

СБОРНИКЪ

ОТДѢЛЕНІЯ РУССКАГО ЯЗЫКА И СЛОВЕСНОСТИ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.

ТОМЪ XXXII, № 4.

РАЗЫСКАНІЯ

ВЪ

ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VI-X

Академика А. Н. Веселовскаго.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.

ТИПОГРАФІА ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.

(Вас. Остр., 9 лин., № 12.)

1883.

Напечатано по распоряженію Императорской Академіи Наукъ.
С.-Петербургъ, Мартъ 1883 года.

Непрежѣнный Секретарь, Академикъ *К. Веселовскій*.

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

(Академика А. Н. Веселовскаго.)

VI.

ДУХОВНЫЕ СЮЖЕТЫ ВЪ ЛИТЕРАТУРѢ И НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ РУМЫНЬ.

Изученіе народной румынской словесности, сравнительно съ славянскими и русской, представляетъ дѣйствительно-научный интересъ, — подъ условіемъ, чтобъ изслѣдователи въ той и другой области отрѣшились отъ желанія — видѣть во всемъ славянскомъ — праславянское, во всемъ румынскомъ — отзвуки классическаго Рима. Въ подобномъ увлеченіи, апріорно стѣснявшемъ кругозоръ выводовъ, повинны не одни русскіе изслѣдователи, но и румынскіе, съ тою разницею, что на сторонѣ послѣднихъ были извиняющія ихъ политическія обстоятельства, болѣзненно вліявшія на развитіе народнаго самосознанія. Живя среди Мадьяръ, упорно отрицавшихъ латинское происхожденіе Румынъ, *Maghiencescu* не только очищали отъ славизмовъ и другихъ иноязычныхъ вліяній текстъ изданныхъ имъ румынскихъ колядокъ, зводя напр. *sigilü* вм. *recete*, *agatrü* вм. *plugü*, и т. д., но и внесъ въ одну колядку Римлянъ (*romanaşi*) и похищеніе Сабинянокъ (*fetişiore sabiniöre*). Этимъ доказывалось, по признанію Точилеску, что Румынъ, «потомокъ Траяна, не только не забылъ похищенія Сабинянокъ, но и называетъ ихъ по имени въ своихъ пѣсняхъ», обличая такимъ образомъ «огненными буквами» свое

римское происхождение. Въ глазахъ болѣе трезвой критики эти огненные буквы оказались сомнительнаго блеска; но настоящій свѣтъ пробивался туго. Теодореску (Teodorescu, *Noțiuni despre colindele române. Bucuresci 1879*), очень удачно характеризовавшій издательскіе приемы *Marienescu* (I. с. р. 27 слѣд.), заключаетъ такимъ образомъ свою характеристику румынскихъ колядокъ (I. с. 117): «какъ по этимологiи слова и своему происхожденiю, такъ и по обрядамъ, при которыхъ онѣ употребляются, колядки не только не заимствованы у славянъ, какъ то утверждали иные, но и возводятъ насъ къ греко-латинской классической древности, отражая въ себѣ судьбы народной жизни». Это возведеніе къ классической древности представляется отзвукомъ стараго, во всякомъ случаѣ ненаучнаго предубѣжденія — если поставить вопросъ односторонне, забывая о византійско-церковномъ культурномъ элементѣ, съ его школами и литературными памятниками, проникавшими въ народъ путемъ проповѣди и обряда, иногда рядомъ съ церковью и помимо ея — въ струѣ полуеретическаго, полународнаго сектанства. Этотъ культурный элементъ былъ общій — у южныхъ славянъ, русскихъ и румынъ, и нерѣдко славяне были для послѣднихъ передатчиками того, что сложилось или ходило въ Византiи, какъ заповѣдное или отреченное чтеніе. Библіотека народнаго чтенія у старыхъ и новыхъ румынъ не отличается составомъ отъ славяно-русской: *Александриѣ*¹⁾ — и *Варлаамъ* и *Иосафъ*, *Сянтипъ*²⁾, *Трепетникъ*, *Громовникъ*, *Рожденикъ*, *Лечебникъ*; *Вопросы и отвѣты*; статьи: о злыхъ

¹⁾ Интересно замѣтить, что въ концѣ изданій румынской *Александриѣ* присоединяется еще одна статья, вѣроятно, переведенная съ русскаго, героемъ которой является — русскій мореходъ *Шараповъ*. Ея заглавіе: *Vrednica de insemnare întimplare a patru corăbieri rusesci cari ai fost strîmtoari de iarnă în ostrovul Spitzberg la anul 1743.* (Достойное замѣчаніе приключеніе четырехъ русскихъ моряковъ, застигнутыхъ зимою на островѣ Шпицбергенѣ въ 1743 году).

²⁾ См. Сырку, Путешествія румынскихъ ученыхъ по славянскимъ землямъ, въ Журн. Мин. Нар. Пр. Ч. ССХІ, отд. 4, стр. 70—1 прим.

и добрыхъ дняхъ, Семьдесятъ именъ Богу; апокрифы: Хождеиіе Богородицы, Откровеиіе Аврааму, Апокалипсисъ св. Павла; Эпистолиа о недѣлѣ, Сонъ Богородицы; можетъ быть, Вопросы Юанва Господу на горѣ Оаворской и т. п.; легенды о происхожденіи табака и т. д. ¹⁾ Любимые сюжеты народнаго чтенія овладѣвали фантазіей и переходили въ поэзію, народный разсказъ; одинаковость культурныхъ условий, при однѣхъ и тѣхъ-же точкахъ отправленія, опредѣляла сходство народно-поэтическихъ воспроизведеній; вопросъ расы и до-христіанскихъ воспоминаній уцѣляется передъ единствомъ церковной культуры, въ которомъ мнрятся румыны и славяне.

Это не устраниаетъ возможности позднѣйшаго перехода уже сложившихся произведеній народной поэзіи изъ одной области въ другую, географически смежную, что также могло бы послужить къ объясненію возможнаго между ними сродства. Въ области религіозной поэзіи народа, на сколько она внушена христіанствомъ, далеко не лишнимъ представляется вопросъ: откуда пошло движеніе и кто былъ заимодавцемъ? Исслѣдователи (Вуслаевъ, О. Миллеръ) склонны отнести наши духовные стихи къ очень ранней порѣ, къ первымъ временамъ по введеніи христіанства; древними слѣдуетъ считать во всякомъ случаѣ обрядовыя малорусскія колядки христіанскаго содержанія, представляющія столько сродства въ мотивахъ и разработкѣ подробностей — съ румынскими.

Главнымъ источникомъ для слѣдующихъ сообщеній послужила мнѣ прекрасная книга проф. Хыждеу (Cuvinte din bētrānū. Cărtile poporane ale Romānilor in secolul XVI in legatura cu literatura poporana cea nescrisa. Studiū de filologia comparativă de V. Petriceicu-Hasdeu 1880), познакомившая насъ съ цѣлымъ рядомъ древне-румынскихъ текстовъ религіознаго, особливо апокрифическаго содержанія, и обстоятельно коментирующая ихъ

¹⁾ См. приложеніи № 1.

какъ со стороны языка, такъ и въ отношеніи историко-литературномъ. Мнѣ лично книга румынскаго ученаго тѣмъ интереснѣе, что нѣкоторые изъ текстовъ, въ ней разобранныхъ, были, ранѣе того, изслѣдованы и мною, при чемъ и мнѣ выяснилось важное значеніе народныхъ ересей, богомиловъ и, повдѣе, флагеллантовъ, въ исторіи общенія христіанской и псевдо-христіанской догмы — съ народной поэзіей. Богомилами, и именно съ точки зрѣнія, указанной Нăсдеу, я занимался въ моей книгѣ: Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ и т. д. (СПБ. 1872), оставшейся, какъ кажется, неизвѣстной автору (см. стр. 500: *este prima încercare de acéstă natură*). По видимому, по данному вопросу между нами не могло-бы быть разногласія; между тѣмъ оно существуетъ — не въ принципѣ, а въ примѣненіяхъ. Я по прежнему не сомнѣваюсь въ сильномъ вліяніи богомильской проповѣди и богомильской фантазіи на религіозное и, болѣе того, поэтическое міросозерцаніе тѣхъ народныхъ слоевъ, которые такъ или иначе тронуло движеніе сектанства; но я выразился-бы теперь менѣе категорично относительно опредѣленныхъ слѣдовъ этого вліянія, чѣмъ дѣлалъ это прежде, — чѣмъ дѣлаетъ это, съ большею смѣлостью противъ меня, г. Нăсдеу, усматривая печать богомильства въ той или другой народной пѣснѣ. Въ этомъ мое главное разногласіе съ почтеннымъ трудомъ румынскаго ученаго. Но объ этомъ послѣ.

Значеніе флагеллантовъ въ исторіи народной поэзіи было выяснено мною въ моихъ Опытахъ по исторіи развитія христіанской легенды, явившихся въ Журналѣ Мин. Нар. Просв. за 1876—1877 годы, въ тѣхъ именно, которые были посвящены легендамъ и повѣрьямъ о Недѣлѣ и Пятницѣ. Съ «Опытами» г. Нăсдеу познакомился по частямъ, и лишь впоследствии съ ихъ полнымъ составомъ; такъ моя статья о «Свѣ Богородицы и сводныхъ редакціяхъ Эпистолии» дала ему отчасти матеріалъ для соотвѣтствующей главы его изслѣдованія (стр. 386 слѣд.), тогда какъ моя работа объ «Эпистолии» стала ему извѣстна уже послѣ отпечатанія его собственнаго разбора этого памятника.

Тексты, изданные г. Нăздеу, составляютъ содержаніе сборника, принадлежавшаго нѣкоему Григорію, священнику въ Магачѣ (Маѳасіу, въ Трансильваніи) въ 1580 — 1620 гг. Около 1600 г. погъ Григорій принялся за составленіе сборника статей духовно-легендарнаго содержанія, отчасти перевода ихъ самъ съ славянскаго (греческаго языка онъ, по видимому, не зналъ), частью списывая уже готовые переводы. Эту часть рукописи, отличающуюся и діалектическими особенностями языка, г. Нăздеу издалъ въ первой части своей книги подъ заглавіемъ: Магачскихъ текстовъ. Сюда вошли: 1) Эпистолиа о Недѣлѣ (Legenda Dumnică. 1600 г.); 2) отрывокъ гомиліи, приписываемой Іоанну Златоусту (εἰ τις εὐσεβῆς καὶ φιλόθεος), писанный отчасти самимъ Григоріемъ, отчасти его ученикомъ, около 1600 года; 3) краткій катихизисъ, составленный по свв. Кириллу Александрійскому и Анастасію Антиохійскому, какъ полагаютъ, св. Максимомъ либо Іоанномъ Златоустымъ, списанный въ 1607 году попомъ Григоріемъ съ текста, напечатаннаго въ Брашовѣ въ 1560 году; 4) проповѣдь (1619 г.); 5) Легенда о св. Венерѣ (ок. 1580 г.); 6) отрывокъ заговора (до 1583 г.); 7) апокрифъ объ Авраамѣ (до 1600 г.); 8) отрывокъ литургическаго содержанія, писанный ок. 1600 года, ученикомъ Григорія, участвовавшимъ и въ № 2; 9) проповѣдь ок. 1600 г., нѣсколько отличающаяся діалектически отъ предъидущихъ текстовъ; по всей вѣроятности — оригинальное сочиненіе, не переводъ. — Въ приложеніи къ Магачскимъ текстамъ сообщаются двѣ румынскія записи, найденныя въ славянскомъ евангеліи центральной бібліотеки въ Букарештѣ № 258.

Погъ Григорій не ограничился переводомъ и списываніемъ статей, а еще обогатилъ свой сборникъ внесеніемъ въ него болѣе древняго сборника, составленнаго другимъ лицомъ между 1550—1580 годами, преимущественно апокрифическаго содержанія. Статьи этого отдѣла, напечатанныя г. Хыждеу во второй части его труда подъ заглавіемъ: Богомилскихъ, слѣдующія: 1) Молитва для изгнанія бѣса (Легенда о св. Сисиніи); 2) Хожденіе

Богородицы; 3) Видѣніе ап. Павла; 4) Размышленія въ смертный часъ.

Слѣдующій далѣе разборъ, останавливающийся лишь на главныхъ текстахъ, изданныхъ г. Häsdeу, сообразуется съ порядкомъ его книги, обращая вниманіе и на объяснительныя статьи при текстахъ и въ приложеніи къ труду, въ которыхъ авторъ собралъ массу указаній литературно-историческаго и народно-поэтическаго содержанія.

I.

Магачскіе тексты открываются «Эпистолией о Недѣлѣ», которая сообщается по списку пона Григорія и по новой народной книгѣ. Изданію предшествуетъ историко-литературное предисловіе; укажу на его отношенія къ моему работѣ, явившейся въ 1876 году. Для исторіи текста у меня собраны были слѣдующія данныя: 1) указаніе на существованіе эпистолии въ VI вѣкѣ (584 г.), въ письмѣ карагенскаго епископа Лякиньяна; 2) отрывокъ латинскаго текста 745 и латинскій-же текстъ 788 года; 3) греческій текстъ, изданный Фабриціемъ, и указаніе на *парижскій* (по *Thilo*); 4) *тексты Amaducci* и *Hoveden'a-Wendover'a*; 5) указаніе на *англосаксонскую* эпистолию; 6) тексты Клозенера и Шмумпфа, указанія у *Genrica de Hervordia*; 7) польскій текстъ у Ерлича и чешскій у Ганки; 8) *старо-сѣверный* и *ново-нѣмецкій*; 9) русскіе тексты: по изданіямъ Тихонравова, Пыпина, Безсонова; по *ркн. Кирилло-Бѣлозерской библиотеки* 1448 г. (книгой Драгоманова я еще не могъ пользоваться); 10) восточные тексты (см. Журн. Мин. Нар. Просв. 1877, Май, стр. 121—123 и Häsdeу l. c. p. 735, прим. къ стр. 387). — Тексты и указанія, напечатанные выше курсивомъ, были неизвѣстны автору, который съ своей стороны обогатилъ библиографію эпистолии новыми данными, указавъ: на существованіе греческой эпистолии въ XVI в. (1578: изъ меморіала Стефана Герлаха); на латинскіе тексты апокрифа, находящіеся въ Вѣнской

Императорской бібліотекѣ; на свидѣтельство Альберта Аргентинскаго о баварскихъ флагеллантахъ 1349 года и объ употребленіи у нихъ эпистоли іерусалимскаго извода; на французскую, венгерскую и румынскія рецензіи этой статьи и на нѣкоторыя русскія (Библіотека Общ. Ист. и Древностей. Москва, 1845 г. стр. 101, ркн. № 217 in 8; Горскій и Невоструевъ, Опис. слав. ркп. и т. д. т., II, ч. 3, стр. 105, № 231), изъ которыхъ одна, сохранившаяся въ отрывкѣ синодальной рукописи, дѣйствительно интересна по упоминанію Печенеговъ (аще бы возъбрали поганіи Печенегове, то вамъ было оставити все имѣніе и іти было въ църковь), имя которыхъ уже въ XII-мъ вѣкѣ исчезаетъ изъ памяти исторіи ¹⁾.

Какъ видно, объ бібліографіи восполняютъ другъ друга, и надлежало-бы имѣть подъ руками ту и другую, чтобы устоявить то, что зовется генеалогіей текстовъ. Генеалогія, предлагаемая авторомъ (стр. 36 — 8), едва-ли полна и можетъ вызвать нѣсколько замѣчаній. Начать съ того, что въ ней недостаетъ типа *Gariza* (*Amadissi*), который помѣстился бы въ таблицѣ г. *Härsdei* на такомъ-же сиротскомъ мѣстѣ, какъ и типъ *Galata* (DG: чешск.); нѣтъ и типа съ Голгоою и Симеономъ (*Noveden-Veloverz*; съверныя редакціи) ²⁾, который приурочился бы въ той-же таблицѣ гдѣ-нибудь подъ DJ (типъ съ Іерусалимомъ). Но и вообще вся генеалогія г. *Härsdei* возбуждаетъ сомнѣнія. Для меня остается по прежнему яснымъ одно: существованіе двухъ древнѣйшихъ типовъ, съ Іерусалимомъ и Римомъ, и посредствующаго, въ которомъ эпистолиа, обрѣтенная въ первомъ городѣ, отправлялась впоследствии въ Римъ. Далѣе, приуроченіе могло

¹⁾ Что до болгарской пѣсни, цитуемой авторомъ стр. 34—5, то она, не примыкая непосредственно къ литературному преданію эпистоли, была рассмотрѣна мною въ другомъ мѣстѣ моихъ Опытовъ, 1. с. 1877, Февраль, стр. 194.

²⁾ См. жон Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ III, стр. 33—5, прим. 2.

разнообразиться *ad libitum*, внѣ строгой традиціи, нерѣдко — по случайному смѣшенію. Продуктомъ подобнаго смѣшенія представляется мнѣ типъ DO (Оливная гора), который у Häsdeу стоятъ довольно высоко на вѣтвяхъ его генеалогическаго древа, тогда какъ, по моему, его слѣдоваю-бы спустить къ корню. Эпистолиа съ Оливной горой встрѣтилась мнѣ лишь въ текстахъ, обнаруживающихъ вліянія другой статьи: Сна Богородицы. Такъ и въ приведенныхъ у Häsdeу: малорусская эпистолиа списывается *совмѣстно* со Сномъ (р. 32, 34), и ту-же *совмѣстность* обнаруживаетъ румынская народная книга, гдѣ за эпистолией обыкновенно слѣдуетъ Хожденіе Богородицы, интерполированное Сномъ (сл. 40). Изъ послѣдняго текста, приуроченнаго къ Масличной горѣ въ землѣ Бретанской (Bretania-Bethania, какъ удачно толкуетъ Häsdeу р. 33), это зачало было перенесено на вступленіе эпистолиі и въ тѣхъ случаяхъ, когда она являлась выдѣленной изъ свода (см. напр. мадыарскую эпистолию I. с. р. 32). — Такимъ образомъ нѣтъ никакого основанія помѣщать въ генеалогіи Эпистолиі типъ съ Масличной горой (DO), какъ особый.

Иерусалимскій типъ (DJ) распадается у Häsdeу на три варианта: въ одномъ эпистолиа является прямо съ неба, въ другомъ она падаетъ въ камнѣ, въ третьемъ она написана на мраморной доскѣ. Вариантъ съ камнемъ встрѣчается въ греческомъ, славянскомъ и пошедшемъ отъ него румынскомъ текстѣ; мраморная доска лишь въ флагеллантскихъ редакціяхъ (у Closener'a, Генриха de Hervordia, Stumpf'a). Нѣтъ никакого вѣроятія предположить, что образъ камня выработался изъ мраморной доски, какъ полагаетъ Häsdeу (27, 36, 38), а не наоборотъ. Что между той и другой подробностью есть связь — доказывается тѣмъ обстоятельствомъ, что та и другая находятся въ редакціяхъ съ Иерусалимской локализацией.

Еще одинъ вопросъ, касающійся все той-же генеалогіи. Древнѣйшіе тексты эпистолиі говорятъ лишь о почитаніи воскреснаго дня; въ редакціяхъ *завѣдомо* флагеллантскихъ (Closener;

Stampf) къ этому наставленію присоединяется и другое: наставленіе чтить пятницу, какъ день страданій Господнихъ. Особый культъ пятницы въ средѣ флагеллантовъ повелъ меня къ заключенію, что внесеніе пятницы и касающихся ея поученій и заповѣдей въ составъ эпистоли *можно* быть дѣломъ сектантовъ. Нѣздей, очевидно, колеблется относительно этого вопроса: популярная въ народѣ святая Венера, т. е. Пятница-Параскева, представляется ему христіанизованнымъ отзвукомъ языческой Венеры (сл. 143—4, 396—397, 400); упоминаніе пятницы въ нѣкоторыхъ текстахъ эпистоли онъ объясняетъ внѣшнимъ вліяніемъ — легенды о св. Венерѣ на писателей эпистоли (сл. р. 167—8 и 733 прим. къ стр. 168). Въ третьемъ мѣстѣ (397), по поводу провансальскаго духовнаго стиха съ содержаніемъ Сна Богородицы, въ концѣ котораго заповѣдуется читать его по пятницамъ, онъ отвергаетъ и гипотезу Пятницы — классической Венеры, и Пятницы флагеллантовъ, указывая вообще на святость пятого дня недѣли, который самъ собою напрашивался на память: этимъ онъ объясняетъ появленіе его въ провансальскомъ стихѣ, стало бытъ, — и въ текстахъ эпистоли? Но это не такъ; по поводу послѣднихъ мы читаемъ на стр. 27 слѣдующее: «Упоминаніе рядомъ съ Недѣлей и Пятницы; встрѣчающееся въ обоихъ флагеллантскихъ текстахъ, не въ редакціяхъ 584, 740 и 788 гг., не лишено интереса: такъ какъ Пятница, день Христова мученія, день, предназначенный для страданія, былъ особенно свято чтимъ флагеллантами, то внесеніе ея въ румынскую редакцію эпистоли и другія аналогическія — внесеніе, за которыми послѣдовало и другое: среды — представляется, кажется, дѣломъ флагеллантовъ». На этомъ, именно, выводѣ, остановился и я.

Мое изслѣдованіе объ Эпистоли не ограничилось однимъ текстомъ апокрифа, а пыталось и далѣе прослѣдить идею развитія, указавъ, какимъ образомъ культъ воскреснаго дня очутился въ представленіи народа культомъ дѣйствительной личности: Недѣли, Анастасіи, Доминики (румын.; сл. *Rumenica* одной южно-итальянской грѣсни), до сихъ поръ живущей въ суевѣрныхъ пред-

ставленіяхъ — и въ сказкахъ Славянъ и Румынъ. Въ воскресный день крестился Христосъ, сказано въ эпистолиі (сл. у Нăсдеу, въ румынскомъ текстѣ этого памятника р. 45: *sfânta domerescă mă boteđaiu la ара Iordanului cu sfântul Ioanū*) — а въ народныхъ отраженіяхъ этого повѣрья его бабкой, воспріемницей является олицетворенное Воскресенье: Анастасія (старо-франц. и старо-нѣм.), Думника румынской колядки. Въ какихъ отношеніяхъ явился этотъ причудливый образъ къ опредѣленнымъ церковью христіанскимъ воззрѣніямъ на субботній день? Отвѣчу сообщеніемъ нѣкоторыхъ данныхъ, не попавшихъ въ мой опытъ: о Доминикѣ-Анастасіи и Пятницѣ-Параскевѣ. Извѣстно древнерусское слово о недѣлѣ ¹⁾, ратующее противъ христіанъ, поклоняющихся ея иконописному изображенію: «зане *творѣ* есть». Далѣе идетъ древне-нѣмецкій лейхъ Эццо, второй половины XI-го вѣка, въ самомъ дѣлѣ считающій ея *творю*, созданной Богомъ на поклоненіе и въ назиданіе людямъ: на это олицетворенное воскресенье перенесено соблюденіе рабочихъ запретовъ, которые связывались въ средневѣковомъ суевѣрїи съ воскреснымъ культомъ, нарушеніе которыхъ строго преслѣдуется Анастасіей русскаго народнаго повѣрья.

