie, III, 1844.

F. Brinkmann. Die Metaphern. Studien über den Geist der modernen Sprachen. Bonn, 1878.

F. Brockhaus. Analyse der indischen Märchensammlung des Somadeva. Leipzig, 1861.

F. Brunetiere. La doctrine evolutive et l'histoire de la littérature. // Revue des deux Mondes, 1898.

E. Brydges and J. Haslewood. The British Bibliographer. London, 1810—1814.

F. Cancellieri. Osservazioni intorno alla questione promossa dal Vannozzi, dal Mazzocchi, dal Bottari e specialmente dal abate D. Giuseppe Giustino di Costanzo sopra l'originalità della divina commedia di Dante, appoggiata alla storia della Visione del monaco Casinese Alberico, ora per la prima volta pubblicata dal Latino in Italiano da Francesco Cancellieri. Roma, 1814.

P. Cassel. Schamir, ein archäologischer Beitrag zur Natur und Sagenkunde. Erfurt, 1856.

Champfleury. De la Littérature populaire en France. Recherches sur les origines et les variations de la légende du bonhomme Misère. Paris, 1865.

Champfleury. Histoire de l'imagerie populaire. Paris, 1869.

F. Child. The English and Scottish popular ballads. New York, 1894.

Chronique de Guines et d'Ardres par Lambert, cure d'Ardres (918—1203), ed. par le M<sup>is</sup> de Godefroy Menilgaize. Paris, 1855.

---

D. Comparetti. Ricerche intorno al libro di Sindibad. Roma, 1869.  
Conti Rossini. Note ethiopiche. // Giornale della soc. asiatica italiana v. X, 1896—1897.

V. Crescini. Contribute agli studi sul Boccaccio, con documenti inediti. Torino, 1887.

H. D'Arbois De Jubainville. Introduction a l'etude de la litterature celtique. Paris, 1883.

A. d'Ancona. Il Libro dei sette savj di Roma (ed. A. d'Ancona). Pisa, 1864.

A. d'Ancona. La Beatrice di Dante. Pisa, 1866.

A. d'Ancona. La leggenda della Reina Rosana e di Rosana sua figliuola. Livorno, 1871.

A. d'Ancona. Lettere et arti colle effemeridi della pubblica istruzione. // Revista italiana di scienze, 1865.

A. De Gubernatis. Le novelline di Santo Stefano di Calcinaja. Torino, 1869.

Des rois de l'Hindoustan apres les Pandavas, trad. du texte hindoustan de Mir Cher-i Ali Afsos par l'abbe Bertrand. // Journal Asiatique, 1844.

F. Die mer. Beitrage zur alteren deutschen Sprache und Literatur. Wien, 1867.

F. Die mer. Deutsche Gedichte des XI und XII Jahrhunderts. Wien, 1849.

A. Dozon. Chansons populaires bulgares inedites, publ. et trad. par Aug. Dozon. Paris, 1885.

E. G. Duff. Dialogus, or Communing between the Wise King Salomon and Marcolphus. London, 1892.

E. Du Meril. Histoire de la comedie. Periode primitive. Comedie des peuples sauvages. Theatre asiatique. Origines de la comedie arecaue. Paris, 1864.

G. Dunlop, F. Liebrecht. Geschichte der Prosadichtungen, oder Geschichte der Romane, Novellen und Märchen. Goettingen, 1851.

J. Durand. Legende d'Alexandre le Grand. // Annales archeologiques, v. XXV, 1865.

---

Fellmeiers Abende, Marchen und Geschichten aus Grauer Vorzeit. Frankfurt, 1856.

K. Flögel. Geschichte des Grotesk-Komischen. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit mit dreiundsiebzig Bildbeigaben. München, 1788.

H. Folz. Das Spiel von dem König Salomon und dem Bauern Markolf. // A. V. Keller. Fastnachtspile aus dem 15. Jhd. Stuttgart, 1853—1858

The Four Ancient Books of Wales. Welsh texts and translations. Ed. W. F. Skene. 2 vols. Edinburgh, 1868.