Вотъ текстъ Эццо ²⁾:

In principio erat verbum,
daz was der wāre gotes sun.

¹⁾ Дважды издано Н. И. Срезневскимъ: по Пансіевскому сборнику, въ Древнихъ Памятникахъ русскаго письма и языка стр. 272—5, и по финляндскому отрывку XII—XIII вв. въ Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ, № XXI, стр. 31—32.

²⁾ Я сообщаю его по: K. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII—XII Jahrhundert, № XXXI перваго изданія. Новый текстъ лейха недавно былъ изданъ фотографически, Barack'омъ: Ezzo's Gesang von den Wundern Christi und Notkers Memento mori. Strassburg, Trübner. Сл. Liter. Centralblatt за 1879 г. № 42, р. 1356—7; Literaturbl. f. germ. und rom. Philolog. I, Sp. 13 слѣд.; Anz. f. deutsches Alterth. V, 431 слѣд.

Von dem einen worte
 bequam tröst al der werlte.
 O lux in tenebris,
 dū hërre, dū der samet uns bist,
 dū uns daz wäre licht gibest,
 neheiner untriwe dūne phligist,
 dū gābe uns einen hërren,
 den scholte wir wol ören.
das was der guote suntach:
 neheines werches erne phlach;
 Ube wir den behielten,
 wir pardyses gewielten.

«Въ началѣ бѣ слово — то былъ истинный сынъ Божій. Отъ единого Слова явилось утѣшеніе всему міру. О свѣтъ, просіявшій во мракѣ! Ты, Господи, съ нами вкупѣ пребывающій, дающій намъ свѣтъ истины, не вѣдающій неправды, ты даровалъ намъ господина, котораго намъ слѣдовало-бы чествовать. То было Честное Воскресенье: никакой работы оно не дѣлало. Еслибъ мы блюли его, мы сподобились-бы райскаго блаженства».

Всего далѣе пошло въ указанномъ направленіи и всего образнѣе сказалось повѣрье Ингушей, называющихъ олицетворенное Воскресенье — *Огномъ Божіимъ*. У Бога было три сына, рассказываютъ они: кривой Елта управляетъ дикими звѣрями, и охотники молятся ему о дарованіи успѣха; Этеръ завѣдуетъ дѣлами мертвыхъ, почему ему приносятъ жертвы, когда долго длится агонія умирающихъ; Воскресенье-же, олицетвореніе дня, считаемаго священнымъ и важнымъ праздникомъ, *господствуетъ надъ временемъ*¹⁾.

¹⁾ Сборникъ Свѣдѣній о кавказскихъ горахъ, вып. VIII, Ч. Ахріевъ, Ингуши, ихъ преданія, вѣрованія и повѣрья, стр. 12—15: Елта. — Легенда о Елтѣ сходна по основнымъ очертаніямъ съ русской легендой объ Ильѣ пророкѣ и Николѣ (Аеавасъевъ, Народныя русскія легенды № 10): Ильѣ отвѣчаетъ Богъ, Николѣ—Елта.

Какъ изъ церковнаго культа воскреснаго дня, выразившагося въ области апокрифа Эпистолией о недѣлѣ, вышелъ народный образъ Недѣли-Доминики-Анастаси, такъ было и съ почитаніемъ пятницы. У ней былъ также свой апокрифъ, Сказаніе о 12-ти пятницахъ, климентовскую редакцію котораго Насдей указалъ у Мадьяръ, гдѣ она является въ такомъ-же внѣшнемъ соединеніи съ Эпистолией, въ какомъ видѣ Сонъ Богородицы ¹⁾. Въ последнемъ случаѣ процессъ народнаго претворенія и образной метаморфозы облегченъ былъ—житіемъ св. Параскевы или Венеры, названной такъ потому, что она родилась—въ пятницу. Популярное житіе давало готовые, реальныя черты для образа, который, вѣроятно, сложился бы и безъ него путемъ такого-же внутренняго претворенія, какимъ Недѣля-Доминика-Анастасія — изъ церковнаго культа и строгихъ напоминаній апокрифической Эпистоліи.

Насдей напечаталъ легенду о св. Венерѣ, Пятницѣ-Параскевѣ, извѣстную и по славянскимъ текстамъ. Святая, дочь Агаюна и Политія, родилась по молитвѣ дотолѣ бездѣтныхъ

¹⁾ Сл. стр. 29. Легенда о 12-ти пятницахъ разобрана мною въ Опытахъ и т. д., I. с. Июнь 1876 г. Къ русскимъ текстамъ, тамъ приведеннымъ, слѣдуетъ присоединить малорусскую редакцію у Драгоманова, Малор. Нар. преданія, стр. 144—5; сл. Время 1862 г. VII, стр. 69—70 (статья Ф. Арсеньева: Либодонъ) и Зап. Югозападн. Отд. Имп. русск. Географ. Общ. II стр. 116—118.—Къ библиографіи Элевьерьевской редакціи сл. респ. Кирилло-бѣлозерскаго монастыря, нынѣ СПб. Духовн. Акад. 1888, XV в., л. 234 об. внизу: «Сказаніе о .лѣ. пятницѣ, обрѣтеніе Елоферія философа иже обрѣте в западной странѣ (приведенное заглавіе писано виноварью). В земли Сагуръ бѣ гра^д великъ и манемъ Шинтамъ внемже живаше множество жидовъ при Кириитъ црѣ. И бѣ имъ пра велика со хрѣтіани швогда в торгоу, швогда во вра[тахъ градныхъ]. За тѣмъ вырѣзаны два листа. Если запись нѣкоего Евфросина, слѣдующая на л. 235 лиц. нынѣшней нумераціи («Азъ Ефросинъ грѣшной, сѣ во зборѣ не чти ни многимъ явлан в первыа писѣ в лѣ „СЦПС“ и т. д.), относится къ вырѣзанному тексту, то оны записаны былъ въ 1478 году.

родителей. Бя первое подвижничество совершается въ Антиохіи: греческій императоръ Антиохъ подвергаетъ её разнообразнымъ мучамъ, между прочимъ, велитъ бросить её въ котель съ растопленнымъ свиномъ, саломъ и смолою; святая прыскаетъ въ лице учителю раскаленною смѣсью, отчего тотъ мгновенно ослѣпъ; но молитвѣ мученицы зрѣніе возвращается къ нему снова, и онъ и весь его народъ крестятся. — А св. Венера идетъ въ другой городъ, гдѣ царитъ императоръ Атизма(?): онъ велитъ отвести её на пожраніе змѣю, которому онъ самъ и его люди поклонялись какъ богу, тогда какъ въ немъ поселился діаволь и всѣ нечистые духи. Они обращаются въ бѣгство, какъ только святая едѣла знаменіе креста; тогда она подошла къ змѣю, наступила ему на голову, вонзла въ него черезъ пасть и вышла задомъ (prî zgâul). Злые духи возопили и покинули тотъ городъ; императоръ крестился со своими людьми. — Третье мученичество св. Венеры у императора Аклита кончается ея смертью отъ меча.

Народное представленіе Венеры-Пятницы стоитъ, какъ мы замѣтили, лишь во второстепенной зависимости отъ житія; фантастическій образъ, въ которомъ является она, и родственная съ нею Недѣля-Доминника, въ народномъ суевѣрїи, брагъ свои яркія краски и густыя тѣни съ народной палитры, но контуры могли быть взяты изъ житія. Когда въ одной румынской сказкѣ (Hăşdei I. с. стр. 144) Венера является окруженная змѣями и змѣятами, лисицами и совами, ящерицами, ехиднами и гущерами, тогда какъ собака съ желѣзными зубами и стальными челюстями её охраняетъ, — это напоминаетъ мнѣ эпизодъ о змѣѣ въ сообщенной выше легендѣ. Здѣсь могло произойти перенесеніе смысла въ границахъ одного и того-же атрибута. Венера, побѣждающая демоническаго змѣя, обратилась въ Венеру, властвующую надъ нимъ, окруженную подвластными ей звѣрями. Въ житіи св. Марины мы встрѣчаемъ тотъ-же эпизодъ со змѣемъ и съ тѣми-же подробностями (поглощеніе, и выходъ изъ чрева чудовища), а въ русскихъ былинахъ Марина якшается съ Горыничемъ, либо съ Тугаринимъ Змѣевичемъ.

Интересную переработку данныхъ житія представляетъ одна румынская колядка ¹⁾). Очертанія тѣ-же, что въ извѣстномъ циклѣ южно-славянскихъ пѣсень, гдѣ огненная Марія и т. п. жалуется на людское невѣріе, а святые караютъ грѣшную землю. Здѣсь вмѣсто Маріи является св. Венера, проповѣдующая слово Божіе, мучимая въ городѣ «Ирода». Она-то молитъ Господа помочь ей противъ невѣрнаго, отматающаго Христова благовѣстіе. Карающимъ является св. Илья; когда въ концѣ колядки говорится, что «драки испугались и приняли крещеніе», то вѣроятнымъ представляется, что «драки» (демоны, нечистые) явились вмѣсто «невѣрныхъ, язычниковъ», по связи съ Ильей, преслѣдующимъ своей молніей нечистую силу; но и эта подробность, по всей вѣроятности, переименована изъ житія.

Вотъ текстъ колядки:

Susū pe slava cerului,
 Ler-oī-Leo d'ai Ler-oī-Dómne-le,
 La pólele raiului,
 La scaunul Domnului,
 La scaunū de judecată,
 Unde merge lumea tótă,
 Genuchia'ta sfīnta Vineri,
 Genuchia și mi'și plāngea
 Și de Domnulū se ruga,
 Si din gură-așia' mī grāia:
 — Șciī, dómne, că m'ai trimesū
 Pământulū ca sē'lū botezū.
 Toți s'aū datū botezului,
 Numai unulū nu s'a datū:
 Cetatea Irodului
 Nu s'a datū botezului,
 Nici creștinētătilorū,

¹⁾ Teodorescu стр. 41—2.

Ci pe mine prinsu-m'a,
 Prinsu-m'a,
 Legatu-m'a,
 Cu cuțitū tăiatu-m'a,
 In cazanū băgatu-m'a,
 Și trei dīle fiertu-m'a
 Numa 'n cêră și 'n rusină.
 Eī din cazanū scosu-m'aū,
 Apoi strecuratu-m'aū,
 La gardū aruncatu-m'aū,
 In obrazū scuiptu-m'aū.
 S'amū făcutū
 Cum amū pututū,
 Și la tine c'amū venitū
 Sē'mī dai sfinții'n ajutorū
 Pe Irodū ca sē'lū omorū.
 Domnulū dec'o audia,
 Ast-felū din gură'mī grăia:
 — Savaī Petre, sfinite Petre,
 Sē mi'lū trāsnescī tu cu sete;
 Sav'Ilie,
 Sânt'Ilie,
 Sē mi'lū trāsnescī cu mânie,
 Că estī sfântū mai cu tărie.
 Ilie dec'audia,
 De grabă că 'mi alerga:
 Lūa fulgerulū d'a stānga
 Și trāsnetulū d'a drēpta,
 După draci că mi'sī pornia
 Și 'ī trāsnia,
 Și 'ī fulgera,
 Cerulū de se' ntuneca,
 Pământulū se tremura;
 Dracii că se speriaū
 Și botezulū se daū,
 Mirulū,
 Botezulū
 Și creștinătăților.
 Sifnta Vinerī boteza,
 Tótă lumea creștina.

La multi ani cu sănătate,

Bună seară'n aste case ¹⁾.

Третьим апокрифомъ, изданнымъ въ магачскихъ текстахъ, является отреченное сказаніе о смерти Авраама, извѣстное въ греческомъ текстѣ и въ славянскихъ, изъ которыхъ одинъ изданъ былъ Тихонравовымъ по ркп. XVI в. ²⁾, другой Häsdeu

¹⁾ «Наверху, на небѣ славы — *Leg-oi-Leo d'ai Leg-oi-Domnele* (обычный заповѣвъ румынскихъ колядокъ) — у подножья рая, у господня престола, престола суднаго, куда все приходитъ, стоитъ на колѣняхъ св. Пятница, стоитъ и плачетъ, Господа молить, говорить такое слово: «Ты знаешь, Господи, что послалъ меня крестить землю. Все приняли крещеніе, только одинъ его не принималъ: градъ Прода не принималъ крещенія и христіанства, но схватилъ меня, схватилъ, связалъ, ножомъ рѣзалъ, бросилъ въ котель и три дня варилъ меня, только въ воскъ и смола. Вынули меня изъ котла, процѣдили, бросили на изгородь, плевали въ лице. Сдѣлала я, какъ могла, и къ тебѣ пришла, дабы ты мнѣ далъ на помощь святыхъ, пусть уморятъ они Прода». Какъ услышалъ это Господи, такимъ образомъ возговорилъ: Иди Петръ, порази его жаждой; ступай Илья, поразилъ его гнѣвомъ, ибо ты наиболѣе сильный изъ святыхъ. — Какъ услышалъ это Илья, тотчасъ же постывился: беретъ молнію лѣвой рукой, громовую стрѣлу правой, бросился за драками, громилъ и поражалъ ихъ. Небо омрачилось, дрогнула земля, драки испугались и приняли крещеніе, муромъ и водою, приняли христіанство. Св. Пятница крестить, всехъ обращаетъ въ христову вѣру. — На многіе годы воздраніе, добрый вечеръ этому дому! (обычное окончаніе румынскихъ колядокъ)». — Въ румынскомъ житіи св. Венеры мученіе въ котлѣ встрѣчается дважды: одинъ разъ императоръ велитъ варить её въ теченіе 3-хъ дней и 3-хъ ночей, какъ въ колядкѣ. Съ просьбой святой къ Богу сл. соответствующее мѣсто легенды: *Doamne Doamneleulu meu! caută și spre mine, să no laude-să dracii spre mine, și tremiate fingerul tău cu arătaria silelor tale, și miluiaște sufletulu meu Doamne! [de] ceia ce încușură-mă, și âlége ceia-ce luptă-să cu mine!* (Häsdeu 147—8). Въ колядкѣ эти драціи оказываются впоследствии крещенными св. Венерой. — Роль св. Петра, грозящаго жаждой, т. е. бездождіемъ, опредѣлена таинимъ же образомъ въ сербскихъ и одной итальянской пѣснѣ.

²⁾ Пам. отреч. русск. лит. II 79—90.

параллельно съ магачской легендой. Рукопись, изъ которой заимствованъ послѣдній текстъ, была собственностью монастыря св. Михаила (Mihailu-vodă) въ Букарештѣ, а въ настоящее время находится въ библиотекѣ румынскихъ государственныхъ Архивовъ. Это сборникъ первой половины XVI вѣка, писанный одною и тою-же рукою; оригиналы отдѣльныхъ статей, очевидно, принадлежали болѣе древнему времени, разнымъ эпохамъ и редакціямъ, діалектическія особенности которыхъ сохранились отчасти и въ копіи. Такъ въ № 1 сборника Hărdeu указалъ оттѣнки малорусскаго говора (стр. 184), тогда какъ въ изданной имъ легендѣ объ Авраамѣ есть болгаризмы (строжщжаса; дъбоу и джбоу). Съ точки зрѣнія историко-литературной составъ сборника интересенъ: нѣсколко №№ относятся къ извѣстному и по рукописямъ и по изданіямъ Сказанію о крестномъ древѣ (№№ 4—8); № 9 несомнѣнно отвѣчаетъ по содержанію и, какъ намъ стало извѣстно впоследствии, по тексту, той редакціи повѣсти о Соломонѣ и его женѣ, которую я назвалъ, въ отличіе отъ другихъ, Кипрской, по имени одного изъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ. По крайней мѣрѣ напечатанный мною текстъ (въ основѣ тождественный съ текстомъ г. Сырку) озаглавленъ также, какъ и повѣсть Букарештскаго сборника: Слово ѿ прѣмудрости Соломоновѣ и женѣ его ¹⁾. — За этимъ 9 № сборника слѣдуетъ въ 10 «другая легенда подъ тѣмъ-же заглавіемъ» (altă legendă sub același titlu), но въ сущности одна изъ соломоновскихъ судовъ, какъ мы могли убѣдиться изъ списка г. Сырку. — Подъ № 23 встрѣчаемъ: «Слово ѿ Сивилѣ і ѿ Давидѣ пари» — вѣроятно, тождественное съ напечатаннымъ мною по списку проф. Дринова въ Архивѣ проф. Ягича ²⁾. Изъ остальнаго содержанія сборника замѣчу № 25:

¹⁾ См. Разысканія и т. д. V, Приложение I. Повѣсть букарештскаго сборника, которую я видѣлъ съ тѣхъ поръ въ спискѣ г. Сырку, подтвердила предположенія, высказанныя въ текстѣ.

²⁾ Zur bulgarischen Alexandersage, въ Archiv für slav. Philologie I, 608—11. Въ копенгагенскомъ сборникѣ, описанномъ Н. П. Срезневскимъ (Свѣдѣнія и Замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ Сборникъ II Отд. Н. А. Н.

Дигинь царь (*Împăratul Diogen*); № 26: Слово о ветхом Александрѣ, како оуби Іова царѣ и Сіона царѣ; № 27: Слово о царѣ Фшцѣ и ѡ братіи его, како погоуби ихъ едина кръчмарца во единѣж ношъ; № 28: Слово ѡ сватѣмъ пророцѣ Іліи како бѣжа ѡт жены.

«Слово ѡ житіи и ѡ сьмрти авраамовѣ», напечатанное Нăздеу по букарештскому сборнику (№ 22) en regard съ румынскимъ апокрифомъ того-же содержания, отнюдь не является его оригиналомъ; еще болѣе отстоятъ отъ румынскаго текстъ славянскій апокрифъ, изданный Тихонравовымъ. Это потому прискорбно, что интересный вопросъ, поднятый г. Нăздеу по поводу одного темнаго выраженія румынскаго текста, могъ-бы найти себѣ точное истолкованіе — въ славянскомъ подлинникѣ статьи, тогда какъ теперь мы принуждены ограничиться сравненіемъ текстовъ, принадлежащихъ, очевидно, къ разнымъ редакціямъ одного и того-же памятника.

Дѣло въ слѣдующемъ: въ славянскомъ текстѣ архангелъ Михаилъ «възыде на нбса оу прѣстола» (Тихонравовъ: «възыде на нбса предъ гъ бгъ»); въ румынскомъ это выражено такимъ образомъ: архангелъ отправился *in geroe*, на западъ солнца, когда собираются (туда) ангелы (*arhaggheliu se dose in geroe g'arusul soarelui, cāndo se adora ingerii*). Разъясненію загадочнаго слова г. Нăздеу посвятилъ особую главу своей книги

какъ № LXI, стр. 353), находится заглавіе статьи: «какш самовина зачаху ся у из[мь?]». «Но объ этомъ ни слова, сказано въ описаніи, а послѣ начала объ *Александрѣ Македонскомъ* продолжаютъ выписки изъ Пчелы о женахъ». Выпадегъ или опущенъ(?), очевидно, изданный мною текстъ. — Замѣтимъ въ той-же Копенгагенской рукописи рассказъ «о Самсонѣ Богатырѣ, о рожденіи Самсона, сына Мануилова, о силѣ его и о женѣ его Далидѣ». Сл. въ букарештскомъ сборникѣ № 29; это, можетъ быть, повѣсть, встрѣчающаяся въ такъ называемой краткой Цалѣ. Самсонъ, сынъ Мануила (библ. Маной), далъ имя и отчество Самсону Манойловичу, Нанойловичу, Самойловичу нашихъ былинъ.

подъ заглавіемъ: *Geniue—genoe—geroe. Paradisul la Români (Geniue—genoe—geroe. Румынскій рай)* ¹⁾).

Выше было замѣчено, что большинство магачскихъ текстовъ, вышедшихъ изъ подъ пера попа Григорія либо его школы, отличается особенностями діалекта, между которыми замѣчательна замѣна *n* между гласными звукомъ *r*. Вотъ нѣсколько примѣровъ этого ротацизма: (изъ Эпистоліи) *domerescă-domenesa, verere-venere, tutindiri-tutindini* и др.; (изъ апокрифа объ Авраамѣ): *mere-mene, mârâncă-mânâncă* и др. Въ текстѣ, выше приведенномъ, *adoga* можетъ стоять вмѣсто *adona (aduna), geroe* вм. *genoe*. Но что такое *genoe*?

Hăşdeu сравниваетъ древнерумынское слово *geniue*, исчезнувшее изъ народнаго говора и сохранившееся лишь въ стихотворномъ псалтирѣ митрополита Досифея съ значеніемъ: *puteus, profundum, mare, aquae multae*, и у Кантемира въ переносномъ смыслѣ: множество. — Общее значеніе слова выясняется для автора, какъ: великое водное пространство, океанъ; ангель отправляется на западъ, къ водной безднѣ (*in părţile oceanului atlantic?* см. стр. 204); самое слово *geniue* ²⁾ родственно съ греческимъ *ὠκεανός*, ³⁾ ближе — съ діалектическими формами, отмѣченными у Гезихія: *ὠγγῖν, ὠγγῖνος, ὠγενός, γῖν*, которыя *г. Hăşdeu* не прочь былъ бы предположить Фракійскими, еслибы въ современномъ албанскомъ языкѣ сохранились ихъ слѣды. Съ другой стороны представляется цѣлый рядъ мѣстныхъ именъ кельтскаго происхожденія, привязанныхъ къ морю или вообще

¹⁾ Ст. I. с. стр. 201—210.

²⁾ *Cihac, Dictionnaire d'étymologie daco-romane, II: Éléments slaves, magyars etc.*, p. 580, объясняетъ *geniue—abîme, précipice* изъ турецкаго *djennem*: *abîme, précipice, enfer*, т. е. геенна. Другую форму этого слова: *gheşniă* авторъ помѣстилъ въ числѣ словъ новогреческаго происхожденія (*γέεννα, евр. gēhinom*).

³⁾ *ὠκεανός* далъ въ рум.: *poian, posean; oceanus: ocean = posean* по объясненію *Cihac'a, Dictionnaire etc. I, Éléments latins, a. v. p. 180.*

къ мѣстностямъ у воды: Genabum, Genua, Geneva и т. п. Общее заключеніе такое, что румынское *genupe* стоитъ, колеблясь, на перепутьѣ между греческимъ *ᾠγενός* и кельтскимъ *genu* (I. с. 207).

Если *gegoe* апокрифа равняется *genupe*-океану, то заставляя архангела отправляться «къ океану, на западъ солнца», румынское сказаніе отразило языческое представленіе, сохранившееся изъ всѣхъ романскихъ народовъ исключительно у Румынъ (сл. 208)— о жилищахъ блаженныхъ (*oi Măcaraci*) на западѣ, въ океанѣ, гдѣ Гомеръ, Гезіодъ, Пиндаръ помѣщаютъ Гесперию, Элизій и Атлантиду. Это и есть народный рай румынъ, продолжающихъ называть, въ отличіе отъ другихъ народностей, западъ — святымъ. *Hăşdeu* (208—9) заключаетъ такъ изъ слѣдующей народной пѣсни: любовниковъ хоронятъ въ церкви — на противоположныхъ концахъ:

Şi'n beserică î-aŭ dus,
 Şi'n doă racle î aŭ pus,
 Racle mândre' mpărătesci
 Purtând semne letinesci,
 Şi pe dŃnsul l'a zidit
 In altar la resărit,
 Pe ea'n tindă la sfinţit.

т. е. «Повезъ ихъ въ церковь и положилъ въ двухъ ракахъ, въ двухъ красивыхъ царскихъ ракахъ съ латинскими надписями. Его замуровалъ у восточной стороны въ алтарѣ, её въ преддверіи у святыни». *SfinţitŃ*, въ этой связи, является эпитетомъ паперти, *tindă*, помѣщаемой на западной сторонѣ церкви, откуда и могло развиться *sfinţitŃ* въ значеніи западной стороны вообще.— Когда герои французскаго эпоса молятся *devers Saint Orient* (*Parise la Duchesse* p. 18), то въ этомъ случаѣ точка отправленія была иная, опредѣленная не только святыней алтаря, но и обще-европейскимъ повѣрьемъ, сложившимся подъ церковными вліяніями и издревле помѣщавшимъ рай, т. е. земной рай, на крайнемъ, недоступномъ людямъ востокѣ. Такъ уже у Гонорія изъ

Autun, такъ и у нашего новгородскаго епископа Василя. *Макарій римскій*, въ известномъ Словѣ «о трехъ мнисяхъ», представляется живущимъ въ двадцати поприщахъ отъ него; Зосима и Агапій, въ апокрифическихъ сказаніяхъ о хожденіи ихъ къ *Рахманамъ*, посѣщаютъ жилище блаженныхъ, благоуханное и вѣчно-цвѣтущее, куда они переправляются чудеснымъ образомъ черезъ рѣку и стѣну облачную, которая тянулась отъ воды до неба (Зосима), либо черезъ *рѣку-океанъ* (Агапій)¹⁾. Всѣмъ этимъ представленіямъ, отразившимся въ русскомъ повѣртіи образами рахмановъ, макарлицкихъ острововъ — противуполагалось другое: объ адскихъ мукахъ на западѣ. Но за христіанской двойственностью загробныхъ міровъ могло сохраниться другое, болѣе цѣльное и древнее воззрѣніе. «Гдѣ умирало солнце, туда, казалось древнему человѣку, удалились и всѣ усопшіе предки, тамъ ожидаетъ судьба и его по смерти», говоритъ Аванасьевъ²⁾; наши изслѣдователи помѣщаютъ, очевидно, на западѣ этотъ безразличный славянскій рай, островъ Буянъ русскихъ повѣртіи, лежащій на океанѣ: «сюда отходитъ солнце, окончивъ свое дневное шествіе, здѣсь царствуетъ вѣчное лѣто, цвѣтеть вѣчная зелень, сюда скрывается зимою вся жизнь природы и улетаютъ птицы, здѣсь хранятся сѣмена, приносимыя на землю, здѣсь-же обитаютъ души предковъ и души людей еще не рожденныхъ»³⁾. На сколько эта характеристика поддерживается фактами, этого вопроса я не касаюсь, какъ и міеологическаго толкованія «геніе». Важнѣе показанія румынской народной пѣсни, помѣщающей на западѣ *мытарства*, по которымъ суждено пройти душѣ умершаго, и къ изображенію которыхъ примыкаетъ — изображение рая.

¹⁾ Агапій доходитъ до «*лукъ морскихъ*»; затѣмъ Господь и его ангелы перевозятъ его въ корабль на ту сторону *рѣки*.

²⁾ Аванасьевъ Поэт. возр. I, 182.

³⁾ Котляревскій, Погребальные обычаи стр. 1.

Я имѣю въ виду интересную записку (bocetü) изъ Баната, которую Häsdeу сообщаетъ далѣе, въ отдѣльной статьѣ: Загробныя странствованія души по повѣрью румынскаго народа въ Банатѣ¹⁾. Нѣсколько замѣчаній, которыя мы приобщимъ къ тексту записки, возвратятъ насъ къ исходной точкѣ нашего разбора: къ Апокрифу объ Авраамѣ.

*Petrecerea mortului*²⁾.

Trandafire, fire,
 Reü mai ești la fire!
 Ce te-ai zebovit
 De n'ai înflorit
 5 De ieri dimineta
 Pin'adi-diminetă?
 Lasă ciudei c'am privit
 Pina ce s'a despărtit
 Suflet dela oșă
 10 Din lume frumoasă,
 Din lume cu sóre,
 Din vint cu recóre
 Ș'apă curgătoare!
 Trandafire, fire,
 15 Reü mai ești la fire!
 Ce mi te-ai grăbit
 De ai înflorit?
 — M'am grăbit
 De-am înflorit,
 20 Căci vremea mi-a venit,
 Ca și tie de pornit,

¹⁾ I. с. стр. 706 слѣд.

²⁾ Проводы мертвеца. «Роза ты, роза! Зла ты по природѣ! Почему замѣшкалась ты и не разцвѣла отъ вчерашняго утра до сегодняшняго?» — Не гнѣвайся на то, что я смотрѣла, какъ душа отдѣлялась отъ костей, отъ прекраснаго міра, отъ подсолнечнаго, отъ прохладнаго вѣтра, текучей воды! — «Роза ты, роза! Зла ты по природѣ! Почему ты поспѣшила разцвѣсти?» — Поспѣшила я разцвѣсти, потому что пришло мнѣ время, а тебѣ

De pornit cătră apus,
 Unde sórele-î ascuns,
 Unde-s tóte florile
 25 Cu tóte surorile,
 Ş'unde Flórea-sórelui
 Şede'n pórta raiului
 Să judece florile
 Unde li-s mirósele:
 30 Cu de séră a ploiat,
 Cu de nópte-a'nseinat,
 In đori bruma a căđut,
 Mirósele s'or perdut! —

Suflet despărtit,
 35 De multe măhnit,
 Plécă şi se duce,
 Marea o ajunge.
 Vine Marea mare,
 Vine'n tulburare,
 40 Greü urlând
 Şi urducând,
 Tótă lumea spăimntând:
 Unda sa aduce
 Lumea s'o îmbuce,
 45 Tot mălini,
 Călini,
 Brađi din rădăcini.
 Iăr in ripa Mărilor,
 Unde'î Bradul Dinelor,
 50 Trecétórea, apelor,

мора — отправиться на западъ, гдѣ спрятано солнце, гдѣ находятся все цвѣты и ихъ сестры, гдѣ солнечный цвѣтъ стоитъ у вратъ рая, творя судъ надъ цвѣтами, (спрашивая): гдѣ ихъ благоуханія? Когда съ вечера шелъ дождь, ночь была свѣтлая, а на зарѣ палъ иней — благоуханія исчезаютъ. — Душа отрѣшенная (отъ тѣла), сильно омежаленная, отправляется и идетъ, ее догоняетъ море. Идетъ великое море, идетъ съ волненіемъ, странно воя и шума, устранивая весь свѣтъ: несетъ свою волну, чтобы все поглотить; малину и калину, деревья съ корнемъ. У морскаго берега, гдѣ вязъ

Sufletul stătea
 Și mi-se ruga:
 Brade, brade!
 Să'mî fii frate:
 55 Intinde'ti, intinde
 Eū să le pot prinde
 Virfurile tele,
 Să trec preste ele
 Marea în cea parte
 60 Ce lumea-mî desparte.

— Eū nu pot intinde,
 Tu să le poți prinde,
 Virfurile mele
 Să treci preste ele,
 65 Că'n mine-a puiat
 D'inima spurcat
 Roșul șoimuleț
 Cu ochiul semeț.
 Când nici vei gândi,
 70 Puii te or simți
 Și vor șuera
 De te-î speria,
 În Mare'i căde
 Și te'î inneca!—
 75 «Las'să fie ș'așab»

76 Vine Marea mare
 (vv. 76—92—vv. 38—54).
 «Intinde'mi intinde

Дзинъ и раздѣлъ водъ, душа остановилась и просить: «Вязъ, вязъ! будь мнѣ братомъ, потянись-ка, протянись, чтобы мнѣ схватиться за твои вершины и по нимъ перейти на ту страну моря, раздѣляющаго свѣтъ». — Не могу я протянуть своихъ вершинъ, чтобы ты могъ за нихъ взяться и перейти по нимъ, потому что на мнѣ завелъ итенцовъ злобный духомъ, гордый взоромъ, красный соколъ. Не успѣешь ты подумать, какъ итенцы тебя почувютъ, засвистятъ, а ты испугаешься, упадешь въ море и утонешь—«Пусть будетъ такъ!»—Идетъ великое море и т. д. «Потянись-ка,

- Să le pot eu prinde
 95 Trupinele tele,
 Să trec preste ele
 Marea în cea parte
 Ce lumea'mi desparteb
 — Eu nu'ti pot întinde
- 100 Să le poți cuprinde
 Trupinele mele,
 Să treci preste ele,
 Că'n mine-a puiat
 Vidra lătrătoare
- 105 De-omeni pânditoare;
 Nici nu vei gândi,
 Puii te-or simți:
 Ei mi-te-or lătra
 De te'î spăimînta,
- 110 În Mare'î căde
 Și te'î înneca! —
 «Las'să fie ș'așab»
- 113 Vine Marea mare
 (vv. 113—129—vv. 38—54, 76—92)
- 130 «Întinde-mi întinde
 Ca să le pot prinde
 Rădăcini a tele,
 Să trec preste ele
 Marea în cea parte
- 135 Ce lumea'mi desparteb
 — Eu nu pot întinde
 Ca să le poți prinde

протанись, чтобы мнѣ ухватиться за твои стволы и по нимъ пройти на ту сторону моря, разделяющаго свѣтъ»—Не могу я протянуть своихъ стволъ, ибо на мнѣ завела семью лающая выдра, подстерегающая людей. Не успеешь ты подумать, какъ ценки тебя услышатъ и залаютъ, а ты испугаешься, упадешь въ море и потонешь—«Пусть будетъ такъ»—Идетъ великое море и т. д. «Потанись-ка, протанись, чтобы мнѣ ухватиться за твои корни и т. д.»—Не могу я и т. д., ибо на мнѣ загниздилась и развела дѣтей желтая змѣя, умпрающая отъ голода. Не успеешь ты

- Rădăcini a mele,
Să treci preste ele,
140 Că'n mine-a'ncuibat
Ș'apoî a puiat
Galbena șerpóne
Ce piere de fóme:
Nici nu vei gândi,
145 Puii te-or simți
Și or șuera,
Tu te'i spăimînta,
In Mare'i cădê
Și te'i inneca!
- 150 «Las'să fie ș'așal
Haî, brade, haî,
Mult te maî rugaî
O rugare mare
Ca multă răbdare!
- 155 Brade, brade!
Am și eü un frate,
Un frumos pëcurărel,
Și are un toporel.
Ș'are verișorî
- 160 Doî voînici faciörî;
Eî te vor taia
Și te-or resturna;
Maîstorî vor veni
Și te vor ciopli;
- 165 Din tine vor face
Ca să fie pace

подумать, какъ зміѣнши тебя услышать, засвистать и т. д. — «Пусть
будетъ такъ! Эй дерево, эй! много я тебя просилъ, великой просьбой,
съ большимъ терпѣніемъ! Дерево, дерево! у меня есть братъ, красивый
дегтярь, а у него топоръ и двоюродные братья, да два сына, молодые
храбрецы: они тебя срубить и свалить, придуть мастера, обтешутъ тебя
и сдѣлають мостъ, чтобы былъ покой и путь усталымъ душамъ, идущимъ
въ рай». — Тутъ ввязъ спохватился, протянулъ стволы, и мертвецъ пере-
шелъ, куда влекло его желаніе, черезъ безымянное море на тотъ свѣтъ. —

- Punte preste Mare:
S'aibă trecătoare
Suflete-ostenite
170 Cătră raiu pornite!
- Bradul atunci se gândia
Și trupinele'ntindea
Iară mortul îmi trecea
Unde dorul îl ducea:
175 Marea fără nume
L'aia-l'alcă lume.
Pas, suflete, pas!
Du-te fără'năcaz,
Pîn'vei trece tu cu dare
- 180 Cele grele șapte vame.
Tine, dragă suflete,
Drumul'nainte
Pînă vei ajunge
Unde se infrânge
- 185 Drumul jumătate
Ce locuri desparte.
Acolo să stai
Și sémă să ieși;
Că'i vedé o-salcă
- 190 Mare și înaltă,
Salcă aplecată
Și cu feunda lată.
Sémă aci iar să ieși
Și spre stânga să nu-mi dai,
- 195 Căci în partea stângă

Ступай, душа, ступай! Иди безпрепятственно, пока не пройдеши, за плату, через семь тяжелых иктарствъ. Держись, дорогой, прямого пути, пока не дойдешь до половины, гдѣ онъ дѣлится на двое. Тамъ остановись и обрати вниманіе: ты увидишь вербу, великую и высокую, склонившуюся съ большою листвою. Опять замѣть это и не иди на лѣво, потому что тамъ путь извилистый и загроможденный, орошенный слезами. Далѣе, по той-же сторонѣ, полѣ, худо вспаханныя, засѣяныя колючимъ терніемъ: тамъ старая Девна возьметъ у тебя изъ руки твоей видѣ. — Пойди ты

- E calea cea strămbă,
 Strămbă ș'astupată,
 Cu lacrimi udată.
 Apoi tot în aia parte
 200 Sînt cîmpuri urît arate
 Și cu spinii reii semenate.
 Acolo-i Dîna bătrînă,
 Și-ti iese pasosul din mînă;
 Ci să dai în partea dreptă,
 205 Precum firea îți arată,
 C'acolo tu vei afla
 Spre înestulirea ta
 Cîmpuri frumoșe
 Cu flori alese,
 210 Cîmpuri d'ale-arate
 Cu flori semenate.
 Flori tu vei culege,
 Și doru-ți va trece.

- Ș'apoi iar să stai
 215 Și sîmă să ieși,
 Că'n două răzore,
 Va fi câte-o flóre,
 Flóre la pămînt
 N'ajunsă de vînt,
 220 Flóre
 La recóre
 N'ajunsă de sóre.
 Tu să mi le ieși,
 Că sînt flori din raiu.

направо, бабѣ указываеъ тебѣ твой разумъ, тамъ ты найдешь, въ утѣху себѣ, прекрасныя равнины съ рѣдкими цвѣтами, воздѣланныя поля, ими засѣянныя: ты ихъ станешь брать и твоя тоска пройдетъ. — И опять остановись и обрати вниманіе: на двухъ грядахъ будетъ по одному цвѣтку: цвѣтокъ на землѣ, нетронутый вѣтромъ, и цвѣтокъ въ тѣни, недоступный солнцу; возми ихъ, то цвѣты райскіе. Потомъ пойди снова, пока не достигнешь, съ помощью св. Димитрія, высокой яблони св. Петра. Велика она и развѣсиста до основанія, вершиной достигаетъ неба,

- 225 Apoî iar să mi-te ducî
 Pînă când vei să ajungi
 L'al măr mare de Sân-Petru
 Cu-ajutorul lui Sân-Medru.
 Măru-î mare și rotat
- 230 Și de póle aplecat,
 Cu vírful ajunge'n ceriú,
 Cu pólele pîn'la Mări;
 Și spre vírf e înflorit
 Iar pre póle înpupit;
- 235 Jos la rădăcina
 E lină
 Fântină:
 Acolo-î Sânta-Mariă,
 Cu noi mila ei să fie!
- 240 Călători căți mai trecea,
 Ea spre toți se îndura,
 Ea pre toți îi adăpa,
 Drumurile le-arăta:
 Sufletul din apă bea,
- 245 Și el lumea o uita!
 Iărași calea să'ți apuci
 Pînă când vei să ajungi
 La mândră răchită,
 Răchită'npupită.
- 250 Nu-î mândră răchită,
 Răchită'npupită,
 Ci—milă să-î fie! —
 Tot Sânta Mariă,

подножіемъ моря, вершиной цвѣтеть, у основанія распускается, у кор-
 ней тихій источникъ; тамъ находится пресвятая Марія — да будетъ она
 милостива къ намъ! Сколько ни проходило путниковъ, надо всѣмъ она
 символаея, всѣхъ напаяла и указывала пути: напьется душа воды
 и забудетъ о мірѣ! — Затѣмъ снова ступай путемъ, пока не дойдешь до
 прекрасной, распускающейся ракиты. То не прекрасная, распускающаяся
 ракита, а св. Марія — да будетъ она милостива! — въ богатой шелковой
 одеждѣ. У убраннаго, покрытаго цвѣтами стола сидитъ и пишетъ мать

- In haină alésă,
 255 Haină de mătăasă.
 La mėsă chitită,
 Mėsă înflorită,
 Sede și scrie
 Maica Mariă
- 260 Pre cei vii și pre cei morți
 Și-și însemnă a lor sorti.
 Rógă-mi-te tu de ea
 Cóla viilor s'o iewa,
 Dórá că s'a îndura
- 265 Și'ntre vii te-o însemna;
 Dar ea nu se-va'ndura
 Intre vii a te scriá,
 Căci cóla i s'a împlut,
 Condeiful și-l'a perdut;
- 270 Dar tu rógă-mi-te bine
 Să te iewa în raiu cu sine,
 Dēcă nu mi-te-ai rugat
 Când a'ntrat
 Scrisórea 'n sat.
- 275 Apoi iar du-mi-te du-te
 Pre cărări bătute
 Până vei petrunde
 Și tu vei ajunge
 Tócmă'n porta raifului,
- 280 Unde-î Florea sórelui.
 Acolo să te opresci,
 Acolo s'adăpostesci,

Марія, (записуваеъ) живыхъ и мертвыхъ, отмѣчаетъ себѣ ихъ судьбу. Попроси ея, чтобы она взяла страницу живыхъ, быть можетъ, она смеется и помѣститъ тебя съ живыми. Но она не смеется и не запишетъ тебя въ живыхъ, ибо страница наполнилась, перо затеряно. А ты попроси ея хорошанько взять тебя съ собою въ рай — коли не просилъ ея о томъ, когда было время. Затѣмъ иди себѣ, иди торными дорогами, пока не достигнешъ райскихъ вратъ, гдѣ находится цвѣтъ Солнца. Тамъ ты остановись и укройся и жди терпѣливо часа возврата —

Si astéptă cu răbdare
 Ciăsul de reînturnare,
 285 Că el va sosi,
 Si tu vei veni:
 Décă cerbii vor ara,
 Cîntele vor semena!

Pămînte, pămînte!
 290 De ađi înainte
 Îan să'mi fii părinte!
 Să nu te grăbesci
 Să mă putredesci,
 Că acum îți dau
 295 Și nu le mai icaū
 Spatele mele
 In brațele tele,
 Și'ti dau fata mea
 In pajiștea ta!

Румынское «причитаніе» — интересный образец народно-поэтического синтеза, берущаго свои матеріалы отовсюду, достигающаго известной цѣльности плана болѣе чутъемъ, чѣмъ расчетомъ. Оттуда съ одной стороны накопленіе сходныхъ подробностей, съ другой — пробѣлы; то и другое даетъ поводъ къ анализу.

Загробный міръ — на западѣ; въ валашскихъ деревняхъ до сихъ поръ сохранился обычай хоронить покойника по полудни, чтобъ направить душу усопшаго въ загробный міръ вмѣстѣ съ заходящимъ солнцемъ (Аванасьевъ, Поэт. воззрѣнія, I, 182). Этотъ міръ отдѣленъ отъ нашего бушующимъ моремъ, на краю котораго, по сю сторону, символическое дерево «богинь» (дзинъ) съ тремя загадочными животными.

ибо онъ наставеть, и ты придешь, — когда олени будутъ пахать, а лани сѣять! Земля, земля! Отнынѣ будь мнѣ матерью, не торопись обратитъ меня въ врахъ! Вотъ я отдаю въ твои объятія мое тѣло, которое никогда не возьму обратно, и лице — тебѣ подъ пастбище!

Если, как полагаетъ Нăsdeу (I. с. р. 707—9), въ основу этого изображенія легъ извѣстный анологъ. Варлаама и Иосафа («притча о богатыхъ отъ болгарскихъ книгъ» или притча объ иворогѣ), то въ заглавкѣ онъ понятъ было своеобразно. Укажу, во всякомъ случаѣ, на сходную образность при сѣверномъ Иггдразилѣ: на вершинѣ его орелъ, у одного изъ корней змѣй, между орломъ и змѣемъ рыщетъ бѣлка, поселяя между ними вражду (сл. сокола, выдру и змѣя притчтаніи). Дерево румынской пѣсни, дерево богинь (эпитеть, перенесенный изъ сказочнаго Bradul, Bustenul-dînelor)¹⁾, впрочемъ, не является въ значеніи міроваго, служа другой цѣли: по его протянутымъ къ нему стволамъ мертвецъ переходитъ по ту сторону моря. — Когда Зосима на пути къ Рахманамъ, достигъ рѣки Евмеаса (Евоумы), черезъ которую невозможно было перейти смертному, по молитвѣ святаго совершилось чудо: «и се два древа възрастоста ѿ земли доброзрачне и оукрашъса зѣло исполнено доброоуханія, възвысивса ѣдино древо иже на сей странѣ рѣкы и взатъ ма на верхъ свои и възвысивса зѣло и преклониса до средѣ рѣкы, и срѣте и другое древо и взатъ ма на верхъ свои и преклонивса постави ма на земли, гко възвысивса древо пренесе ма чресь рѣку» (Тихонр. Пам. II 79).

Еще два дерева встрѣчаются далѣе въ румынской заглавкѣ уже по ту сторону рѣки, на томъ свѣтѣ: верба и яблоня св. Петра; ракита — отрицательное уподобленіе: не распускающаяся ракита, а Богородица. Яблоня св. Петра едва-ли не выродилась изъ представленія крестнаго, міроваго дерева: то и другое касаются вершинами небесъ, одно спускается корнями въ преисподнюю, какъ другое достигаетъ ими моря; подъ крестнымъ древомъ въ раю также упоминается источникъ юности, какъ здѣсь — источникъ забвенія.

Загробный путь румынскаго мертвеца нѣсколько запутанъ. Въ началѣ ему предстоитъ пройти «за плату» черезъ семь мы-

¹⁾ I. с. р. 709 и 715 прим. 4 (Mangîuscă).