F. Furnival. Arthur, a short sketch on his life and history in English verse, ed. by F. J. Furnival. London, 1869.

A. Gabrieli. Fonti semitiche di una leggenda salomonica. // Bessarione, an. TV, v. 7, 1899—1900.

A. Garcin-de-Tassy. Histoire de la litterature hindoui et hindonstani. Paris, 1837—1847.

M. Gaster. An old hebrew romance of Alexander. // Journal of the Roy. Asiat. Soc., July 1897.

M. Gaster. Literatura populara romana, cu un appendice: Voroava Garamantilor cu Alexandru Machedon de Nicolae Costin. Bucuresti, 1883.

M. Gaster. The chronicles of Jerahmeel. London, 1899.

L. Gautier. Les epopees francaises. Paris, 1878.

Geoffrey of Monmouth. Historia Regum Britanniae. Ed. A. Schulz (San-Marte). Halle, 1854.

Gildas. De Excidio et Conquestu Britanniae. Ed. T. Mommsen. // Mon. Germ. Hist. XIII. Berlin, 1898.

S. Glennie. Arthurian Localities: Merlin, or the early history of king Arthur, a prose romance. // Merlin, or the early history of king Arthur, a prose romance, ed. by H. B. Wheatley, London, 1869.

J. Gnidi. L'Abissinia antica. // Nuova Antologia, 1896.

K. Goedeke. Liber de Septem sapientibus. // Orient und Occident, III, 1866.

K. Goedeke. Grundriss zur Geschichte der Deutschen Dichtung. Dresden, 1859.

- 
- J. Grimm. Deutsche Mythologie. Goettingen, 1844.
- Grimm Brüder. Kinder- und Hausmarchen. Goettingen, 2 vol., 1812-15: 3 vol., 1819—1822.
- E. Grosse. Die Anfänge der Kunst, Leipzig, 1894.
- O. Guerrini. La vita e le opere di Giulio Cesare Croce. Bologna, 1879.
- F. H. von der Hagen. In Einleitung zur Ausgabe der Salomon und Morolf // v. d. Hagen und Büschings deutsche Gedichte des Mittelalters. Berlin, 1808.
- F. H. von der Hagen. Narrenbuch. Halle, 1811.
- A. Hammer. Die Schuld der Templer. // Denkschriften der kais. Akademie der Wiss., b. VI, 1855.
- A. Hammer. Mysterium Baphometis revelatum. // Fundgruben des Orients, VI, 1819.
- W. Hahn. Geschichte der neu-manichäischen Ketzler. Stuttgart, 1845.
- W. Hahn. Geschichte der poetischen Literatur der Deutschen. Berlin, 1873.
- Hans Pfriem oder Meister Kecks. Komödie von Meister Hayneccius. Abdruck der ersten Ausgabe (1582). Halle, 1882.
- Hersart de la Villemarqué. La légende celtique et la poésie des cloîtres en Irlande, en Cambrie et en Bretagne. Paris, 1864.
- Hersart de la Villemarqué. Les romans de la Table ronde et les contes des anciens bretons. Paris, 1860.
- Hersart de la Villemarqué. Myrddhin. Didier, 1862.
- The High History of the Holy Grail. Trans. of Perceval le Gallois by Evans, S. 2 vols. 1898.
- C. Hoffman. Über die mittelhochdeutschen Gedichte von Salomon und Judith und verwandtes. München, 1871.
- C. Hoffman. Über Jourdain de Blaivies, Appolonius von Tyrus, Solomon und Marcolph. // Sitzungsberichte der philos., philol. und hist., 1871, IV.
- A. Huillard-Breholles. Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II, avec une étude sur le mouvement réformiste au XIII siècle. Paris, 1864.



---

Il Dittamondo di Fazio degli Uberti fiorentino, ridotto a buona lezione colle correzioni pubblicate dal cav. Vincenzo Monti nella Proposta e con piu altre. Milano, 1826.

B. Julg. Kalmükische Marchen. Die Marchen des Siddhi-Kur etc. übers. von B. Julg. Leipzig, 1866.

B. Julg. Mongolische Marchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kur und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan. Innsbruck, 1868.

A. Kampers. Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalters. München, 1895.

A. Kampers. Mittelalterliche Sagen von Paradiese und von Holze des Kreuzes Christi. Köln, 1897.

J. Kemble The Dialogue of Solomon and Saturnus. Printed for the Aelfric Society. London, 1848.

J. Kemp. Danske folkeeventyr. Kopenhagen, 1879.

H. Koerting. Die Anfänge der Renaissance in Italien. Berlin, 1857.

A. Kohler. Über den Stand berufsmässiger Sänger im nationalen Epos germanischer Völker. // Germania, 1870.

A. Kohut. Über die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Leipzig, 1866.

A. Kuhn. Gandharven und Kentauren. // Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung. Göttingen, 1851.

C. Labitte. La divine comédie avant Dante. // Revue des deux mondes, 1842.

La légende de S. Brandaine, ed. Achille Jubinal. Paris, 1836.

M. Landau. Die Quellen des Dekameron. Wien, 1869.

A. Lang. Custom and Myth. London, 1884.

A. Lang. Myth, Ritual and Religion. London, 1887.

C. Lassen. Indische Alterthumskunde. Leipzig, 1843—1872.

Le Conte del Graal. Ed. Potvin. Mons, 1866—1871.

Les courtisanes et la police des mœurs de Venise. Documents officiels empruntés aux archives de la République, accompagnés de quelques observations. Bordeaux, 1886.

Legrand. Recueil de chansons populaires grecques. Paris, 1874.

---

Le roman de St. Graal. Poem by R. de Borron. // Seynt Graal, or the Sank Ryal. Roxburghe Club, 1861—1863.

Le Saint-Graal ou le Joseph d'Arimathie (containing the Grand St. Graal and the Didot Perceval). Ed. Hucher. 3 vols. Le Mans, 1875—1878.

F. Lescallier. Le trone enchante, conte Indien, traduit du Persan par Lescaillier. New York, 1817.

G. Levi. Parabole, leggende e pensieri raccolti dai libri talmudici dei primi cinque secoli dell'era volgare. Firenze, 1861.

F. Liebrecht. Der Pentamerone. Oder Das Märchen aller Märchen, aus dem Neapolitanischen übertragen von F. Liebrecht, mit einer Vorrede von. Jacob Grimm. Breslau, 1846.

F. Liebrecht. Des heiligen Johannes von Damascus Barlaam und Josaphat. Münster, 1847.

F. Liebrecht. Salomon und Morolf. // Germania, 25, 1880.

A. Loiseur-Deslongchamps. Essai sur les fables Indiennes. Paris, 1838.

G. Lücke. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes. Bonn, 1852.

The Mabinogion. Trans. by Lady Charlotte Guest. 3 vols. London, 1838.

The Mabinogion and the Bruts from the Red Book of Hergest. Ed. J. Rhys and J. Evans. 2 vols. Oxford, 1887—1890.

W. Mannhardt. Die Korndämonen. Berlin, 1863.

W. Mannhardt. Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865.

W. Mannhardt. Wald und Feldkulte. Berlin, 1875—1877.

Matthaei Paris, monachi Albanensis, Historia major etc. Tiguri, 1606.

Memoires de Jean, sire de Joinville, publ. par Francisque Michel. Paris, 1874.

C. Michaelis de Vasconcellos. Salomon und Markolf in Portugal. // PBB, 8, 1882.

F. Michel. Les voyages merveilleux de Saint Brandan a la recherche du paradis terrestre. Paris, 1878.

---

Mignard. Suite de la monographie du coffret de M. le Duc le Blacas, ou preuves du manichéisme de l'ordre du temple. Paris, 1853.

F. Mittler. Deutsche Volkslieder. Sammlung von Franz Ludwig Mittler. Frankfurt a. M., 1865.

Müllenhoff. Denkmäler deutscher Poesie und Prose aus dem VIII—XII Jahrhundert. Berlin, 1864.

H. C. Muller, L'état scientifique de la littérature comparée. // Revue internationale de l'enseignement, 1898.

A. Mussafia. Beiträge zur Literatur der sieben Weisen Meister. Pavia, 1868.

A. Mussafia. Monumenti antichi di dialetti italiani. Genoa, 1864.

A. Mussafia. Sulla leggenda del legno della Croce. // Sitzungsberichte der K. Akademie d. W., November, 1869.

A. Mussafia. Über die Quelle altfranzösischen Dolopathos. Genoa, 1864.

A. Mussafia. Über eine altfranzösische Handschrift. Pavia, 1870.

Nennius. Historia Britonum. Ed. T. Mommsen. // Mon. Germ. Hist. XIII. Berlin, 1898.