тарствѣ; въ житіи Василія Новаго ихъ двадцать одно, въ Словѣ о небесныхъ силахъ — двадцать. Преподобный Василій вручилъ ангеламъ, несшимъ душу Феодоры, «мѣшецъ червленъ полнѣ», чтобы искупить душу усопшей, когда нечистые духи будутъ вѣязать её на мытарствахъ. По ученію житія всѣ души безразлично, грѣшныя и праведныя, подвергаются посмертнымъ испытаніямъ. Такова, очевидно, точка зрѣнія, и румынской заплачки: пути спасенія и пути осужденія раздѣляются лишь за областью семи мытарствъ, за вербой, откуда въ одну сторону дорога идетъ по полямъ, усѣяннымъ терніемъ, въ другую по цвѣтущимъ равнинамъ, какъ въ другой румынской заплачкѣ (Häsdeu p. 707).

Tu te duci în ceia lume,
Unde nu cunoscî pe nime;
Dar îea séma tare bine
Şi m'ascultă şe pe mine,
Că sînt două drumarele:
Una-î tot cu floricele,
Florî negrite şi de jele;
Cel-al-alt cu busuioc,
Par' că-î un pârîu de foc ¹⁾.

Далѣе — слѣдуетъ предположить еще перепутье: у яблони св. Петра Богородица указываетъ странствующимъ душамъ «дороги», и она же представляется еще въ другомъ образѣ: записывающею въ книгу живыхъ и мертвыхъ, т. е. спасенныхъ и осужденныхъ, «указывая имъ судьбу», т. е., вѣроятно, пути спасенія или осужденія, по которымъ имъ предстоитъ идти. — Я несомнѣваюсь, что подробности о расходящихся дорогахъ и Богородицѣ, очутившіяся въ заплачкѣ на разныхъ мѣстахъ загробнаго хожденія, въ началѣ составляли одно цѣлое, какъ

¹⁾ «Ты идешь на тотъ свѣтъ, гдѣ никого не знаешь; потому замѣть себя хорошенько и послушай меня: есть двѣ дорожки, одна вся въ цвѣтахъ темныхъ и печальныхъ, другая въ цвѣтахъ василья, словно огненный потокъ».

въ заключеніи славянскаго апокрифа объ Авраамѣ, напечатаннаго Нāsdeū (румынскій текстъ безъ конца): Господь велеть архангелу Михаилу вознести Авраама «на аерь», гдѣ онъ видитъ на четвертомъ небѣ челоуѣка велелѣпна, то радовавшася, то плакавшася. Это «первозданный Адамъ», онъ радуется праведнымъ душамъ, идущимъ въ рай, сѣтуетъ о грѣшныхъ, идущихъ въ муку. «И пакы тоу видѣ единого чѣка стара, и юноша съ ним, и расписуетъ *въстѣкомоу грѣхы*, и видѣ *двоа врата, на десной великотѣснаа, а на лѣво великоширокаа*, и прїиде една жена, и ста на срѣдѣ обохъ врат, и ни въ една врата вѣходащи. И въпроси Авраамъ ему. абгѣкж и голѣба лѣпа, и възлюби Авраамъ сагнѣ да прїимет. и прѣдастъ дѣхъ свои бѣу. мѣа мртъ кѣ бѣу нашему слава в вѣкы.». — Въ текстѣ, изданномъ Тихонововымъ, представляющемъ болѣе подробную редакцію апокрифа, распорядокъ разсказа иной: архангелъ взялъ «Авраама съ тѣломъ на облацѣхъ, и несе его *на рѣку нарицающу юса океанъ*», знакомую намъ рѣку загробныхъ хожденій. «И възрѣвъ Авраамъ видѣ двоа врата выспръ, единѣ мали, а другая велика, посреди же обохъ вратъ сѣдаше му^ъ великъ на престолѣ славы дивныа, и народъ аггелъ окрѣтъ его. Се^ъ му^ъ плакаше и смѣаше. (:Адамъ). Ангелы вгоняють семь душъ во врата «ведущаа въ пагубоу», всѣ онѣ оказались грѣшными, «развѣ юже дръжаше ангелъ дѣно въ рукоу своею, обрѣте бо еа грѣхъ точенъ съ правдами еа, да не остави еа, ни въведе еа в покой, но въведе ю еже есть посрѣ». — Это отвѣчаетъ непонятному эпизоду текста Нāsdeū о женѣ, которая «ста на средѣ обохъ врат, и ни въ една врата вѣходащи». Далѣе Авраамъ просить Михаила довести его «до соуднаго мѣста, да би^ъ видѣлъ како соудитъ. — Тогда Михаилъ рече къ Аврааму: Доидевѣ, Аврааме, идѣже есть рай». Здѣсь происходитъ судъ надъ грѣшной душею, (не тою-ли, которую ангелъ держалъ въ рукахъ своихъ?): «соудя же рече: Принесите съписанаа памяти. — И херувимъ несши двои книги, бѣше моужъ с нимъ великъ сѣло, имѣа на главѣ вѣнца три, единже вѣнецъ бѣше вышши другаго, его-же моужа на послуш-

ство звааху, и дръжаше му* сей въ рудѣ своеи трость слагу. И рече судія къ нему: Обличи грѣхи сеа души. И разгнувъ книги му* носимому херувимы и поиска грѣха тоа души». Тотъ судья — «Авель, муча прѣвие, сеи-же штѣщевая есть отецъ твой Енохъ, се есть учитель небесныя и книгчи правдивъ, пусти-же и сѣмо да исписаетъ безаконіа и правды комуждо», объясняетъ Аврааму архангелъ. — Если въ румынскомъ причитаніи послѣдняя роль перенесена на Богородицу, то эта замѣна естественно мотивировалась народнымъ представленіемъ о Божьей Матери, какъ предстательницѣ за людей, которую желательно было видѣть судьей ихъ прегрѣшеній.

Нѣтъ сомнѣнія, что ко многимъ изъ мифическихъ представленій о загробной жизни, встрѣтившимся намъ въ хожденіи румынскаго мертвеца, легко подыскать параллели не только въ греко-римской ¹⁾, но и въ индоевропейской древности: ей принадлежитъ представленіе о потокѣ, который предстоитъ переплыть или перейти умершему, о лающихъ псахъ, охраняющихъ загробный путь, о платѣ корыщнику, перевозящему души и т. п. ²⁾. Но тѣ-же образы встрѣчаются и въ апокрифическихъ легендахъ, вліяніе которыхъ несомнѣнно обнаруживаетъ румынская записочка. Сходныя черты усвоились другъ другу и дали въ результатъ одно изъ тѣхъ осложненій, передъ которыми останавливается въ недоумѣніи изслѣдователь мифологическаго генезиса. Какъ подѣлить мѣ въ немъ долю своего и чужаго? Если западная локализациа загробной области опредѣлилась «нытарствами», то она входитъ въ знакомый намъ кругъ представленій о мѣтахъ на западѣ, и ея до-христіанскій характеръ подлежитъ сомнѣнію — независимо отъ того, устоитъ или нѣтъ

¹⁾ См. примѣчанія Mangiucă къ тексту разобранныго причитанія, сообщеннаго имъ Hăşdeu I, с. стр. 713—16.

²⁾ Котляревскій, О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ Славянъ стр. 172—3; см. ib. стр. 145 и 203—4, 210—212 (о загробной платѣ, взимаемой съ мертвеца).

толкованіе *gegoe* въ легендѣ объ Авраамѣ, которое *Häsdeu* выводитъ изъ *genune*, предполагая, что 1) либо *gegoe* написано въ. *gegoe*, *genone*, *genune*, либо 2) искажено изъ *genunoe*—*geguoe*—*gegoe*. Примѣры подобнаго рода описокъ встрѣчаются у попа Григорія (сл. стр. 205); не приписать-ли ему возможность еще и слѣдующей: въ текстѣ стояло: *arhagghelü se dose in ceruri* (или: *segori*, на небеса) *g'arusul soarelui, cândo se adoga ingerii*; описка *in geroe* могла произойти подъ впечатлѣніемъ слѣдующаго: *ingerii*. Если такъ, то это устранило бы изъ области комбинацій слово *gegoe*, не румынское народное повѣрье о загробномъ мірѣ за бурнымъ моремъ на западѣ солнца.

II.

Второй отдѣлъ текстовъ, изданныхъ г. *Häsdeu*, открывается введеніемъ, въ которомъ говорится о происхожденіи богомилской ереси, о ея географическомъ распространеніи и о созданной или принятой ею литературѣ. Новаго въ этомъ обзорѣ—роль, предоставленная Румынамъ. Отраженіе манихейско-павликианскихъ вѣрованій, богомилство создано въ Болгаріи и оттуда высылало своихъ проповѣдниковъ далеко на западъ, черезъ сѣверную Италію въ Провансъ, являясь подъ новыми кличками: Катаровъ, Патареновъ и т. д., но поддерживая постоянную учительную связь съ своей болгарской родиной. Что Румыны могли быть вовлечены въ религіозное движеніе, обучающее сосѣднюю съ ними страну, представляется вполне вѣроятнымъ. «Съ 950 по 1650 г., говоритъ г. *Häsdeu* (р. 259), въ теченіи шести столѣтій, богомилство *могло имѣть*, большее или меньшее, но во всякомъ случаѣ прямое вліяніе на сосѣднихъ Румынь. Если это вліяніе не оказалось у насъ шумно, то главная тому причина—извѣстная терпимость румынскаго клира, показывавшаго видъ, что не замѣчаетъ мелкихъ отступленій отъ догмата, но отчасти—его догматическое невѣжество, не позволявшее ему установить строгое различіе между ересью и православіемъ,

между тѣмъ, во что слѣдуетъ вѣровать и тѣмъ, во что нѣтъ. — Магачскій попъ Григорій, который не былъ простецомъ и тѣмъ менѣе еретикомъ, иначе онъ не сталъ бы столь ревностно списывать православный катихизисъ, — попъ Григорій распространяетъ всякаго рода еретическіе апокрифы, единственно по недостатку основательнаго богословскаго образованія. Тѣмъ легче могли совращаться заурядные попы. Такимъ-то образомъ было переведено въ XVI вѣкѣ на румынскій языкъ множество богомильскихъ сочиненій».

Этой переводческой дѣятельности, безразлично относившейся къ догматической сторонѣ своего дѣла, недостаточно для того, чтобъ объяснить на почвѣ Румыніи самостоятельное литературное движеніе богомильскаго характера. Я имѣю въ виду памятникъ, напечатанный г. Насдеу подъ заглавіемъ: Размышленія въ смертнѣй часть, авторъ котораго былъ «богомилемъ въ полномъ смыслѣ этого слова», и притомъ румыномъ, потому что въ указанной статьѣ издатель видитъ «единственное, извѣстное доселѣ, и притомъ чисто румынское произведеніе богомильскаго характера» (р. 448). Это предполагаетъ самостоятельное движеніе богомильской либо сродной съ нею еретической мысли на почвѣ Румыніи — если указанная выше статья въ самомъ дѣлѣ окажется богомильской, въ чемъ я лично не убѣжденъ. Какія-же существуютъ доказательства развитія дѣйствительно-румынскаго богомильства? То, что въ этомъ отношеніи сообщаетъ Насдеу, представляется мнѣ не особенно убѣдительнымъ. Начнемъ съ перваго. *Vulgarus, bougre* было однимъ изъ средневѣковыхъ названій для болгарскихъ богомиловъ; впоследствии оно стало браннымъ прозвищемъ и обобщилось — до нынѣшняго значенія франц. *bougre, bougresse*. Замѣтимъ другое, подобное-же обобщеніе, на этотъ разъ не унизительнаго характера: Катаръ — родоначальникъ нѣмецкаго *Ketzer*, т. е. вообще еретика. Встрѣчается-ли слово Валахъ въ томъ-же значеніи, въ какомъ *vulgarus*-богомилъ? Этого мы не знаемъ и Насдеу не даетъ намъ на этотъ счетъ никакихъ указаній, безъ которыхъ его

параллель съ bulgarus-богомилъ, в далѣе новофр. bougre, теряетъ свою доказательность. Дѣло въ томъ, что у Испанцевъ, начиная съ XIV в., vellaco, vellacho, bellaco означаетъ: maraud, coquin, fourbe; у Французовъ blaische, blesche, blèche — *trompeur, homme de mauvaise fois*. Уже старикъ Huet призналъ въ этомъ словѣ средневѣковую форму имени Valaque, говорить Häsdeu (249), что подтверждаетъ и Francisque Michel, присоединяя, что на языкѣ современныхъ французскихъ мошенниковъ (argot) blèche значитъ vagabond, gueux. — Если bougre-Bulgarus восходитъ къ эпохѣ Альбигойцевъ, почему не blèche-Blachus, тѣмъ болѣе, что слово это извѣстно лишь во Франціи и Испаніи, по обѣ стороны Прованса? Изъ этого слѣдовало-бы, что въ XII—XIII в. Румыны принимали почти равное съ Болгарами участіе въ распространеніи богомилства въ Европѣ.

Заключеніе было-бы вѣрно лишь при данной точкѣ отправления: Vlachus-богомилъ, которая не найдена. Влахъ, съ значеніемъ bellaco, blèche и т. п. не дурно вяжется съ ученіемъ, которое богомилы будто-бы приписывали Христу: *τρόπος σωδότης, τουτέστι, μετὰ μηχανῆς καὶ ἀπάτης* (Häsdeu 253—4); но, быть можетъ, тутъ нѣтъ никакого отношенія къ ереси, и кличка относится къ такимъ-же народнымъ опредѣленіямъ, какъ Славяннъ, sclavus, перешедшій къ общему значенію раба (schiauo, sclave, esclave и т. п.), какъ «Влахъ—кошка» въ зооморфической росписи народовъ, встрѣчающейся въ славянскихъ Вопросахъ и отвѣтахъ (см. Häsdeu p. 185; Тихонравовъ, Пам. Отреч. русск. литер. II, стр. 441). Нелестная характеристика Влаховъ въ замѣткахъ одного Византіяца XI в., недавно открытыя проф. Васильевскимъ, какъ разъ сводится къ blèche=trompeur, homme de mauvaise foi.

«Заповѣдаю вамъ и вашимъ внукамъ слѣдующее», говоритъ византіяскій бояринъ: «Родъ Влаховъ—родъ совершенно невѣрный и развращенный, не сохраняющій прочной вѣрности ни Богу, ни царю, ни сроднику, ни другу, но старающійся всѣхъ провести; они—большіе лгуны и страшные воры; они готовы каждый день

клясться самыми ужасными клятвами предъ своими друзьями и легко отметають ихъ; они заключаютъ побратимства и вступаютъ въ кумовство, но этимъ только ухищряются обманывать простаковъ. Они никогда и ни къ кому не соблюдали вѣрности, ни даже къ древнимъ царямъ римскимъ. . . . Они трусливы, обладаютъ заячьими сердцами, обнаруживаютъ иногда дерзость, но и это отъ трусости. И такъ, заповѣдаю вамъ, совѣтъ не довѣряйте имъ, и если возникнетъ когда мятежь, и они будутъ притворно высказывать любовь и вѣрность и будутъ давать клятву предъ Богомъ въ соблюденіи оной — не вѣрьте имъ. Лучше вамъ совѣтъ не приводить ихъ къ присягѣ и съ своей стороны не давать имъ клятвы, но остерегаться ихъ какъ злодѣевъ, чѣмъ клясться имъ или принимать отъ нихъ клятву. Совѣтъ не слѣдуетъ имъ вѣрить; развѣ только изъ притворства будь другомъ ихъ»¹⁾ — Это, быть можетъ, лицепріятный судъ сосѣдей, какъ въ другихъ подобныхъ кличкахъ отозвался судъ исторіи; но bellaso-богомилъ тутъ не при чемъ, тѣмъ болѣе, что и отождествленіе перваго слова съ Valachus отвергается Дидомъ: онъ сближаетъ его съ итальянскихъ vigliasso, отъ vilis, тогда какъ франц. blèche производитъ отъ греч. βλάξ (Diez Wb. a. v. bellaso и blèche).

Другое доказательство въ пользу румынскаго богомилства относится, собственно, не къ нему, а къ родственному ему павликіанству. Извѣстно, что послѣдователи послѣдней ереси особенно почитали ап. Павла, считая себя его прямыми послѣдователями, почему и называли себя христіанами св. Павла. — Подобное говорить о Молдаванахъ Георгій Рейхерсторферъ въ 1527 году: «gens ista Moldavica S. Pauli, ut ipsi volunt, religionem hactenus iam inde ab initio non sine summa veneratione et pietate coluit», а въ 1536 одинъ Молдаванскій боя-

¹⁾ Васильевскій, Совѣты и рассказы византійскаго боярина XI вѣка. СПб. 1881, р. 105—6, § 186, греч. текстъ ib. 106—107. Ст. р. 112—113, § 188.

ринь увѣрялъ нѣмецкаго дипломата, что Petru-vodă Rareș — христіанинъ «по закону св. Павла». Еще въ 1699 году нѣкоторые трансильванскіе Румыны почитали ап. Павла выше всѣхъ святыхъ, а среди венгерскихъ Саксовъ до сихъ поръ ходитъ присловье: *er hat sie verlassen, wie Sanct-Paul die Bloch*, онъ покинулъ ихъ, како св. Павелъ Валаховъ (сл. Häsdeü l. с. 251—2). Пропаганду Павликіанства или Манихейства въ Румыніи г. Häsdeü (р. 565) считаетъ очень древнею: до зарожденія болгарскаго богомилства, стало быть, до X-го вѣка. Этими онъ объясняетъ *богомилскій* характеръ двухъ международных пѣсень, до сихъ поръ не найденныхъ въ Болгаріи (если онѣ не встрѣтятся въ собраніи Верковича), сложившихся, по его мнѣнію, въ Персіи, въ манихейско-павликіанской средѣ, перешедшихъ въ Румынію, и отсюда уже распространившихся далѣе съ проповѣдью богомилства — до Италіи и Прованса. — Разборъ этого мнѣнія, возможный лишь въ связи съ разборомъ самихъ пѣсень, мы предложимъ въ слѣдующей главѣ.

Такъ или иначе, существованіе на румынскомъ языкѣ богомилскихъ апокрифовъ, либо такихъ, которые были усвоены богомилами, не связано необходимо съ самостоятельной жизнью ереси на румынской почвѣ. Перейдемъ къ краткому обозрѣнію памятниковъ этого рода, изданныхъ г. Häsdeü.

Въ числѣ книгъ, отнесенныхъ восточною церковью, упоминаются молитвы противъ трясавицъ и нежитей; индексы приписываютъ одну такую молитву болгарскому попу Іереміи, т. е. Іереміи Богомилу, и указываютъ на ея содержаніе: въ ней упоминался св. Сисиній на горѣ Синаѣ, архангелъ Михаилъ и семь трясавицъ, дочерей Ирода ¹⁾. Очень вѣроятно, что подъ

¹⁾ «(вопросы Іереміа къ Богородици о недузѣ естественнѣмъ,) и еменууть трясавици, басни суть Іереміа пола Болгарьскаго; глаголетъ бо океаннй сей, яко сѣдѣшу святому Сисению на горѣ Синайстѣй, и Ангела Михаила именуеть, еже на соблазвѣт людѣмъ многымъ, и семь дщерій Иродовнхъ трясцами басньствоваше, сихъ же ни Евангелисты,

Сисиніемъ богомильскаго заговора разумѣется послѣдователь Манеса (ὁ τοῦτου διάδοχος), ставшій во главѣ секты по смерти ея основателя (I. с. стр. 717). У Богомиловъ могла существовать легенда о немъ и молитва съ его именемъ, планъ которой указавъ церковнославянскимъ индексомъ. Въ этомъ свѣтѣ представляются мнѣ взаимныя отношенія статей, собранныхъ г. Найденомъ (стр. 264 — 91 и 717 — 719) для уясненія даннаго вопроса, я присоединю къ нимъ еще греческія легенды у Алліціи, на которыя давно указалъ мнѣ проф. Дестунисъ¹⁾.

Алліціи приводитъ два разсказа о Сисиніи, одинъ подробный, безъ начала, другой краткій, но сохранившійся вполнѣ и дающій возможность возстановить начало перваго²⁾.

Въ Аравіи, въ странѣ авситидійской, жила одна женщина по имени Мелитина. Она произвела на свѣтъ семерыхъ дѣтей, но всѣ они были погублены Гилло—демоническимъ существомъ, похищавшимъ и пожиравшимъ новорожденныхъ по повѣрью, восходящему къ древней Греціи (Γέλλο), популярному въ средніе

ни одинъ отъ святыхъ семи именована, но едина, просившая главу Предотечеву, о ней-же явѣ есть, яко и та дщи Филиппова, а не Иродова. Великій-же Сисеній, Патріархъ Костянтина града, въ своихъ ему словесѣхъ, сице глаголаше: не мните мя оного Сисенія лживаго, его-же навѣса Іереміа поумъ неразумный на соблазнъ людемъ, и о нежитѣхъ, сирѣчь изъ пустыни исходятъ и о дрѣвѣ крестнѣхъ.... то все поумъ Іереміа изглаголаше». Сл. Балайдовичъ, Іоаннъ Эксархъ болгарскій стр. 210 прим. 8. — См. сводный текстъ у Пыпина, Для объясненія статьи о ложныхъ книгахъ въ Лѣт. Зап. Археограф. Комиссіи 1861 г. I стр. 39—40; къ имени Михаила вариантъ: Сихаилъ.

¹⁾ *Apstii De quorundam Graecorum opinationibus*, стр. 126 и слѣд., стр. 133 и слѣд. Эти сопоставленія были сдѣланы мною, когда я получилъ, благодаря любезности И. Д. Мансветова, его статью: Византійскій матеріалъ для Сказанія о двѣнадцати трысавицахъ (Москва 1881). Мнѣ оставалось воспользоваться его изложеніемъ греческихъ легендъ и другими указаніями, разъясненными въ его интересномъ трудѣ. Тексты Алліціи см. въ Приложеніи № II.

²⁾ Мансветовъ стр. 9 слѣд.