K. Nyrop. Den oldfranske Heltedigtning. Kopenhagen, 1883.

G. Oppert. Der Presbyter Johannes. Berlin, 1864.

A.-F. Ozanam. Dante et la philosophie catholique au XIII siècle. Louvain, 1847.

A.-F. Ozanam. Documents pour servir de l'histoire littéraire de l'Italie du VIII au XIII siècle. Paris, 1850.

G. Paris. Les origines de la poésie lyrique en France au moyen-âge. // Journal des Savants, 1891—1892.

P. Paris. Aventures de Maïotre Renart et d'Ysengrin. Paris, 1861.

P. Paris. Historiettes de Tallemand des Réaux. 9 vols., Paris, 1860.

P. Paris. Recueil complet des Poèmes de St-Pavin. Paris, 1861.

P. Paris. Romans de la Table Ronde. Paris, 1868—1877.

Pavic. Narodne pjesme o boju na Kosovu. Zagreb, 1875.

Perceval le Gallois. Ed. Potvin. 6 vols. Mons, 1865.

T. Percy. Reliques of ancient English Poetry. London, 1765.

---

Peres. La Beatrice svelata, preparazione all'intelligenza di tutte le opere di Dante Alighieri. Palermo, 1866.

Petit de Julleville's Histoire de la Langue et de la Littérature Française. 1896.

Poesias del arcipreste de Hita. // Colección de poesias castellanas, anteriores al siglo XV, publ. por D. T. A. Sanches. Paris, 1842.

A. Poliziano. Prose volgari inedite e poesie latine e greche, di Angelo Ambrogini Poliziano. Firenze, 1867.

Praetorius. Fabula de regina Sabaca apud Aethiopes. Halis Saxonum, 1870.

Queste du St. Graal. Ed. F. J. Furnivall. Roxburghe Club, 1864.

P. Rajna. Le origini dell' epopea francese. Firenze, 1884.

E. Reuss. Die deutsche Historienbibeln von der Erfindung des Bucherdrucks. Jena, 1855.

W. Rosen. Papagaienbuch. Leipzig, 1858.

G. Roskoff. Geschichte des Teufels. Stuttgart, 1869.

R. Roth. Extrait du Vikrama-Charitram et quelques remarques sur cette collection des contes. // Journal Asiatique, quatrième série, tome V, 1845.

H. Sachs. Ein Comedi, mit acht personen zu recidam, iudicium Salomonis. // Hans Sachs. Hrsg. von Adalbert v. Keller. Stuttgart, 1872.

H. Sachs. Fastnachtspiel, mit 4 Personen zu agiren: Von Joseph und Melisso, auch könig Salomon. // H. Sachs. Hrsg. v. A. v. Keller und E. Goetze. Bd. 14. Stuttgart, 1882.

E. Sackur. Sibyllinische Texte und Forschungen. Halle, 1898.

San Marte. Beiträge zur bretonischen und celtisch-germanischen Heldensage. Quedlinburg, 1847.

San Marte. Die Arthursage. Quedlinburg, 1842.

San Marte. Die Sagen von Merlin. Halle, 1853.

San Marte. Gottfrieds von Monmouth Historia Regum Britannie, hrsg. v. San Marte. Halle, 1854.

San Marte. Nennius und Gildas. Berlin, 1844.

---

W. Scherer. Des Minnesangs Fruhling. // Anzeiger. f. d. Altert., b.I, 1876.

M. Scherillo. La commedia dell'arte in Italia. Studi e profili. Torino, 1884.

A. Schifner. Mahakatjajana und Konig Tshanda-Pradjota. Ein Cyklus buddhistischer Erzählungen, mitgetheilt v. A. Schifner. S. Petersbourg, 1875.

F. Schlosser. Dante. Studica von Fr. Ch. Schlosser. Leipzig und Heidelberg, 1855.

V. Schmidt. Histoire de la secte des cathares ou Albigeois. Paris, 1849.

S. Schuck. Ur gamla papper. Stockholm, 1892.

A. Schueller. Marchen und Sagen aus Walschtirol. Innsbruck, 1867.

A. Schultz. Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger. Leipzig, 1877—1880.

K. Simrock. Die Edda, die altere und jungere, nebst den mythischen Erzählungen der Skalda, übersetzt mit Erläuterungen begleitet von K. Simrock. Stuttgart, 1851.