вѣка (Γιλλώ, Γιλώ, Γυλοῦ, Γελοῦ), живому и въ современномъ простонародьи ¹⁾). — Чтобы спасти слѣдующихъ дѣтей, Мелитина строитъ, вдали отъ всякаго жилья, башню, и, намѣреваясь произвестъ на свѣтъ двухъ мальчиковъ, заперлась въ ней, такъ что ни снаружи, ни изнутри нельзя было проникнуть въ ея убѣжище. Но въ это время святые Сисиній и Сисинодоръ, родные братья Мелитины, возвратясь съ военной службы, вздумали навѣстить свою сестру, пришли и просятъ пустить ихъ. Мелитина отвѣчаетъ, что не можетъ отворить, потому что боится за своихъ дѣтей. Они повторяютъ свою просьбу, прибавляя, что они ангелы Божіи. И вотъ, когда двери отворились, поднялся съ земли злой духъ, вошелъ въ горло лошади, на которой прѣхалъ одинъ изъ братьевъ, и въ полночь умертвилъ ребенка. Узнавши объ этомъ Мелитина начала плакать и жаловаться на своихъ братьевъ; святые, поднявши руки къ небу, стали просить (Бога) дать имъ власть надъ нечистою и поймать ея. — Здѣсь примыкаетъ пространная версія легенды. — Получивъ власть отъ Бога Вседержителя, они тотчасъ сѣли на своихъ коней крылатоуздныхъ (πτερογαλίνος) и погнали черезъ пропасти и моря на гору Ливанскую. На пути повстрѣчали они ἰτεάν, вербу (по краткому сказанію — τεύχη), и спросили у нея: не видала-ли она пролетѣвшую Гилло? Но она сказала: нѣтъ, не видала. И заклиаи ея святые, говоря, да не будетъ отъ тебя плода во вѣкъ, и человекъ да не вкуситъ отъ него. Затѣмъ, продолжая свой путь, всадники повстрѣчали терновый кустъ (βάτον), спросили у него то-же самое и, получивъ отрицательный отвѣтъ, также произнесли на него проклятіе: «корень твой пусть произведетъ верхушку, а верхушка корень; плодъ твой пусть будетъ никуда не годенъ и человекъ не будетъ питаться имъ». Наконецъ они встрѣтили благословенную оливу (ἐλαία), спросили у нея и получили въ отвѣтъ: «бѣгите скорѣе; святые Божіи, потому

¹⁾ Сл. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I, 139—140.

что она спѣшитъ скрыться на морскомъ берегу» (по краткой вер-
сїи: при морѣ подъ двадцатью травами, подъ горящею головою,
подъ мовгами дѣтей). Святые Божїи, Сисинїи и Сисинодоръ, благо-
словили оливу и сказали: «плодъ твой великъ будетъ, святые
просвѣтятся чрезъ него, пари и бѣдники возвеселятся о немъ».
Поспѣшивъ къ морю, святые увидѣли летѣвшую мерзкую Гилло,
и какъ только она увидѣла святыхъ, обратилась въ рыбу, а
святые въ рыболововъ, и начали ловить её. Тогда мерзкая Гилло
обратилась въ ласточку, а святые, получившіе благодать, сдѣла-
лись соколами и стали преслѣдовать её. Тогда Гилло, увидѣвъ,
что не можетъ обмануть святыхъ, сдѣлалась козлинымъ волосомъ
и сѣла въ царскую бороду, чтобы остаться неузнанною. Святые,
приступивъ, поклонились царю, говоря: «Владыке царь, хотимъ
просить у твоего величества исполнить одну нашу просьбу,
и если хорошо и угодно будетъ тебѣ исполнить её, объяви намъ
въ скорости, потому что мы находимся въ большомъ смущенїи».
Тогда царь говоритъ святымъ: «Просите, ибо я вижу, что вы
благородны и разумны». Святые говорятъ царю: «ничего другаго
не желаемъ отъ величества твоего, какъ только вынуть козїей
волосъ изъ бороды твоей, чтобы ты видѣлъ и удивился». «Воз-
мите его», говоритъ царь; и вотъ святые, расправивши её
съ почтенїемъ, съ великимъ вниманїемъ вынули волосъ. Тогда
мерзкая Гилло, видя, что не можетъ обмануть святыхъ, обрати-
лась въ женщину...., а они, схвативши её за волосы, повергли
на землю и начали сильно бить, говоря: «Престань, мерзкая Гилло,
не убивай дѣтей христіанскихъ, ни рабы Божїей имя рекъ».
Гилло обѣщаетъ возвратитъ ребенка, если Сисинїи и Сисино-
доръ въ состоянїи будутъ вывести на ладонь матернее молоко,
которое сосали, что они, послѣ молитвы, и исполняютъ. Гилло
сдается и объясняетъ, что нужно, чтобы избавиться отъ нея
и лишить ее силы вредить людямъ: если кто напишетъ 12 съ поло-
виною именъ моихъ, не взойду въ домъ раба Божїя, имѣющаго
молитву сію, ни къ сожительницѣ его такой-то, ни къ дѣтямъ
ихъ, но отойду отъ дома ихъ на 75 стадїй. Тогда говорятъ

святые къ Гилло: «Скажи-же проклятая, премерзкія имена твои, прежде чѣмъ предадимъ тебя жестокой смерти». Разсказъ кончается перечнемъ этихъ именъ.

Въ слѣдующихъ пересказахъ легенды мы встрѣтимъ то-же содержаніе и тѣ-же сказочныя подробности, за исключеніемъ эпизода о превращеніяхъ (рыба—рыболовы, ласточка—соколы; козій волосъ), извѣстнаго въ цѣломъ циклѣ сказокъ востока и запада ¹⁾, и Сисинодора. Дѣйствующимъ лицомъ является одинъ Сисиній; лишь однажды намъ встрѣтится упоминаніе его братьевъ.

Нѣсдеу издалъ три пересказа нашей легенды; 1) въ славянскомъ текстѣ, написанномъ около 1500 г. какимъ-то румыномъ, на что указываютъ особенности языка, смѣшеніе родительнаго падежа съ дательнымъ и т. п. Списокъ съ этого текста, нашедшій себѣ мѣсто въ сборникѣ Григорія, относится ко времени около 1580 г.; 2) въ румынскомъ переводѣ этой легенды, сдѣланномъ ок. 1550 г. (сл. Нѣсдеу р. 274); 3) въ редакціи современной народной книги. Сообщаемъ содержаніе славянской статьи:

Великій воинъ былъ св. Сисиній, одолѣвалъ Сирианъ, Измаильтянъ и Татаръ; однажды, когда онъ возвращался съ востока въ Равію, ангель Господень явился ему во снѣ и сказалъ: Поиди къ сестрѣ твоей Мелентіи, она родила шестерыхъ дѣтей, пять изъ нихъ похитилъ дьяволъ, хочеть взять и шестаго. Она-же сотворила мраморный столбъ, оковала его гвоздіемъ желѣзнымъ и залила оловомъ, и въ немъ затворилась съ двумя отроковицами—служанками. — Сисиній ѣдетъ къ столпу, но сестра отказывается отворить ему, «якожъ боасе врага Вараха(?)» (въ рум. текстѣ: *să mă temu de dracul înșelătorîul*). Только послѣ увѣренія Сиси-

¹⁾ Нѣсдеу говоритъ о немъ по другому поводу р. 550—553, цитуетъ (по сообщенію Гастера) румынскую сказку у Шоттовъ № 18, сербскую (Караџић № 6); Straparola VIII, 5 (6); Grimm *Kindermärchen* № 68 (п т. III р. 117—119); Hahn № 68; 1001 ночь (ночь 54—55); Сорокъ визирей, ночь XVIII р. 195 слѣд.; Ssiddikar, введение.

нѣ: сазъ есмь ловцу (вм. ловець) діавола (вм. —у) тому, мене радї отженет Гѣ діаволу (вм. —а) того», она его выпустила, но вмѣстѣ съ нимъ вошелъ и діаволь, спрятавшись въ образѣ просянаго зерна подѣ копыта Сисиніева коня, похитилъ сына Мелентіи и побѣжалъ къ морю. Сисиній скачетъ за нимъ слѣдомъ: въ рукахъ у него пламенное копые, отъ коня его пышетъ огнемъ. Онъ прискакавъ къ вербѣ и спрашиваетъ, не видала-ли она «вraga бежаща и штроку (—а) носеща». Та видѣла, но отвѣчается невѣдніемъ, и Сисиній проклинаетъ еѣ: «Да цветеш и плод да не сѣтвориши!» Далѣе онъ обращается съ тѣмъ-же вопросомъ къ кунинѣ (gugū); тотъ же отвѣтъ и проклетіе: «да си проклетя, гдѣж естъ коренъ твои, ту бждеть и врѣх твои! кто хоцет нимо ити к тебѣ, а ты потькнеші (рпк. ті) е, а себе на проклетіе». Отвѣта онъ добивается отъ маслины, стоявшей у моря: она говоритъ ему, что врагъ ринулся въ море—и Сисиній еѣ благословляетъ: «да иси бл̄свенно и ѡщенно древо бж̄їи маслину (sic), и будеше въсем цр̄квам на прощеніе, а чл̄ком на спасеніе. Тако бысть»¹⁾. — Сисиній подходитъ къ морю, закидываетъ свою удицу, вытянулъ дьявола на берегъ и началъ его бить желѣзною палицею, требуя, чтобы онъ выдалъ ему дѣтей Мелентіаны. Я пожралъ ихъ, отвѣчаетъ дьяволь. — Изрыгни ихъ. — Изрыгни и ты на длань матернее молоко, которое сосалъ ребенкомъ! — Чудо совершается по молитвѣ святаго, и дьяволь принужденъ изрыгнуть пожранныхъ имъ младенцевъ. Тогда Сисиній говоритъ, что не отпуститъ нечистаго, пока онъ не дастъ ему зарокъ— и тотъ дважды клянется: гдѣ *молитва сія глаголется и имя твое упомянуто будетъ*, «ту діавол не настигнетъ». Подѣ молитвой несомнѣнно разумѣется тотъ перечень именъ, о которомъ

¹⁾ Новый текстъ легенды (по народной книгѣ) вставилъ между куниной и маслиной еще одно дерево у морскаго берега: тополь (pältinū); на вопросъ святаго онъ отвѣчаетъ, что видѣлъ діавола и слышалъ крики мальчича. Сисиній благословляетъ его: да стоитъ онъ передъ церковью, грѣшнымъ на исправленіе, праведнымъ на спасеніе. — Очевидно, позднѣйшее умноженіе древняго мотива.

говорить греческая статья и который здѣсь опущенъ. Новый текстъ румынской легенды (по народной книгѣ) обращаетъ клятву въ рукописаніе, *zaris*; такъ и въ молитвѣ румынскаго трепетника. — Въ текстѣ Григорія святой, взявъ клятву съ діавола, «посла его подь мракомъ» (*suptu întuneges*); въ новомъ онъ рубить ему голову, поретъ ему грудь по животъ и бросаетъ въ море, закливъ его никогда оттуда не выходить. Особое отличіе представляетъ начало этой версіи: св. Сисиній — *съ братьями* ходилъ охотиться съ какимъ-то императоромъ (вспомнимъ царя и брата Сисинодора греческой легенды); однажды въ лѣсу поднялась страшная буря (сл. въ древнемъ текстѣ рѣчь Сисинія къ сестрѣ: *штврѣзи ми стлѣнь да въвиду, гакъ велѣа естъ въну зима и велѣа въалица: рум. mare vihor*), всѣ разсѣялись кто-куда, а Сисиній, по волѣ Божіей, добирается до башни на берегу моря, гдѣ жила его сестра и т. п. — Проклітія и благословенія, расточаемыя деревьямъ, принадлежатъ уже греческой статьѣ; *Hāsdeu* (р. 297—8; сл. 276) виѣнялъ ихъ болгарскому оригиналу и указывалъ на мотивы одной пѣсни въ сборникѣ Миладиновыхъ (№ XXXVI, р. 36), гдѣ Богородица точно также проклиняетъ, либо благословляетъ деревья:

Тонка ясика тонка да бидить
Тонка да бидить, сенка да нематъ...
Тонка-на евла тонка да бидить
Ни цуть да цутить, ни родъ да родить...
Зелени бжршленъ зеленъ да бидить,
Зеленъ да бидить зиме и лете,
Цуть да ми цутить, родъ да ми родить,
Родъ да ми родить цжрни ѡжлени. ¹⁾

¹⁾ Въ одномъ варьянтѣ этой пѣсни проклітіе обращено на «бжрбу»; въ болгарскихъ колядкахъ Богородица проклиняетъ «абленево» дерево, не преклонившееся во время крещенія Спасителя; І. Христосъ — дерево «трепетлику». Что до вопросовъ, обращенныхъ къ деревьямъ, то они принадлежатъ распространенному сказочному мотиву. См. напр. Аван. Р. Н. С. IV, стр. 64.

Мы видѣли, что румынская легенда разумѣла подъ *молитвой*: запись дьявольскихъ именъ, гонящихъ бѣса. Еѣ отобралъ у него Сисиній: это — молитва св. Сисинія. Въ заключеніи пространной греческой статьи помѣщены три заговора противъ Гилло, обращенные къ Сисинію и Сисинодору, къ І. Христу и Божьей Матери; подобные заговоры встрѣтились въ одномъ коптскомъ евхологіи: одинъ изъ нихъ—съ сказаніемъ о Гилло¹⁾; въ греческомъ заклинаніи на головную боль читается обращеніе къ свв. Сисинію и Сисиніану, упоминается о нечистой Гилло, о семи дѣтяхъ Мелитины и о двѣнадцати именахъ, которыя писали на бумажкѣ и носили какъ предохранительное средство²⁾. Мотивы легенды дали рамку заговору: сидѣніе у моря, въ каменномъ столбѣ (башня Мелитины), на горѣ (сл. Ливанскія горы греческой статьи), моментъ послѣдней борьбы; но дѣйствуетъ не Сисиній, а небесныя силы, архангелъ Михаилъ и т. п.; Гилло-дьяволь то является съ своими разнообразными именами, то раздробился на столько-же демоническихъ лицъ, трясавиць, дочерей Ирода, выходящихъ изъ моря, какъ Гилло-дьяволь, поражаемый святымъ. Такъ сложился типъ *молитвы Сисинія*, о которомъ говоритъ индексъ.

Къ этому типу относятся двѣ румынскихъ молитвы, изъ которыхъ одна, печатающаяся при Трепетникѣ, замѣнила имя Сисинія — именемъ *Иосифа*, другая входитъ въ составъ народной книги, ходящей подъ заглавіемъ: Чудеса св. *Сисоя* (Minunile sfintului Sisoe), т. е. Сисинія, и представляющей сводъ различныхъ апокрифическихъ статей: за молитвой св. Сисоя идетъ его легенда (въ новой редакціи, о которой говорено выше), далѣе приговоръ Понтія Пилата, перечень воздыханій, слезъ Спасителя и т. п. Оба текста молитвы могутъ быть признаны принадлежащими къ одной редакціи, не смотря на отличіе именъ и нѣкоторыя мелкія разногласія. Сообщаю въ переводѣ статью, замѣнившую Сисинія—Сисоемъ (Häsdeu 277—8):

¹⁾ Мансветовъ I. с. стр. 11, прим. I.

²⁾ I. с. стр. 15.

«Я, святой Сисой, рабъ Господень, сходя съ Сіонъ-горы, съ высотъ Элеона, видѣлъ какъ архангелъ Михаилъ, ангельскій воевода, встрѣтилъ Авеицу (= Гилло, дьявола), крыло Сатанино: волосы у ней до пять, глаза словно огонь, изъ пасти и отъ всего тѣла исходило пламя; она шла, сильно блеща, безобразная видомъ. Встрѣтилъ её архангелъ Михаилъ и спрашиваетъ: Откуда идешь ты, Сатана, духъ нечистый, и куда, и какія тебѣ имена? А она отвѣчала: Я — нечистый духъ, крыло Сатанино. Тогда Архангелъ схватилъ её за волосы и страшно билъ её, она-же завонила гласомъ великимъ, говоря, чтобъ ангелъ отсталъ бить её, что она все скажетъ ему по ряду. Когда-же ангелъ прекратилъ бить её, она принялась сказывать ему: Слышала я о дѣвицѣ Маріи, дочери Іоакима и Анны, о которой архангелъ Михаилъ возвѣстилъ по всѣмъ градамъ, что отъ Маріи родится Іисусъ Назарянинъ; я и иду съ моими дьявольскими ухищреніями, дабы соблазнить её. А архангелъ говоритъ: Расскажи мнѣ, каковы были донинѣ твои ухищренія. И онъ схватилъ её за волосы и началъ её сильно бить и колоть. Она и говоритъ ангелу: Оставь меня, я расскажу тебѣ всё по ряду: я обращаюсь въ муху, паука, собаку, во всѣ образы видимые и невидимые, и иду соблазнять женщинъ, похищаю юношей, соблазняю ихъ дѣвушекъ въ глубокомъ снѣ. У меня 19(?) именъ (слѣдуетъ ихъ перечень). Гдѣ обрѣтутся записанными мои имена, къ тому дому я никогда не подойду на семь миль, ни къ обитателямъ того дома, пока будутъ стоять небо и земля, во вѣки, аминь». — Въ редакціи Трепетника сатана даетъ на то запись (zapis) архангелу.

Сюда принадлежитъ и Буслаевскій заговоръ: мѣсто дѣйствія у моря, имена дьявола обратились въ столькохъ-же трясавицъ, дочерей Ирода; вмѣсто Михаила названы другіе ангелы (Сихаилъ) и святые:

«При мори Черномъ стоитъ столпъ каменнъ, въ столпѣ сѣдигъ святой великій апостолъ Сисинѣй, и зреть апостолъ святой Сисинѣй: возмутится море до облака и изыдутъ изъ моря .іѵ. женъ простовласыхъ.... окаянніи дьяволіе видѣніе? Они-же

рѣшаша: Мы есмя трасавицы, дщери Ирода цара. И вопросы ихъ святыи Сисинѣи: Окаянии діаволи, почто есмя сѣмо пришли? Они-же рекоша: Пришли есмя мучити родъ человѣческій и т. д. И помолися богу святыи Сисинѣи: Господи, Господи, избави рода сего человѣческаго шть окаянныхъ сихъ діявогъ. И посла къ нему Христось .б. аггела, Сихайла и Аноса и .д.х евангелистовъ; Луку, Марка, Матфеа, Иоанна, и начаша ихъ бити .д.ми дубьцы желѣзными и дающи им по три тысячи ранъ на день. Они-же начаша молитися имъ: Святыи великій апостоль Сисинѣи и Сихайло и Аносъ и .д. евангелисты Лука, Марко, Матфей; Иоаннъ, не мучите насъ; гдѣ ваши имена святыя заслышимъ, прославится въ которомъ роду, того мы роду бѣгаемъ за .л. дни поприщъ. И вопросы ихъ святыи апостоль Сисинѣи и Сихайло: Что ваши суть діяволи имена?» (Слѣдуетъ отвѣтъ¹⁾).

Видоизмѣненіемъ этой заговорной формулы представляются тѣ ея варьянты, въ которыхъ Сисинѣи, игравшій въ предъидущихъ молитвахъ роль зрителя, забыть, и борьба происходитъ между небесными воетелями и демонской силой. Такъ въ нѣкоторыхъ русскихъ заклинаніяхъ: мѣсто дѣйствія на Фаворской горѣ, подъ дубомъ Мамврійскимъ, тамъ сидятъ Сихайлъ и Михайлъ, собрались всѣ силы небесныя, поражающія семь дѣвъ простовласыхъ, дочерей Ирода²⁾ и т. д. — Этотъ типъ заговора попадаетъ и безъ позднѣйшей дифференціаціи одного демоническаго лица на нѣсколько. Такъ въ одномъ народномъ заклятіи изъ Буковины (Häsdeu 279 — 80), гдѣ архангелъ Михайлъ встрѣчается съ Сатаной на горѣ Элеонской, и въ славянскомъ заговорѣ попа Симеона, помѣщенномъ въ магачскомъ сборникѣ Григорія.

¹⁾ Буслаевъ, О народной поэзіи въ древне-русской литературѣ, Приложенія стр. 28; сл. Тихонравова, Пам. отр. русск. лит. II, стр. 351—2; Майкова, Великорусскія Заклинанія № 103 (и также другіе заговоры отъ трасавицы. Малорусскіе у Ефименка, Сборникъ малоросійскихъ заклинаній №№ 33—35).

²⁾ Буслаевъ I. с. Приложенія стр. 29, в. (по Лѣчебнику XVII в.); сл. Майковъ I. с. № 105.

Приводимъ его какъ образецъ славянскаго литературнаго языка, бывшаго въ ходу у румынскаго священства въ XVII в.

«Азь архаггль Михайль ходих по горѣ Елешнстѣи и обрѣтох вѣщиць именимъ Авизою и рекох ей: ти еси злоплемен и проклетое вѣ.... сна бо бѣше прострѣла власи свои до пету. И рече еи архаггль Михайль: не имамъ поустити, аще ми са не клънеши, и повѣжда ми роду своему и име.... (она) же рече ему: наш род мо(....) име: .а̄. мора, .б̄. вѣщица, .г̄. ахоха, .д̄. пладница, .е̄. лекта, .ѕ̄. члюку.... дица, .ж̄. полонощница и свевела, .ѣ̄. дѣ.... иодаважща, .і̄. нерадостна, .л̄. чръни.... нигде да не сам бми клъноутиса, архагггле Михайле, идеже стоит мѣтви сіе въ дому....» (ib. стр. 280—1).

Имена демона, какъ ни попорченными они являются въ текстѣ попа Симеона, могутъ дать поводъ къ нѣкоторымъ замѣчаніямъ. Насдеу (281—2 и 719) сопоставилъ ряды именъ, встрѣчающихся въ румынскихъ и русскихъ текстахъ заговора и въ заклинаніи попа Симеона; русскія имена не идутъ въ сравненіе, какъ поздніе эпитеты, явившіяся съ обращеніемъ молитвы отъ Гиллу въ заговоръ противъ лихорадки (Трясея, Огня и т. п.); новый матеріалъ сближеній даетъ греческая статья. — Въ румынскихъ текстахъ демонъ является въ началѣ съ *общимъ* именемъ; которое потомъ встрѣчаемъ въ числѣ частныхъ:

Сисой: Михайль встрѣчаетъ *Авцициу*. Ея 1-ое имя: *Авцициа*, 6-е *Avezihă*.

Иосифъ: Михайль встрѣчаетъ *Авцициу*; 1-ое имя: *Авцициа*, 2-ое *Avariva*.

Буковинская Сказка: Михайль встрѣчаетъ *Avezihă*'у; 1-ое имя: *Вцициа*, 6-е *Avezihă*.

Попъ Симеонъ: Михайль встрѣчаетъ *Авизою*; 1-ое имя: *Мора*, 2-ое *Вцициа*.

Вѣщица = Авѣщица и Avezihă—Avezuhă—Авизою—Авагуза(?)—частныя имена демона, вѣроятно стоявшія въ началѣ серіи и обобщенныя, какъ въ греческой статьѣ Гилоу является въ томъ и другомъ значеніи. Здѣсь послѣдовательность частныхъ

именъ такая: 1) Γυλοῦ (Вѣщица?) 2) Μωρρᾶ (Μωρά) = *Мора*, первое имя у Симеона; 3) Βυζοῦ = *Авизоя* и т. д. Βυζοῦ объясняется: «высасывающая» изъ человѣка кровь, силы и т. д.; сл. Ὀβιζοῦς въ Testamentum Solomonis: ея дѣло «убивать дѣтей (= Гилу), поражать глухотою уши, слѣпить глаза, смыкать уста уздою, губить разсудокъ и знобить тѣло»¹⁾. Изъ слѣдующихъ обозначеній одно, 9-ое въ текстѣ Симеона, покрывается греческимъ: дѣ...иодаваѣща = *καὶδοπνίχτρια*. — Объясненія нѣкоторыхъ другихъ именъ можно ожидать отъ дальнѣйшаго изслѣдованія нашей статьи, источники которой г. Мансветовъ возводитъ къ халдейскому ученію о 12-ти астральныхъ духахъ, влияющихъ на человѣческую судьбу: ученію, усвоенному гностическими и манихейскими сектами, воспринятому въ извѣстномъ примѣненіи и христіанствомъ. Въ этой исторической послѣдовательности становится понятнымъ, почему «молитва о трясавицахъ» могла быть понята, какъ принадлежащая къ составу богомильскаго апокрифическаго кодекса.

Уже во время печатанія этихъ строкъ я могъ познакомиться, благодаря любезности д-ра Гастера²⁾, съ корректурными листами его работы по средневѣковымъ еврейскимъ сказаніямъ, захватившимъ въ свою область и нашу заговорную формулу. Оказывается, что сложившись гдѣ-то на востокѣ, на границахъ Персіи и Сиріи (I. с. р. 77), она отразилась не только въ богомильской, но и въ іудейско-каббалистической литературѣ. Въ Alphabetum Siracidis, относящемся къ VIII в. (р. 77), разсказывается

¹⁾ Мансветовъ, I. с. р. 6.

²⁾ Изъ письменнаго сообщенія д-ра Гастера я узналъ, что ему удалось приобрести еще одинъ сборникъ румынскихъ апокрифовъ, первой половины XVIII в., содержащій, между прочимъ: Дни добрые и злые, Истолкованіе Алфавита, Вопросы и отвѣты (космологическаго содержания), Легенду о 12-ти пятницахъ; — и что, кромѣ упомянутыхъ выше (стр. 2—3) повѣстей, въ румынской литературѣ извѣстны и Синагрипъ, и 12 Сновъ Шаханшаха, и Семь Мудрецовъ и т. д.

о перевозданной женѣ Адама, Lilith, что она удалилась отъ него и Господь послалъ за нею трехъ ангеловъ, дабы привести её обратно. Ангелы находятъ её стоящею въ водѣ, той самой, въ которой впоследствии суждено было погибнуть Египтянамъ; когда она отказывается идти, и посланные грозятся утопить её, она говоритъ: «Оставьте меня, ибо я создана для того, чтобы вредить новорожденнымъ, мальчикамъ до восьми, дѣвочкамъ до 12 дней отъ роду», и клянется именемъ Бога жива, что гдѣ ни увидитъ на амулетѣ имена или образъ ангеловъ, тамъ она не будетъ приносить вреда дѣтямъ (67).—Serpher Raziel сообщаетъ содержаніе заговорной формулы противъ нея: «Заклинаю тебя, первая Ева, именемъ твоего Творца и трехъ ангеловъ, посланныхъ за тобою Господомъ, и ангела моря, которымъ ты клялась, что ни ты и никто изъ твоего сонма не будете вредить тамъ, гдѣ ты увидишь наши имена, ни тому, кто ихъ носить на себѣ; заклиная тебя . . . что ни ты и никто изъ твоихъ не будете вредить рожаницѣ (имярекъ) и ея новорожденному, ни днемъ, ни ночью, ни головѣ, ни сердцу, ни 208 членамъ, ни 365 жиламъ. Запрещаю это тебѣ и твоему сонму силой этихъ именъ и печатей» (68—9).—Sohar I говоритъ о Лилитъ, которую зовутъ Kelipha'ой, что она сначала заклета была въ море, но по грѣхопадениі Адама и Евы, блуждаетъ по свѣту, умерщвляя малыхъ дѣтей за грѣхи ихъ родителей (69).— Вотъ наконецъ и еще одно еврейское сказаніе (70—1), совершенно приводящее насъ къ типу румынскихъ и славянскихъ заклинаній: однажды пророкъ Илья встрѣтилъ Лилитъ со всѣмъ ея сонмомъ и спросилъ её: куда идешь ты, злая, нечистая, съ твоимъ нечистымъ сонмомъ? Она отвѣчала: Илья, господинъ мой! я иду къ родильницѣ такой-то, чтобъ навести на неё смертный сонъ, похитить ея ребенка, выпить его кровь, мозгъ его костей, не трогая его тѣла.— Илья заклинаетъ её именемъ Божіимъ, чтобъ она стала безгласнымъ камнемъ, а она молитъ его снять съ нея проклятіе, обѣщаясь удалиться отовсюду, гдѣ она услышитъ или увидитъ записанными свои семьнадцать именъ, которыя и перечисляетъ.—Съ сообщен-

ными выше перечнями имена эти не представляют ничего общаго; этотъ отдѣлъ заговора долженъ былъ всего легче подвергаться измѣненіямъ и нарощеніямъ. Интересно во всякомъ случаѣ сближеніе Гастера — имени *Сисинія* съ однимъ изъ именъ ангеловъ въ *Alphabetum Siracidis: Sisyru* (76): и здѣсь, стало быть, преданіе восходило къ манихейскому типу, которымъ шталось богомильское вѣроученіе.

Слѣдующіе дагѣ отреченные тексты, изданные Насдей въ отдѣлѣ богомильскихъ, не вызываютъ особыхъ замѣчаній.

Извѣстная вставка славянскаго Хожденія Богородицы: о Троянѣ, Хорсѣ, Велесѣ и Перунѣ («Трогана, Хърса, Велеса, Пероуна на бгы обратиша) дала г. Насдей поводъ (р. 303—306) распространиться, по примѣру другихъ, объ императорѣ Траянѣ, попавшемъ въ число южно-славянскихъ божествъ. Обогагтвореніе это сложилось, по мнѣнію автора, среди Румынъ, отъ которыхъ оно и перешло къ Славянамъ; извѣстная сербская сказка о Троянѣ, сообщенная Караджичемъ, приурочена къ Босніи, румынское населеніе которой лишь впоследствии ославянилось. Я указалъ, при другомъ случаѣ¹⁾, на румынскій варьянтъ сербскаго преданія, слышанный Гакстгаузеномъ. За Ольтой, въ Романацкомъ округѣ, это преданіе существуетъ и до сихъ поръ, говоритъ г. Насдей (р. 305). Императоръ, который растопился отъ солнечныхъ лучей, названъ здѣсь: *Domnul-de-roșă*, господиномъ росы, и народъ увѣряетъ, что римскій каменный путь, ведущій отъ Дуная черезъ Каракаль къ Ольтѣ, былъ сооруженъ именно этимъ императоромъ, чтобъ ему можно было скорѣе добираться до своей милой. Слогъ *ro* въ имени *Troiân* вызвалъ дагѣ новый мнѣ и съ нимъ вмѣстѣ новое названіе: *Domnul-de-roșă*. Солнце поглощаетъ росу, какъ растопило Трояна. Если такъ, то метаморфозѣ *Troiân*

¹⁾ См. Легенды о Вѣчномъ жидѣ и объ императорѣ Траянѣ, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1880, ч. ССХ стр. 96.

въ Domnul-de-rouă должна была предшествовать другая: Traiân (Trajanus) въ Troiân, Троянъ, что едва-ли обошлось безъ посредства славянской народной этимологiи. Такъ или иначе, и въ данномъ случаѣ, какъ при сличенiи греческой сказки съ боснійско-румынской легендой ¹⁾, я полагаю вѣроятнымъ, что Domnul-de-rouă древнѣе Troiân'a, имя котораго вторглось въ народное преданiе—по предполагаемой связи императора съ сооруженiями, которыя ему приписывали; въ данномъ случаѣ — съ римскимъ путемъ отъ Дуная къ Ольтѣ.

Выше было сказано, что въ румынской народной книгѣ хожденiе Богородицы по мукамъ является осложненнымъ — внесениемъ въ него другой апокрифической статьи: Сна Богородицы. Это дало поводъ г. Нăздеу къ особому экскурсу, въ которомъ, передавая содержанiе моего изслѣдованiя, онъ дополняетъ его указанiями на новые варианты и народно поэтическiя обработки: на провансальскiй стихъ (395—6), на испанское заклинанiе (399) и румынскую пѣсню о Θεодорѣ Владимиреску. (р. 401—402; сл. 721—3) ²⁾. Я имѣю въ виду предложить нѣсколько замѣчанiй по поводу двухъ послѣднихъ сближенiй г. Нăздеу, а пока замѣчу, что и ему, какъ и мнѣ, не удалось отыскать греческой редакцiи Сна. Слѣдуетъ-ли заключить изъ этого, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ ἀπαξ λεγόμενον, сложившимся на западѣ, тогда какъ апокрифическiе сюжеты, ходящiе въ народной поэзи, обыкновенно указываютъ на Византию, какъ на свой источникъ? (сл. I. с. 398). — Основной мотивъ

¹⁾ Легенды объ императорѣ Траянѣ, I. с. стр. 95—6.

²⁾ Укажу съ своей стороны на валлійскiй Сонъ Богородицы, въ Revue Celtique III р. 448—9. Текстъ представляетъ обычнiй типъ Сна, но заключенiе своеобразное: «По ту стороны горы, холодной горы, возлѣжитъ Марiа (la tête sur un oreiller?), копаеть пространство между душой и адомъ. Кто знаетъ эту молитву, никогда не попадетъ въ адскую область; кто трижды скажетъ еѣ передъ сномъ, не увидитъ недобрыхъ сновидѣнiй».

Сна я пытался указать въ отреченной статьѣ объ «Успеніи Богородицы». Приведу его содержанія по варьянту, напечатанному Майковымъ и воспроизведенному у Насдей (р. 393—4)— съ цѣлью оправдать мое нижеслѣдующее разногласіе съ почтеннымъ румынскимъ изслѣдователемъ.

Что во церкви, во соборѣ,
 На правой рукѣ, на престолѣ
 Стоитъ Дѣва Марія,
 Молятся Богу со слезами
 И просятъ своего Сына:
 «Оже Ты, Сынъ,
 Я видѣла про Тя сонъ,
 Страшенъ, ужасенъ:
 Поведуть Тя къ Богу(?), къ императору,
 Стануть руки и ноги раскинати,
 Голову крестомъ убивати,
 Потечетъ Твоя кровь, что быстрая рѣка,
 Запечатся Твое тѣло, что еловая кора».
 — Оже Ты, Мать,
 Я Самъ про то знаю,
 Я Самъ про то вѣдаю,
 Что поведуть меня къ Богу....
 Кто этотъ сонъ въ день три раза проговорить,
 Съ тѣмъ человекомъ будетъ ангель ходить.
 О, Господи, слава Тебѣ!
 Дѣва Богородица, слава Тебѣ! ¹⁾

Вотъ испанскій заговоръ «отъ зубовъ», привлеченный г. Насдей къ сравненію съ Сномъ:

A la puerta del Cielo
 Polonia estaba;
 Y la Virgen Maria
 Allí pasaba.
 «*Dis, Polonia, que haces?*

¹⁾ Майковъ Великорусскія Загаданія № 246.

Duermes o velas?»

— *Señora mia, ni duermo ni velo,*

Que de un dolor de muelas

Me estoy muriendo —

«Por la estrella de Venus

Y el sol poniente,

Por el santísimo sacramento

Que tuve en mi vientre,

Que no te duela mas ni muela ni diente.

Общаго съ «Сномъ» здѣсь ничего нѣтъ, нѣтъ и мотива Сна, а лишь нѣсколько фразъ, типическихъ для послѣдняго, а здѣсь являющихся посторонней вставкой, лишенной смысла — можетъ быть, по внѣшнему воспоминанію о какой нибудь испанской стихотворной редакціи Сна? Сл. приведенный мною (Häsdeu p. 395) португальскій варьянтъ: Спаситель спрашиваетъ мать:

Se velava ou dormia?

она отвѣчаетъ:

Eu não velo e não durmo

Pela vossa vinda espero!

Sonhei esta noite um sonho и т. д.

Вопросъ: спишь-ли ты или нѣтъ, мыслимъ лишь въ томъ случаѣ, когда за нимъ слѣдуетъ соотвѣтствующій отвѣтъ (разсказъ о сновидѣніи), не отвѣтъ Апполоніи — что она умираетъ отъ зубной боли! Испанскій заговоръ, очевидно, не можетъ считаться «варьянтомъ» Сна. Французскій варьянтъ не знаетъ и самаго мотива ¹⁾. — То-же слѣдуетъ сказать и о румынской пѣсни о Феодорѣ Владимиреску. Здѣсь даже сонъ видитъ и пугается его послѣдствій — не мать, а сынъ, она и ободряетъ его, — не такъ, какъ въ нѣкоторыхъ (русскихъ) пересказахъ Сна, гдѣ ободряющія слова принадлежатъ Спасителю. Пусть судятъ читатели.

¹⁾ Сл. R. Köhler, Segensprüche, Germania XIII p. 181.

«Tudor, Tudor, Tudorel,
 Dragul mamei voinicel!
 Decând mama ți-ai lăsat
 Și Olteni ți-ai adunat
 Pe ciocoi să-î prindî în ghiară
 Și s'alungî Grecii din țeră;
 Mult la față te-ai schimbat,
 Și mi-te-ai întunecat!
 Spune, maică, ce te dore,
 Că m'oîu face vrăjitoare
 De alén să te descânt,
 Să calci vesel pe pămînt!»

— Alei, maică, alei, dragă!
 Curând visul mi-l deslégă!
 Că scii, maică, am visat
 Buzduganu-mi fărîmat,
 Sabia-mi cea bună nouă
 Am visat'o ruptă'n două,
 Pușca mea cea ghintuită
 Am visat'o ruginită;
 Maică! pistolele mele
 Le-am visat făr' de otele;
 Apoi înc'am mai vedut
 Șerpe galben prefăcut,
 Ce purta córne de țap
 Și creștă roșiă'n cap;
 El avea ochiū vîndator,
 Avea graiū lingușitor,
 Și mă tot ruga mereū
 Să mă duc la cuibul seū! —

«Ba, ferescă Dumneșū!
 Să nu te duci, fătul meū,
 C'acel șerpe veninos
 E vr'un dușman ticălos,
 Vre-un hoț volintiras
 Și la inimă vrăjmaș»

— Maică, măiculitā mea!
 Cum să scap de cursă rea?

Căci un glas prevestitor
Îmi tot spune c'am să mor.... —

«D'ai să mori, draguțul meu,
Facă ce-a vrea Dumnezeu!
Dar să scii tu dela mine,
C'un Român voinic ca tine,
Pîn'ce cade, pîn'ce móre,
Calcă șerpîi în picîóre,
Căci d'un șerpe'nveninat
I se iértă un păcat!».

«Федоръ, Федоръ, юный Федоръ, дорогой мамѣ храбрецъ! Съ тѣхъ поръ какъ ты оставилъ мать и собралъ Ольтенцовъ, чтобы забрать въ руки бояръ ¹⁾ и выгнать Грековъ изъ страны, ты сильно перемѣнился въ лицѣ, весь почернѣлъ. Скажи мнѣ, матери, что съ тобою, — а я стану знахаркой, чтобъ излѣчить тебя отъ напасти, чтобы ты весело ходилъ по землѣ» — Увы, мама, увы, дорогая! Лучше растолкуй мнѣ мой сонъ: видѣлъ я мою палицу — разбитую въ дребезги, мою добрую, новую саблю переломленную по-поламъ, мое нарѣзное ружье заржавленное, мои пистолеты безъ курковъ. И еще видѣлъ большее: желтаго, лукаваго змѣя, съ козлиными рогами и краснымъ гребнемъ на головѣ, съ предательскимъ взглядомъ и льстивою рѣчью. Онъ просилъ меня настойчиво, чтобы я отправился въ его логовище — «Храни тебя Богъ, сынъ мой, ходи туда! тотъ ядовитый змѣй — какой нибудь презрѣнный врагъ, разбойничья вольница, врагъ въ душѣ!». — Мама моя, матушка! Какъ мнѣ избыть злобныхъ ковъ? Вѣщій голосъ говоритъ мнѣ, что я умру. — «Если умереть тебѣ, дорогой мой, да свершится Господня воля! Но узнай отъ меня, что храбрый Румынъ, каковъ ты, падая, умирая, топчетъ змѣй ногами — ибо за одного ядовитаго змѣя человѣку прощается одинъ грѣхъ».

¹⁾ Ciocoii. Сл. Cihac, Dictionnaire и т. д. Éléments slaves и т. д. р. 55, а. в. ciocóii, и Teodorescu l. с. р. 100 прим. 3.

Тудоръ Владимиреску, любимый герой народныхъ румынскихъ пѣсенъ, глава возстанія румынъ (Ольтенцы) противъ фанариатовъ (боляре, Греки), былъ измѣнически убитъ главою гетеріи, княземъ Ипсиланти (лукавый змѣй съ предательскимъ взглядомъ). Такова историческая подкладка сложившейся о немъ пѣсни; коварный врагъ очутился въ образѣ лукаваго змѣя, что совершенно въ обычаяхъ народной поэтики. Если уже искать родственныхъ мотивовъ и параллелей, то не въ Снѣ Богородицы, а въ легендахъ о св. Θεодорѣ-змѣеборцѣ, гдѣ найдется, кромѣ тождества имени, и бой съ змѣемъ, и бранные подвиги Θεодора, и роль его матеря, и его сонъ (не сновидѣніе) передъ боемъ, и вѣщее сновидѣніе (царя, въ изданномъ мной греческомъ сказаніи). Св. Θεодоръ (Тиронъ и Стратилать), одинъ изъ любимыхъ святыхъ православнаго востока, оставилъ по себѣ память въ русскомъ духовномъ стихѣ, косвеннымъ образомъ — и въ матерьялѣ былинъ¹⁾; тѣмъ интереснѣе было-бы дознаться, не перешелъ-ли онъ въ пѣсни и сказаніи Румынъ, какъ чувствуется въ ихъ обрядахъ. Румынскій варьянтъ могъ-бы освятить генеалогическіе вопросы, поднимаемые русскими стихами и, вѣроятно, привлекутъ-бы въ эту связь и южно-славянскія пѣсни. Мы отчасти убѣдились въ этомъ, изслѣдуя русское пѣсенное преданіе о другомъ народномъ змѣеборцѣ, св. Георгіи. Въ этомъ отношеніи и пойду теперь еще далѣе — опираясь на ту-же румынскую пѣсню въ сборникѣ Marienescu.

Я обратилъ вниманіе на коротенькую болгарскую пѣсню у Чолакова²⁾, въ которой усмотрѣлъ отрывокъ какого-то утраченнаго поэтическаго пѣлаго³⁾. Слѣдуетъ предположить, что въ области пѣсенныхъ преданій о Георгіи утраты были значительныя, и что ими, главнымъ образомъ, слѣдуетъ объяснить

¹⁾ См. Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха № I; II стр. 158—160.

²⁾ Българскій нар. сборн. № 87.

³⁾ Разысканія II, стр. 122—123.

обособленность, въ какой представляются намъ теперь иные цѣклы георгіевской легенды: забыты или еще не найдены посредствующія звенья, которыя помогли-бы возстановить идею связи. Попытаемся сдѣлать это для пѣсни, сообщенной Чолаковымъ.

Стытъ Гьорія коня кове
 Іу темнина безъ борина,
 Сребро плочи, злато клинци.
 Спроти него Стана стоп,
 А онъ ю отговаря:
 «Не стой, Стано, спроти мене,
 Че погледнемъ іу тебека,
 Іу твои-тѣ цѣрни оічи,
 Іу твои-то бѣло лице,
 Іу крѣкко-то смѣянік,
 Іу тънка-та половина,
 Іу ситно-то ходеніе,
 Та чемъ коня да іубоуемъ,
 Отъ дружина че останемъ,
 Отъ мои-тѣ дълги друми.

Разбирая малорусскія народныя пѣсни съ сюжетомъ: «Теща въ плѣну у зятя» и сопоставляя ихъ съ великорусскими и болгарскими, гг. Антоновичъ и Драгомановъ ¹⁾ замѣчаютъ, что въ малорусскихъ вариантахъ атрофировался одинъ эпизодъ болгарской пѣсни. Въ первыхъ теща попадаетъ въ плѣнъ къ зятю, во второй этотъ зять оказывается, въ одно и то-же время, сыномъ половянки. Такъ въ редакціи, сообщенной Миладиновыми ²⁾.

¹⁾ Историческія пѣсни Малорусскаго народа, Т. I, № 64, стр. 286—296.

²⁾ Болгарски народни пѣсни, стр. 164. — Бракъ брата съ сестрою, но въ другой версіи, см. еще ib. № 135. Имя брата кровосмѣсителя — Павелъ, какъ въ болгарской легендѣ о сынѣ кровосмѣсителя (изд. Ламанскимъ) послѣдній также названъ Павломъ. См. еще тотъ-же сюжетъ у Верковича, Народне песме Македонски бутара стр. 29—30, № 22.

Когда была война, то Янкула взяли въ плѣнь, и отнесли въ горнюю землю, откуда восходитъ солнце, а Янику взяли въ плѣнь и отнесли въ дальнюю землю, куда солнце заходитъ, а мать осталась за Чернымъ моремъ. — Позднѣе, когда Янкуль возмужалъ и сталъ искать себѣ сверстной невѣсты, не нашелъ на востокѣ ни одной, которая-бы ему нравилась, поѣхалъ туда, гдѣ заходитъ солнце, взявъ за себя Янику и прижилъ съ нею мальчика: «дете како люта зміа», никакъ его не угомонишь. Жена и говоритъ мужу: пусть пойдетъ на базаръ за Черное море и купить няньку, которая качала-бы ея ребенка. Янкуль привелъ старую няньку; стала она качать мальчика, а сама припѣваетъ:

Нани, нани, мое мнуче,
Мнуче отъ сына, отъ зерка!

Дитя тотчасъ затихло и уснуло. Припѣвъ обращаетъ на себя вниманіе родителей: оказалось, что старая нянька — ихъ мать. По ея совѣту мальчику отрубили голову, а трупъ сожгли. Янкуль оставилъ жену свою и она стала милой ему сестрою.

Въ другомъ варьянтѣ той-же пѣсни ¹⁾ имена дѣйствующихъ лицъ иныя: *Георгій и Стана*, какъ въ первой приведенной нами пѣсенкѣ — *«святъ Георгій» и Стана*. Основывать какія бы то ни было соображенія на личныхъ именахъ народной пѣсни, особливо отрѣшенной отъ обряда, не мыслимо, если эти соображенія не опираются на другихъ, внѣ ея стоящихъ. Въ данномъ случаѣ опору дать намъ румынская пѣсня о св. Георгіи.