K. Simrock, Die Quellen die Shakspeare. Bonn, 1870.

Sippurim, eine Sammlung judischer Volkssagen. Erzählungen, Mythen, Chroniken etc. hrsg. von Wolf Pascheles. Prague—Leipzig, 1853.

Syr Percyvelle of Galles. Ed. J. O. Halliwell. // The Thornton Romances, London, 1844.

W. F. Skene. Celtic Scotland. 3 vols. Edinburgh, 1876.

Some account of the Senbyu Pagoda at Mengup near the Burmese Capital in a Memorandum by capt. E. H. Sladen, Political agent at Mandale; with remarks on the Subject by Col. Henry Yule, C. B. // The Journal of the royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New series, t. IV, v. 2, 1870.

J. Soudan. Notre Dame d' Israel. // Revue des Revues, № 4, 1897.

F. Spazier. Altenglische Sagen und Marchen. Braunschweig, 1830.

---

R. Spence Hardy. Manual of Buddhism in its Modern Development. Translated from Singhalese by Robert Spence Hardy. London, 1853.

F. Spiegel. Der traditionelle Litteratur des Parsen. Wien, 1860.

F. Spiegel. Eranische Alterthumskunde. Wien, 1873.

T. Steele. An eastern love-story, Kusa-Yatakaya, a buddhistic legend. London, 1871.

H. Steinthal. Das Epos. // Zeitschrift für Volkerpsychologie, V, 1868.

H. Steinthal. Der Durchbruch der subjektiven Persönlichkeit bei den Griechen. // Zeitschrift für Volkerpsychologie, II, 1862.

A. Stern. Die Apocalypse des Sophonias. // Zeitschrift für ägyptische Sprachen, 1886.

A. Stern. Geschichte der neueren Literatur. Leipzig, 1882.

T. Stopato. La commedia popolare in Italia. Padova, 1887.

Talvj (T. Robinson). Historical view of the languages and literature of the Slavic nations, with a sketch of their popular poetry, with a preface by Edward Robinson. New York, 1850.

B. Ten Brink. Über die Aufgabe der Litteraturgeschichte. Strassburg, 1890.

A. Tendlau. Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer. Stuttgart, 1815.

E. Tezi. Rainardo e Lesengrino. Pisa, 1869.

C. von Tischendorf. Apocalypses apocryphae. Lipsiae, 1866.

F. Tosti. Storia della badia di Monte Cassino. Napoli, 1846.

Trolle. Das italienische Volkslied, etc. Leipzig, 1885.

L. Uhland. Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage. Stuttgart, 1866.

G. Villari. Antiche leggende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia. 1865.

Vita Merlini. Ed. T. Wright and F. Michel. London and Paris, 1837.

F. Vogt. Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf. Hrsg. v. Friedrich Vogt. Bd. 1: Salman und Morolf. Halle, 1880.

---

F. Vogt. Leben und Dichten der deutschen Spielleute im Mittelalter. Bonn, 1876.

H. Weber. Metrical Romances. Edinburgh, 1810.

W. Weber. Indische Beiträge zur Geschichte der Aussprache des Griechischen. // Monatsbericht, Dec. 1871.

W. Weber. Indische Skizzen. Berlin, 1857.

Weil. Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt a. M., 1845.

K. Weinhold. Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. Wien, 1882.

A. Weis. Kostumkunde. Geschichte der Tracht und des Geräthes im Mittelalter. Stuttgart, 1864.

T. West. The Book of the Mainyo-i-khard. Stuttgart—London, 1871.

J. Weston. Movien, a metrical romance, rendered into english prose from the mediaeval dutch, by Jessie L. Weston, London, 1901.

J. Weston. The legend of Sir Lancelot du Lac. London, 1901.

Wickerhansers Papageimärchen. Leipzig, 1858.