Приведемъ сначала Чолаковскій варьянтъ: «тещи у зятя».

Георги си тоарнува нахъ манастиренъ,
Георги си Стани тиху ромоне:
«Ой Стано, Стано, поарву любовк!
Какоавъ аргаманъ да ти донеса?»
— Ой Георги, Георги, поарву любовк!
Буни ми, Георги, стара робинка,

¹⁾ Чолаковъ I. с. № 72, стр. 328—9.

Да ми люѣе малу-ну дѣте. —
 Станалъ е Георгы та е утишнолъ.
 Кушилъ хи аргаманъ-нъ,
 Аргаманъ-нъ — стара робинка;
 Пруводилъ хи е стара робинка,
 Да хи люѣе малу-ну дѣте;
 Таче утишнолъ на другъ монастырьъ.
 Ага са воарна отъ монастыренъ,
 Та си утлде у Станини дворе,
 Уть конче слиза и Стана пита:
 «Ой Стано, Стано, поарву любови!
 Слуше-ли си та стара робинка,
 Люѣе-ли ти малу-ну дѣте?»
 — Ой Георгы, Георгы, поарву любови!
 Слуше-ма, слуше стара робинка,
 Люѣе си ми малу-ну дѣте;
 Хенъ гу люѣе, хенъ му запѣва:
 «Непни ми, непни, Станину дѣте,
 Станину дѣте, бабину внуче;
 Ей соай е майка Стана люѣла,
 Стана люѣла, Георгя даржела». —
 Георгы си вѣзе при стара робинка,
 Та си рубинем тиху ромоне:
 «Ой-та, рубинко, стара рубинко!
 Оти ми пѣешь такыва пѣсни?
 Да ни боадиме съ Стана роднина?»
 — Ой Георгы, Георгы, ты мой сыну!
 Віе сте, сыну, двамина брати —
 Я ви самъ, сыну, стара-на майка! —
 Георгы са тугава чюдомъ зачюди:
 «Отп, майчю, думашъ саыва думи, —
 Аку смѣ съ Стана двамина брати!»
 Тогава станаха Стана и Георгы,
 Та утлдоха нахъ монастыренъ,
 Та да сидѣли до три гудгны, —
 Дано хи Госпудъ тѣхъ испрости.

Это удаленіе въ монастырь объясняетъ, вѣроятно, и двойное
 появленіе монастыря въ началѣ пѣсни, гдѣ оно ничѣмъ не моти-

вировано. Въмѣсто него могла поминаться какая-нибудь страна. Важнѣе — личныя имена, чередующіяся въ обѣихъ редакціяхъ пѣсни: *Георгій* и *Янкулз*, т. е. Янко, уменьшительное отъ Іованъ съ румынскимъ членомъ-суффиксомъ — *ul*; *Стана* и *Яника*, уменьшительное отъ Яна.

Въ румынскихъ пѣсняхъ о св. Георгіи, сообщенныхъ *Marie-pescu*, герой называется двойнымъ именемъ: *Йованъ-Йоргованъ*, т. е. *Іоаннъ-Георгій*. Что разумѣется Егорій нашихъ духовныхъ стиховъ, въ этомъ не оставляетъ сомнѣній главное содержаніе пѣсни: бой съ змѣемъ. Три сестры-красавицы гуляютъ въ лѣсу, собирая цвѣты: подъ-вечеръ старшія ушли домой, оставивъ младшую, заснувшую отъ усталости. На неѣ-то набрасывается змѣй, отъ котораго освобождаетъ еѣ *Йованъ-Йоргованъ*. Имена сестръ: *Garařina*, *Ieliti'a Maria* и *An'a Girozana*; либо: *An'a*, *Stan'a*, *Sandiana*. Освобожденная дѣвушка предлагаетъ себя въ супруги побѣдителю, если онъ выведетъ еѣ къ деревнѣ, къ сестрамъ; иначе въ одномъ варьянтѣ: когда *Йованъ-Йоргованъ* обнялъ еѣ, она говоритъ ему: не будемъ спѣшить, мы похожи одинъ на другаго, спросимъ-ка другъ у друга: какого мы роду-племени. — Они оказываются братомъ и сестрой: Закляли насъ родители, говорятъ *Йованъ-Йоргованъ* — тебѣ быть на востокѣ блуждающимъ оленемъ, мнѣ же скитаться, что раненый левъ.

Болгарская пѣснь о *Георгіи* (сл. свѣтъ Георгій въ № 87 Чолакова) и *Станъ* какъ-бы досказываетъ, съ иной развязкой, содержаніе румынской пѣсни.

Я полагаю, что эти сопоставленія могутъ дать поводъ заключить, что 1) и въ Болгаріи была извѣстна пѣсня о чудѣ Георгія, сходная по типу съ Румынской; 2) что о сестрахъ Егорія, полонянкахъ Демьянища («блуждающія на востокѣ») русскаго стиха, знало не только румынское, но и болгарское пѣсенное преданіе. — Это позволило-бы выдѣлить въ георгіевской легендѣ особый циклъ, извѣстный пока лишь въ славяно-румынскомъ мірѣ: о сестрахъ Георгія; западные рассказы знаютъ, главнымъ образомъ, его братьевъ.

Невыясненной, едва-ли не заимствованной чертой, остается, по прежнему, проклятіе Йована-Йоргована родителями, какъ и отношенія брата и сестры, сохранившіяся въ одномъ варьянтѣ румынской пѣсни и напомнившія намъ Ивана да Марья русскаго *кутальскаго повѣрья*¹⁾. Средній терминъ сравненія представляетъ, быть можетъ, румынская колядка объ *Иванѣ Крестителѣ*, обращенномъ въ оленя — *проклятіемъ матери*²⁾. Охотники Кречуна настигаютъ оленя,

Cerbuțu stretinoru,
Și l'a păru cam surișoru,
Susu la córne sicluite,
La copită argintitu.

(«оленя трехъгодовалого, съ сѣрвовой шерстью, съ золотыми рогами и серебряными копытами»). Въ него готовятся стрѣлять, онъ вѣщаетъ: не стрѣляйте, я — не олень,

Ci eũ'su Ion Botezătorulu,
Domnului premergetoru;
Daru'n codru am a fire
Nouă ani și nouă zile,
Maica așia m'a blestematu,
Că pe mine s'a mâniatu,
Dac'acele voi plini,
Josu la țeră-oï pogori,
Chei'n mână lua-voiu,
In biserică intra-voiu,
Leturgia face-voiu.

(«я Иванъ Креститель, предтеча Господа; девять лѣтъ и девять дней быть мнѣ въ лѣсу, такъ заклала меня моя мать, потому

¹⁾ Разысканія II, стр. 99—100, 147—9.

²⁾ Tocilescu, Poesia populară a Românilorü въ Foia societatii Romanismul. I, № 4—5 p. 197—8. — Сл. Schuller, Kolinda (Hermanstadt, 1860) p. 10—11.

что на меня разгнѣвалась. Когда они исполнятся, я сойду на землю, возьму въ руки ключа, войду въ церкви и буду служить литургію». — О «сивомъ» оленѣ, въ котораго собирается стрѣлять молодой князь, говорятъ и малорусскія колядки (Чубинскій, Труды этногр. стат. экспедиціи въ западно-русскій край. Юго-западный отдѣлъ. — Матеріалы и изслѣдованія, т. III: Народный Дневникъ, колядки № 168, сл. iv. № 2; Головацкій, Галицкія и Угорско-русскія пѣсни II р. 48—9 № 2, IV, р. 18—19 № 23. Сл. Антоновичъ и Драгомановъ, Ист. пѣсни малор. народа, I, № 8), но ихъ развязка другая ¹⁾).

Колядка называетъ Ивана Крестителя, что совершенно въ духѣ ея христіанскихъ воспоминаній, въ которыхъ мотивъ «крещенія» играетъ выдающуюся роль. Церковная память Ивана Крестителя приходится на 24 Іюня, на оборотъ, въ рождественскомъ циклѣ 27 Декабря — день памятованія св. Іоанна Евангелиста. Въ народномъ повѣртіи они могли смѣшиваться, тѣмъ болѣе, что, приходясь въ зимній и лѣтній повороты солнца, попадали сразу въ аналогическую обрядность, знаменовавшую эти важные переломы народнаго земледѣльческаго года. Укажу лишь на обычай купальскихъ и рождественскихъ огней, элементъ гаданья, развитый тамъ и здѣсь, и т. п. Какъ нѣмецкій обычай *Johannis hinne* распределяется между лѣтнимъ и зимнимъ Ивановымъ днемъ, такъ разбрелась, быть можетъ, по колядкѣ и купальскому повѣртію и легенда объ Иванѣ. Но ея разборъ завлекъ-бы насъ за предѣлы настоящей статьи.

III.

Отъ Георгія и Феодора, проникшихъ въ народную пѣснь изъ церковной легенды, намъ не трудно будетъ перейти къ тому

¹⁾ Въ малорусскихъ колядкахъ и щедривѣхъ молодець цѣлится въ двухъ, трехъ сизыхъ голубей, сидящихъ на дворѣ, звонцѣ, на стогу; они оказываются ангелами. Чуб. I. с. щедр. № 29, кол. 144 и др. Одна румынская пѣсня открывается такою-же сценой, но здѣсь бѣлогрудая птица — Богородица. Сл. Tocilescu I. с. I, № 6 р. 256—7; Schuller p. 8—9.

отдѣлу книги г. Häsdeу, въ которомъ онъ изслѣдуетъ судьбы такого-же перехода, специально — на почвѣ богомильства.

Богомильское, какъ позднѣе флагеллантское религиозное движеніе, являются въ средніе вѣка серьезными факторами духовной жизни народа. Близкія къ нему, стремившіяся вліять на его низшіе слои, обѣ секты подняли въ немъ крѣпость религиозной мысли, освободивъ её отъ стѣснительныхъ условій церковнаго преданія, указавъ ей пути и матеріалъ новаго творчества, не связаннаго страхомъ этого преданія. Сектанты владѣли народной пѣсню, обращались къ живымъ источникамъ народной рѣчи: это было условіемъ ихъ успѣха — и народная поэзія и преданіе должны были отразить слѣды ихъ проповѣди, ея фантастическую образность болѣе, чѣмъ сторону догмата — потому что она именно должна была скорѣе сократиться и поблекнуть, когда церковь снова отвоевала себѣ народъ у овладѣвшаго имъ иновѣрія. Вліяніе послѣдняго шло, впрочемъ, и выше: оно дало новый тонъ литературѣ, поднимавъ въ ней интересъ съ религиознымъ сюжетамъ, къ апокрифамъ, усвоеннымъ или пересозданнымъ еретиками, къ восточной образности «басенъ», распространенныхъ напр. богомилами и т. п.

Такъ понялъ я въ моихъ предъидущихъ изслѣдованіяхъ культурное значеніе обѣихъ сектъ; такъ понимаетъ его и г. Häsdeу. Я уже сказалъ, что изслѣдуя этотъ вопросъ по отношенію къ богомильству, я пошелъ, можетъ быть, дальше — дозволенныхъ гипотезъ. Вотъ почему я не совсѣмъ согласенъ съ отзывомъ г. Häsdeу о помѣщаемой далѣ характеристикѣ богомильскаго движенія, которую онъ заимствуетъ изъ книги Lombard'a¹⁾: характеристикѣ «очень поэтической, но не превышающей мѣру» (dar nu mult exagerată, p. 257). Я былъ бы не прочь вычеркнуть въ этой фразѣ — частицу отрицанія.

«De ce mouvement religieux (т. е. богомильства) naquit toute une littérature, говорить Ломбаръ. À l'origine elle revêt un

¹⁾ Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bons-hommes. Genève 1879.

caractère religieux, naïf et populaire. Peu à peu ce quelle a de spécialement bogomile s'efface, les couleurs riches et variées, les fantaisies merveilleuses et bizarres de l'Orient font irruption dans son sein; elle perd de plus en plus les contours précis et nettement terminés des récits bibliques(?). La littérature profane, ainsi graduellement préparée et annoncée, paraît finalement sous la forme de traductions des romans byzantins du moyen-âge et d'oeuvres originales, telles que chroniques, lois expliquées par des exemples etc. C'est à ce moment que la littérature attient l'apogée de son développement; elle s'émancipe à la fois de l'ancienne langue slovaque(?) et de l'influence grecque(?); par la Bosnie elle se répand chez les Croates, par la Roumanie(?) chez les Russes; elle devient ainsi le canal par lequel l'antique culture de l'Orient et le monde fabuleux de l'Arabie et de l'Inde pénètrent chez les Slaves du sud et du nord; et tandis que la doctrine des Bulgares remuait toute l'Europe occidentale, leurs livres faisaient luire quelques rayons de lumière dans l'Europe orientale».

Съ указанной точки зрѣнія — международнаго, религіознаго и поэтическаго, вліянія богомилства, г. Нăsdeу предпринялъ изученіе двухъ произведеній румынской народной поэзіи: баллады «кукушка и горлица» (Cucul și turturica) и «Povestea Numerelor», отвѣчающей «Евангелистой пѣснѣ» нашихъ духовныхъ стиховъ.

Первая извѣстна ему въ 26 варьянтахъ: пяти румынскихъ, двухъ мораво-румынскихъ, четырехъ провансальскихъ, пяти французскихъ, одномъ каталонскомъ, одномъ рето-романскомъ, двухъ итальянскихъ, одномъ польскомъ и трехъ сербскихъ, одномъ персидскомъ и одномъ турецко-персидскомъ, (сл. р. 501—566 и 694—705) ¹⁾. Сообщаемъ въ текстѣ и переводѣ первый изъ румынскихъ варьянтовъ, приведенныхъ г. Нăsdeу (р. 503—505):

¹⁾ Самъ Нăsdeу р. 694 насчитываетъ ихъ лишь 23.

Cucul

Dulce turturică ¹⁾
 Dalbă păsărică!
 Hai să ne iubim,
 Să ne drăgostim
 La nourī, la sóre,
 În frunđi la recóre,
 La stele, la lună
 Cântând împreună!

Turturica

Pentru dumné-ta
 Eū n'aş dice ba,
 Dar dic şi dic ba
 Pentru maică-ta,
 Că-ī bănuitóre
 Şi fărmeacă-tóre:
 Ea mī va bănui
 De te oiū pré-iubi,
 Şi m'a fărmeaca
 De te-oiū desmierda.

Cucul

Dragă turturică,
 Pasere dălbică,
 Nu-mī fīi duşmănică!
 Vara că ne'ndémná
 Şi frunđa ne chīamă
 Să ne drăgostim
 Şi să ne iubim.

¹⁾ «Милая горлица, бѣлая пташка! Будемъ любиться, станемъ мило-
 ваться — подъ облаками, при солнцѣ, въ прохладной тѣни листьевъ,
 при звѣздахъ и лунѣ, распѣвая вмѣстѣ!» — Твоей милости я не ска-
 зала-бы: нѣтъ! но говорю и говорю: нѣтъ, ради твоей матери, ибо она
 сварлива, да и колдунья: станетъ журить меня, коли я тебя полюблю,
 околдуетъ меня, коли я тебя приголублю. — «Дорогая горлица, бѣлая
 пташка! не будь мнѣ недругомъ: весна манитъ насъ, листья велятъ
 намъ любиться, миловаться». — Нѣтъ, кукушка, нѣтъ! Не послушаю

Turturica

♦ Ba, cucule, ba,
 Nu te-oïu asculta.
 Dă'mî tu bună pace,
 Că, deŭ, m'oïu preface
 Azimîoră'n vatră
 Cu lacrămî udată
 Şi de foc uscată,
 De toţi lepădată.

Cucul

Ori-cum te'î preface,
 Tot nu ți-oïu da pace,
 Că și eŭ m'oïu face
 Un mic vătrărel,
 Frumos, suptirel,
 Şi'n foc voiu intra
 De te-oïu săruta,
 Şi te-oïu coperi
 De foc te-oïu feri;
 Incăt chiar de silă,
 Dacă nu de milă,
 Tu me'î îndrăgi
 Si ne vom iubi.

Turturica

Eŭ n'aş dice ba
 Pentru dumné-ta,
 Dar cumplit mî-e témă
 De cumplita'ți mamă,
 Că-î bănuitore

я тебя, оставь меня въ покоѣ, не то, ей Богу, я обращусь въ (неква-
 шенный) хлѣбъ въ печи, орошенный слезами, изсушенный огнемъ, всѣми
 брошенный. — «Какъ бы ты ни превращалась, я не оставлю тебя
 въ покоѣ, ибо я обращусь въ тоненькую, хорошенькую вочергу, войду
 въ огонь, поцѣлую тебя, покрою въ защиту отъ огня, такъ что силой,
 если не волей, ты меня полюбишь, и мы станемъ миловаться». — Твоей
 милости я не сказала-бы: нѣтъ! но у меня большой страхъ передъ твоей
 злой матерью, ибо она сварлива, колдунья, будетъ бранить меня, что я

Și fărmeacătoare.
 Decât m'a muștra
 Că te oîu dermierda,
 Și mi-a bănui
 Că te oîu pré-iubi,
 M'oîu face mai bine,
 Ca să scap de tine,
 Trestiórá'n baltă,
 Subtire și naltă.

Cucul

Ori-cum te-î pface,
 Tot nu țî-oîu da pace,
 Că și eū m'oîu face
 Un mic ciobănaș
 Din fluer doînaș,
 Ș'oîu căta prin baltă
 O trestia naltă,
 Și cât te-oîu vedé,
 Pe loc te-oîu tăia,
 Și'n tine-oîu cânta
 Și te-oîu săruta.

Turturica

Ba, cucule, ba!
 Nu te-oîu asculta!
 Porumbacule!
 Frumusele!
 Pestrisorule!
 Drăgușorule!
 Sciū că mi-ar fi bine

тебя пригложу, станеть журить меня, если я тебя очень люблю. Лучше обращусь я, чтобы избѣжать тебя, въ болотную тростиночку, тонкую, высокую. — «Чѣмъ-бы ты ни обернулась, я тебя не оставлю въ покоѣ: сдѣлаюсь настушкою, играющимъ на свирѣли, стану высматривать въ ставу высокую тростину, и когда тебя увижу, тотчасъ-же срѣжу, на тебѣ буду пѣть-играть, буду тебя цѣловать». — Нѣтъ, кукушка, нѣтъ! Голубою мой сизенькй, красивенькй, пестренькй, дорогой! Знаю, что хорошо было-бы мнѣ, еслибъ я была вся съ тобой, но мать

Să fiu tot cu tine,
 Dar maică-ta'i rea,
 Și decât cu ea
 M'oiu face mai bine,
 Cu gândul la tine,
 Iconiță mică
 Într'o biserică.

Cucul

Ori-cum te-î preface,
 Tot nu ți-oiu da pace,
 Ca și eă m'oiu face
 Un mic dăscălaș
 La cel sfnt locaș,
 Și pe la icóne
 Voiu duce plocóne,
 Și m'oiu închina,
 Și le-oiu săruta
 De luni care pică
 Pfnă duminică.
 Țar când te-oiu zări,
 Astfel ți-oiu grăi:
 «Sfintă iconică,
 Fă-te păserică,
 Ca să ne iúbim,
 Să ne drăgostim
 La nourí, la sóre,
 In frunđi la recóre,
 La stele, la lună,
 In veci împreună!

твоя—злая, и скорѣе чѣмъ съ ней быть, и лучше стану, съ мыслью о тебѣ, образкомъ въ церкви. — «Чѣмъ-бы ты ни обернулась, я не оставлю тебя въ покоѣ, сдѣлаюсь маленькимъ причетникомъ въ томъ святомъ мѣстѣ, ставу иконѣ приносить дары, буду кланяться ей и чествовать её, отъ навечерія понедѣльника до воскресенія, и когда заввижу тебя, скажу: «Святой образокъ, стань пташкой, чтобы намъ любиться, чтобы намъ миловаться, подъ облаками, при солнцѣ, въ прохладной тѣни листьевъ, при звѣздахъ и лунѣ, на вѣки — вмѣстѣ!»

Приведенная пѣсня можетъ дать понятіе о содержаніи всего цикла: вездѣ просьба о любви — и отказъ, вызывающій новую просьбу; всюду — обѣщаніе милой такъ измѣнить свой образъ, чтобы удалить всякую надежду влюбленнаго, и на встрѣчу — его увѣреніе, что онъ достигнетъ своего — путемъ соответствующей метаморфозы. Отсюда — вереница превращеній, задуманныхъ, не совершающихся на дѣлѣ. Во всѣхъ извѣстныхъ доселѣ редакціяхъ пѣсни дѣйствующія лица: мущина и женщина; только въ приведенномъ выше румынскомъ вариантѣ, въ другой румынской балладѣ (*Șoimul și flórea fragului*: соколъ и земляничный цвѣтъ. См. I. с. 545), — если она дѣйствительно является отрывкомъ «пѣсни о превращеніяхъ, да, можетъ быть, въ одной неаполитанской (I. с. 695) — люди замѣнены животными (и цвѣткомъ?).

Вотъ относящаяся сюда неаполитанская пѣсенка:

Dimmi, palomma, dove ai lu niro?
 Dimmi, palomma, se ssi po' pigliare?
 — Si tu ti fai auciello pe' volare,
 I'mmi faccio valente cacciatore;
 Si ti fai pesce e ti jetti a lu'mare,
 I'mmi faccio valente pescatore;
 Si tu pigl'na lanza pe'mmi ferire,
 I'mmi faccio 'nu marmoro duro....

(Casetti e Imbriani, *Canti popolari delle provincie meridionali*, I p. 187). Вариантъ на столько отрывочный или испорченный, что изъ него нельзя съ увѣренностью заключить, были-ли въ немъ дѣйствующими лицами — животныя. Такимъ образомъ одна лишь переведенная нами баллада является, въ сравненіи съ другими, съ особымъ типомъ, и типъ этотъ — продуктъ искаженія: одно, изъ преднамѣренныхъ превращеній было принято за совершившееся, молодецъ обѣщавъ обернуться въ птицу (какъ напр. въ одномъ итальянскомъ, одномъ французскомъ, каталонскомъ, персидскомъ варьянтахъ), а далѣе — и прямо явился птицей. Это повело за собою дальнѣйшее измѣненіе, ясно указывающее, что процессъ совершился въ указанномъ мною напра-

влени. Въ одномъ изъ провансальскихъ варьянтовъ (р. 523) дѣвушка говоритъ, что готова пойти въ монастырь, лишь бы отвязаться отъ человѣка, преслѣдующаго её своей любовью, а онъ отвѣчаетъ:

Se tu te fas moungeto
Dins un coubant,
Iéu me farei lou prestre,
T'aurei en counfessan.