K. Wilken. Die Überzets altdeutscher Dichtungen von Tyrol und Friedebrandt. Paderborn, 1873.

F. Wolf. Proben zur portugiesischer und catalanischer Volksromane. // Sitzungsberichte d. k. k. Akad. d. Wiss. 1856.

R. P. Wülker. Die Arthursage in der englische Litteratur. Leipzig, 1895.

R. P. Wülker. Bibliothek der angelsächsischen Poesie begründet von C. W. M. Grein. Neu bearbeitet und vermehrt und herausg. von R. P. Wülker. Kassel, 1881.

F. Zamboni. Gli Ezzelini, Dante e gli schiavi. Firenze, 1864.

L. Zanelli. Le schiave orientali a Firenze nei secoli XIV e XV. Firenze. 1885.

# СОДЕРЖАНИЕ

От издателя .....	5
Биография .....	9

## МЕРЛИН И СОЛОМОН..... 15

Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине .....	17
------------------------------------------------------------------------------------------	----

## В ПОИСКАХ ГРААЛЯ..... 379

К вопросу о родине легенды о святом Граале ...	381
Шведская баллада об увозе Соломоновой жены	443
Слово о двенадцати снах Шахнши .....	456

## ПРОТИВОРЕЧИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ ..... 483

Противоречия итальянского Возрождения .....	485
Данте и символическая поэзия католичества ...	529
Лихва в лестнице грехов у Данте .....	598
Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада .....	606

## ПОЭТИКА СЮЖЕТОВ ..... 637

Из лекций по истории эпоса.....	639
✓ Из введения в историческую поэтику .....	707
Комментарии .....	735
Избранные труды Александра Николаевича Веселовского.....	841
Краткая библиография к сочинениям А.Н. Веселовского, вошедшим в настоящее издание .....	845



Литературно-художественное издание

**Веселовский Александр Николаевич**  
**МЕРЛИН И СОЛОМОН**

Ответственный редактор *М. Яновская*  
Художественный редактор *А. Сауков*  
Художник *Е. Клодт*

Налоговая льгота — общероссийский классификатор  
продукции ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 09.07.2001.  
Формат 84х108 1/32. Печать офсетная. Усл. печ. л. 45,36.  
Тираж 6000 экз. Заказ 829.

ЗАО «Издательство «ЭКСМО-Пресс». Изд. лиц. № 065377 от 22.08.97.  
125190, Москва, Ленинградский проспект, д. 80, корп. 16, подъезд 3.

**Интернет/Home page — [www.eksmo.ru](http://www.eksmo.ru)**  
Электронная почта (E-mail) — [info@eksmo.ru](mailto:info@eksmo.ru)

**Книга — почтой: Книжный клуб «ЭКСМО»**  
101000, Москва, а/я 333. E-mail: [bookclub@eksmo.ru](mailto:bookclub@eksmo.ru)

**Оптовая торговля:**

109472, Москва, ул. Академика Скрябина, д. 21, этаж 2  
Тел./факс: (095) 378-84-74, 378-82-61, 745-89-16  
E-mail: [reception@eksmo-saie.ru](mailto:reception@eksmo-saie.ru)

**Мелкооптовая торговля:**

117192, Москва, Мичуринский пр-т, д. 12/1.  
Тел./факс: (095) 932-74-71



Сеть магазинов «Книжный Клуб СНАРК»  
представляет самый широкий ассортимент книг  
издательства «ЭКСМО».  
Информация в Санкт-Петербурге по тел. 050.



**Книжный магазин издательства «ЭКСМО»**

Москва, ул. Маршала Бирюзова, 17 (рядом с м. «Октябрьское Поле»)

ООО «Медиа группа «ЛОГОС». 103051, Москва, Цветной бульвар, 30, стр. 2  
Единая справочная служба: (095) 974-21-31. E-mail: [mgl@logosgroup.ru](mailto:mgl@logosgroup.ru)  
[contact@logosgroup.ru](mailto:contact@logosgroup.ru)

ООО «КИФ «ДАКС». Губернская книжная ярмарка.  
М. о. г. Люберцы, ул. Волковская, 67.  
т. 554-51-51 доб. 126, 554-30-02 доб. 126.

ISBN 5-04-008187-1



9 785040 081875 >

АООТ «Тверской полиграфический комбинат»  
170024, г. Тверь, пр-т Ленина, 5.