То-же въ провансальскихъ, въ нѣсколькихъ французскихъ (р. 530, 533, 534) и въ каталонскомъ (704) варьянтахъ, сохранившихъ въ большей чистотѣ этотъ эпизодъ древней пѣсни, чѣмъ румынскій пересказъ. Въ самомъ: сдѣлавъ своихъ дѣйствующихъ лицъ птицами, онъ не рѣшился — горлицу заставить идти въ церковь или монастырь: отсюда неудачная метаморфоза последней — въ образокъ, стоящій въ церкви, передъ которымъ кладесть поклоны — маленькій пѣвчій, кукушка.

Метаморфозы, затѣянныя лицами, дѣйствующими въ пѣснѣ «превращеній», довольно однообразныя: рыба (дѣвушка)—и рыбацкъ (мущина), птица—и охотникъ, заяцъ—и собака, цвѣтокъ—и косарь и т. п. Все дѣло понято—какъ игра въ *фантастическія* прятки, какъ рядъ шаловливыхъ угрозъ. Когда въ кельтской (какъ извѣстно, не въ ней одной) свадебной пѣснѣ свать говоритъ о голубкѣ и соколѣ, разумѣя подъ ними невѣсту и жениха—мы имѣемъ дѣло съ другаго рода *символизмомъ*, чисто поэтическаго характера, котораго нечего искать въ пѣснѣ «превращеній». Существуетъ, наконецъ, циклъ восточныхъ и западныхъ сказокъ¹⁾, съ рядомъ *дѣйствительныхъ* метаморфозъ, въ которыхъ участвуютъ поочередно преслѣдующій и преслѣдуемый, послѣдній — чтобы укрыться отъ врага, первый, чтобъ настичь свою жертву. Мы видѣли выше, что къ этимъ рассказамъ слѣдуетъ присоединить и эпизодъ греческой легенды о Сисиніи. — Передъ

¹⁾ Сл. превращенія Метиды и Немезиды, преслѣдуемыхъ Зевсомъ. Hesiod. 886—900, 924 слѣд.; Apollod. 1, 3, 6; Cypr. fr. 3 (Athen. VIII, p. 334, с.).

нами—три группы несоразмѣримыхъ другъ съ другомъ, не смотря на внѣшнее сходство, фактовъ, которыя не слѣдовало-бы сравнивать (сл. I. с. 550—560). Если это сдѣлано было г. Häsdeу, то потому, что онъ далъ характеръ реальности метаморфозамъ, которыя въ пѣснѣ является чисто поэтической, чтобы не сказать — риторической фигурой. Это толкованіе обусловлено предвзятымъ взглядомъ изслѣдователя на серьезное и именно религіозное содержаніе разобранной имъ пѣсни. Замѣтимъ, что ни одинъ ея варьянтъ не даетъ повода къ такому пониманію; мистическій колоритъ присущъ лишь одному турецко-персидскому пересказу, не вездѣ ясному, судя по англійскому переводу Ходзько (сл. р. 546—8)—но именно этотъ пересказъ и не имѣлъ по мнѣнію г. Häsdeу (р. 564) никакого вліянія на европейскія. — Тѣмъ не менѣе г. Häsdeу заключаетъ, что пѣснь «превращеній» въ основѣ — религіозная, сложившаяся въ средѣ парсійскаго дуализма, какъ поэтическое выраженіе «борьбы между злымъ и добрымъ началомъ», которая и представлена борьбой между преслѣдователемъ — любовникомъ и дѣвушкой, отвергающей его ласки. Эта пѣснь будто-бы перешла на европейскую почву вмѣстѣ съ дуалистическими сектами и распространялась по ихъ слѣдамъ. Выше мы видѣли, почему г. Häsdeу считаетъ именно Румынію той почвой, на которой восточная пѣсня впервые выразилась на европейскомъ языкѣ, что открыло ей возможность дальнѣйшаго движенія и вліянія.

Предлагаемъ здѣсь обращикъ толкованія г. Häsdeу (р. 562—563). Любовникъ-соблазнитель въ балладѣ о «превращеніяхъ» не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ представителемъ злаго начала — Сатанюю. «Кто же его жертва, начало добра, красавица, которую демону удастся послѣ долгаго сопротивленія покорить себя, несмотря на то, что она его ненавидитъ? Искомый нами мифъ существовалъ у средневѣковыхъ дуалистическихъ сектъ, и ничто не мѣшаетъ предположить, что заимствовали онѣ его, вмѣстѣ съ основами своего ученія, у древняго парсійскаго язычества».

«Вотъ относящаяся сюда легенда.

«Создавъ вещественный міръ, Сатана захотѣлъ во что-бы то ни стало создать и человѣка. Тѣло ему кое-какъ удалось сотворить, но оно не двигалось, потому что не доставало духа. Тогда демонъ рѣшился похитить съ неба ангела, чтобы вложить его въ неодушевленное тѣло человѣка. Но какъ похитить его? Надо обмануть, соблазнить его, чтобы его достать, надо самому прибѣгнуть къ разнымъ превращеніямъ, чтобы не угадали, кто онъ такой

Эта легенда ходила между дуалистами въ разныхъ вариантахъ, литературныхъ и народныхъ, изъ которыхъ лишь часть дошла до насъ.

«Les dualistes absolus, говорятъ Шмидтъ, croient se tirer d'embarras en attribuant la cause de la chute au Dieu mauvais par le mythe suivant: le Dieu mauvais, jaloux de voir le Dieu bon régner sur un peuple saint et heureux, et enviant à ce peuple sa félicité inaltérable, s'introduisit dans le ciel, prit la figure d'un ange resplendissant de beauté et de lumière, et parvint à se faire aimer des âmes célestes qui ne soupçonnaient pas sa ruse; après les avoir, par mille séductions, attachées à sa volonté, il leur persuada de le suivre sur la terre» etc. ¹⁾.

«Въ XIII вѣкѣ доминиканецъ Moneta такъ резюмируетъ это учение: «Diabolus, qui et Satanas dicitur, invidens Altissimo, caute ascendit in coelum Dei sancti, et ibi colloquio fraudulentum praedictas animas decepit, et ad terram istam et caliginosum aërem duxit ²⁾.

«Баллада о превращеніяхъ — не что иное, какъ «colloquium fraudulentum», посредствомъ котораго демонъ хочетъ соблазнить ангела, привлечь его къ себѣ, чтобы заключить въ тѣло Адама: «quemdam Angelum lucis in eo summa vi inclusisse», по выраженію другаго средневѣковаго источника ³⁾. Легенда эта, какъ

¹⁾ Schmidt, Hist. des Cathares etc. II, 25.

²⁾ Hahn, Gesch. der neu-manichäischen Ketzler. Stuttg. 1845, p. 68.

³⁾ ib. p. 454.

было сказано выше, вращалась тогда между дуалистами въ различныхъ варьянтахъ ¹⁾, имѣвшихъ цѣлью объяснить, какимъ образомъ Сатана успѣлъ, путемъ коварства, дать сотворенному имъ тѣлу человека — духъ жизни, истекшій отъ Господа».

Я не считаю ни доказаннымъ, ни вѣроятнымъ, чтобы эта дуалистическая легенда лежала въ основаніи баллады о «превращеніяхъ». Эти превращенія — объектъ шутки, перекора, напоминаютъ мнѣ скорѣе пререканія русской пѣсни: А мы просо сѣяли — А мы просо вытопчемъ и т. п. — и разнообразные *Contrasti* между парнемъ и дѣвушкой, столь популярны въ Италіи, особливо въ Сициліи; гдѣ древнѣйшимъ ихъ образцевъ является извѣстный *Contrasto Ciullo d'Alcamo*. Парень также пристаётъ къ дѣвушкѣ, и та также отгѣкивается, пѣсня развивается въ рядъ пререканій, угрозъ, напр. угрозы — уйти въ монастырь, постричься, какъ въ контрасто у Ciullo: скорѣе чѣмъ отдаться юношѣ, дѣвушка готова постричься въ монастырѣ, а онъ возражаетъ:

Se tu consore arenneti, donna col viso cleri
Alo mostero venoci, e rennomi comfreri:
Per tanta prova vencierti, faràlo volonteri:
Con teo stao la sera e lo maitino:
Besongne ch'io ti tenga al meo dimino.

Либо она хочетъ броситься въ море (*Avanti in mare itomi al profonno*); я за тобою, говоритъ юноша. На особое развитіе этого эпизода въ *Contrasto* я не обращаю вниманія; я ищу только аналогій. — *Contrasto* кончается неожиданно-юмористически: *Alo letto ne gimo ala bon'ora*; сл. въ французской балладѣ «превращеній» (I. с. р. 532):

Si tu te mets nuage, nuage blanc,
Tu m'a suivi partout jusqu'au firmament:
Prends-moi en mariage, brave galant.

Если такимъ образомъ религіозная основа баллады не доказана, то вопросъ объ ея распространеніи и исходѣ представится

¹⁾ Schmidt I. с. II, p. 68.

относительно безразличнымъ. Румынія, какъ точка отправленія, важна лишь въ томъ случаѣ, когда бы пѣсня явилась дѣйствительно продуктамъ сектантской поэзіи — перешедшимъ напр. изъ Румыніи въ Моравію, оттуда въ Польшу (р. 698), а въ Италію — черезъ посредство албанскихъ колоній въ Базиликатѣ (ib. р. 696). Но гдѣ посредствующая итальянско-албанская, гдѣ наконецъ албанская редакція, источникомъ которой могъ быть болгарскій либо македонско-румынскій пересказъ? Ни объ одномъ изъ этихъ звеньевъ, необходимыхъ на пути отъ Румынъ въ южную Италію, мы пока ничего не знаемъ. Но я уже сказалъ, что вопросъ о направленіи перехода является безразличнымъ, какъ только устранена богомилская гипотеза. Переселеніе могло совершиться обратнымъ путемъ, напр. въ западъ-на востокъ; гипотезъ можетъ быть предложено нѣсколько, потому что устное перенесеніе народной пѣсни обусловлено бываетъ самыми разнообразными мотивами, начиная съ вліянія преобладающихъ культурныхъ теченій и кончая случайностями колонизаціи. Южно-русская пѣсня переходитъ на сѣверъ и въ свою очередь допустила позднѣе у себя вторженіе великорусской; формы, образы, готовые типы итальянской народной лирики ведутъ свое начало съ юга, ихъ распространеніе по матеріку связано съ древнимъ культурнымъ преобладаніемъ Сициліи; позднѣе движеніе измѣняется, и въ центръ и на югъ Италіи проникаютъ балладные сюжеты, популярныя на ея сѣверѣ, общіе—Провансу, Франціи, южно-славянскимъ землямъ. Это—та-же географическая область, какую предполагаетъ г. Насдей для движенія богомилской пѣсни — изъ Румыніи въ Провансъ; по гипотезѣ Нигры, изслѣдовавшаго сѣверно-итальянскія баллады, направленіе этого движенія предполагается обратное: изъ Прованса въ Италію и далѣе на востокъ! Намъ предоставляютъ выбирать между двумя крайностями; лишь точное, микроскопически подробное изученіе извѣстнаго цикла пѣсенъ, со стороны мѣстныхъ условій ихъ возникновенія, ихъ содержанія и мелкихъ, типическихъ подробностей — можетъ опредѣлить этотъ выборъ. Гдѣ зародилась

напр. и какъ распространялась другая румынская пѣсня (*Amărită turturică*), извѣстная — въ Италіи, между прочемъ въ Истріи, а съ другой стороны — въ Сербіи и Даніи (сл. *ib.* 442—5 и 728—730)?

О другомъ памятникѣ румынской народной поэзіи, которому г. *Häsdeu* (р. 567—608) приписываетъ такое-же богомилское происхожденіе и тѣ-же пути растраниенія по Европѣ — изъ Румыніи¹⁾, я могу высказаться короче. Дѣло идетъ о курьозномъ текстѣ, извѣстномъ у насъ подъ названіемъ: Евангелистая пѣснь. Она состоитъ изъ ряда вопросовъ, обращенныхъ къ ученому, начетчику: скажи мнѣ, что есть одинъ? — Господь; что есть два? скрижали Моисеевы; что есть шесть? шесть сосудовъ на бракѣ въ Канѣ Галилейской и т. д., обыкновенно до 12-ти. — Библиографія этой пьесы, собранная г. *Häsdeu*, распадается на двѣ группы.

А) Съ одной стороны представляются тексты, аналогическіе съ приведеннымъ русскимъ: такова румынская пѣснь, изъ числа *Căntece de stea și de vicleim* (пѣсни о звѣздѣ и виолеемскихъ ясляхъ), поющаяся въ навечеріе Рождества (l. с. 567—569); два провансальскихъ варианта (l. с. 576—79), одинъ каталонскій (579—80), одинъ французскій (изъ Канады 581—82), нѣсколько португальскихъ (584—89), одинъ латинскій (593—4), одинъ еврейскій (595—6); болгарскіе, русскіе, польскіе и чешскіе пересказы (597 слѣд.), къ которымъ слѣдуетъ присоединить и нѣмецкіе. Одинъ нѣмецкій текстъ встрѣтился намъ въ ркп. Имп. Публ. Библ. (*Mss. Franç., Poésie, O, I, 176: f. 3 recto*):

Ach Leser, Leser, sag mir was ist eins?

Eins, eins, eins ist Gott.

Ach Leser, Leser, sag mir was ist zwey?

Zwey, zwey, zwey tafeln Moisis.

¹⁾ Сл. стр. 608 *in fine*. Съ замѣчаніемъ, что Болгары не знаютъ этой статьи сл. мою замѣтку *ib.* р. 597 *in fine* и Безсоновъ, Калики I, р. 391—393.

Ach Leser, Leser, sag mir was ist drey?
 Drey, drey, drey Patriarchen: Abraham,
 Jsac undt der kleine Jacob mit dem
 lederen fup sac, fup sac, fup sac.

Далѣ слѣдуетъ: fir Evangelisten; fufte Gebott der Kirchen; sex Hidria gesehet in Cana Galilea; sieben Sacramenten, acht Beatitudines (сверху написано: Seligkeit), neun Chor der Engel, zehen Gebott Gottes, elf Tousand der Iungfrauschaft, zwelf Apostelen.

Общій характеръ отвѣтовъ — религіозно-догматическій, облигающій школьное происхождение и цѣли — христіанской катехизаціи. Нормальное число вопросовъ и отвѣтовъ—12, меньшее или большее ихъ число (13 въ провансальскомъ и португальскомъ вариантахъ, на стр. 577 и 587) представляется позднѣйшимъ отступленіемъ. Русскіе тексты «евангелистой пѣсни» пришли къ намъ, вѣроятно, изъ юго-западной школы; у евреевъ въ Германіи и въ Славянскихъ земляхъ эта статья становится известной съ конца XVI вѣка и поется въ числѣ другихъ въ первые два дни Пасхи: вопросовъ, библейско-талмудическаго содержанія, 13; не оттуда-ли то-же число вопросовъ и отвѣтовъ въ соответствующихъ провансальскомъ и португальскомъ текстахъ?

В) Существуетъ рядъ сказокъ (двѣ румынскія 569—72, одна сакская изъ Трансильваніи 574—5, двѣ греко-албанскія, 597 и одна малорусская изъ Подолиі, 599—600), въ которыхъ чортъ предлагаетъ на разрѣшеніе человѣку числовыя загадки: что есть одинъ, два и т. д.; вопросовъ является 6, 9 и 10, но они не имѣютъ ничего общаго съ предъидущими, догматически-религіозный колоритъ въ нихъ отсутствуетъ. Мы имѣемъ дѣло съ особымъ сказочнымъ цикломъ, со сказкой «загадокъ», довольно распространенной, если взять въ расчетъ слѣдующее замѣчаніе Häsdeü: въ сакскомъ вариантѣ чортъ общается юношѣ — замockъ (castel) и девять свиней (poä rogeſi), если онъ отгадаетъ его загадки. Что есть девять — и притомъ нѣчто хорошее? спрашиваетъ онъ. Отвѣтъ: девять *свиней* въ закутѣ (cotitü). Въ малорусской сказкѣ

чортъ дарить бѣдняку шесть *свиней*, отъ которыхъ онъ разбогачѣетъ, съ условіемъ, что черезъ три года онъ самъ станетъ добычей дьявола. Черезъ три года чортъ явился и предлагаетъ загадки, которые вмѣсто бѣдняка разрѣшаетъ какой-то старикъ. На вопросъ: что есть шесть, онъ отвѣчаетъ: «Шість кабанів чорт мав, бідному чоловікові дав і на вічне відданне пропало». Нѣчто подобное могло находиться въ бретонской «повѣсти чисель» (какъ называетъ г. Häsdeu, что у насъ зовется «евангелистой пѣсней»), которую, по своему обыкновенію, передѣлалъ de la Villemarqué въ діалогъ друида съ ребенкомъ (Les séries ou le druide et l'enfant), гдѣ первый поучаетъ втораго значенію чисель, отъ 1 до 12; при числѣ 9 дается такое толкованіе: «*свинья* съ девятью поросятами у входа въ хлѣвъ хрюкаетъ: хрю! хрю! хрю! скорѣе къ яблонѣ, старый кабанъ хочетъ поучить васъ!» (сл. р. 590 и 593).

Къ этому отдѣлу текстовъ относятся пеглевійское преніе загадками между волшебникомъ Ahkt и благочестивымъ Gôsht-i Fгуапб: кто не отгадаетъ ихъ, долженъ погибнуть отъ руки противника; побѣждаетъ доброе начало. Числовыя загадки идутъ отъ 1 до 10, какъ въ киргизскомъ вариантѣ, отличающемся отъ предъидущаго болѣе религіознымъ характеромъ отвѣтовъ (одинъ-Господь, пять-молитвъ, семь-обителей ада, восемь-райскихъ и т. п.), обращенныхъ къ «невѣрующему врагу».

Я не обращаю вниманія на пародическія подражанія «Повѣсти чисель», на которыя указываетъ Häsdeu (р. 580—1, 583—4, 594—5, 598—9), и остановлюсь лишь на разобранныхъ нами группахъ текстовъ, которыя я считаю самостоятельными, тогда какъ г. Häsdeu приводитъ ихъ во взаимную связь. Я полагаю, что его точкой отправленія были португальскіе тексты типа А, называющіе одного изъ участниковъ діалога — св. Кипріяномъ, либо Custodio (т. е. ангеломъ хранителемъ), и замѣчаніе Coelho: «народъ увѣряетъ, что въ этомъ діалогѣ дьяволъ пытается похитить душу своего противника, Кустодія или Кипріяна, и что еслибы святой ошибся однимъ отвѣтомъ, онъ былъ бы потерянъ».

Одинъ португальскій вариантъ, утратившій діалогическую форму и служащій (какъ и всѣ остальные) заговоромъ, кончается такимъ образомъ:

Sete raios leva o sol,
 Sete raios leva a lua,
 Arrebenta paga ahi nabo,
 Que esta alma ão é tua!

«Семь лучей у солнца, семь лучей у мѣсяца, удались отсюда, дьяволъ, ибо это душа — не твоя!»

Португальскіе пересказы А, вѣроятно, повели изслѣдователя къ сближенію съ типомъ В, гдѣ дѣйствующимъ лицомъ, предлагающимъ загадочные вопросы, является дьяволъ — или волшебникъ, какъ въ персидскомъ пересказѣ, а цѣной побѣды — душа либо жизнь противника. Мы снова пришли къ противоположенію, къ борьбѣ злаго и добраго началъ, къ парсійскому дуализму, изъ котораго вышли секты Манихеевъ, Павликіянъ и, позднѣе, Богомиловъ. «Повѣсть чисель» перешла къ нимъ уже съ готовымъ религіознымъ содержаніемъ, и Богомиламъ оставалось лишь воспользоваться ея формой, чтобы выразить въ катехической формѣ свое собственное ученіе: имъ приписываетъ авторъ выдѣленіе типа А, простаго перечня знаменательныхъ чисель, изъ сказочнаго типа В, замѣну 10-числоваго перечня—12 либо 13-числовымъ и т. п. Всѣ это было-бы вѣроятнымъ, еслибы— въ догматическомъ содержаніи А была-бы хотя-бы одна, самая невинная подробность, напоминающая богомильство. Но такая подробность не встрѣтилась мнѣ ни въ одномъ варьантѣ. Остается либо возвратиться къ *statu quo*, къ признанію двухъ независимыхъ другъ отъ друга цикловъ А и В, случайно и внѣшнимъ образомъ соединившихся въ Португалии; либо признать ихъ филиацію, но въ возникновеніи А отвергнуть участіе какого-бы то ни было внѣ-церковнаго толка. А и мнѣ представляется краткимъ катехизисомъ, но катехизисомъ церковно-школьнаго происхожденія, который отвѣчалъ первичнымъ мнемоническимъ требованіямъ духовнаго обученія. Не даромъ «Повѣсть о числахъ» поется на

Рождествѣ не только въ Румыніи, но и въ Польшѣ и у Галицкихъ Русиновъ (Головацкій, I. с. II № 6, стр. 146—7); среди известной части Евреевъ она приняла значеніе пасхальной пѣсни, а французское населеніе Канады иллюстрировало её — архаическимъ духовнымъ танцемъ. «Je connais depuis bien longtemps cette ancienne ronde, que l'on pourrait parfaitement appeler une ronde religieuse, говорить о ней Gagnon. L'exécution en est très simple. Les danseurs se comptent d'abord à haute voix, de façon que chacun d'eux se trouve désigné par un nombre pair ou impair. Le chant commence ensuite et la chaîne se met à tourner. On tourne ainsi constamment, tantôt à droite, tantôt à gauche, mais quand les chanteurs en sont au sixième couplet, et chaque fois que ce sixième couplet se répète, tout le monde s'arrête, et pendant que l'on chante: *Six urnes de vin remplies*, les danseurs désignés par un nombre pair se tournent, d'abord à droite, puis à gauche, et font à leur voisins de profonds saluts. Ceux que désigne un nombre impair font la même cérémonie en sens inverse: le tout avec la gravité d'une cérémonie religieuse. Puis, lorsque l'on chante: *A Cana en Galilée*, les danseurs recommencent» (I. с. 582—3).

Я не считаю вѣроятнымъ, чтобъ реалистическая фантазія Богомиловъ, любившая образность апокрифа, пустила въ обращеніе среди народной поэзіи — голый катехическій перечень и въ любовной пѣснѣ выразила дуалистическій принципъ, главную основу своего міросозерданія. Богомильскій дуализмъ — серьезнаго, нѣсколько мрачнаго характера, требоваль другихъ красокъ и образовъ. Его слѣды сохранились въ космогонической баснѣ, распространенной въ славянскихъ преданіяхъ о созданіи свѣта Богомъ и дьяволомъ. Подобныхъ отраженій древняго богомильства слѣдовало-бы поискать тамъ и здѣсь — и никто такъ не приготовлень къ этой работѣ, какъ г. Häsdeu, безпорно одинъ изъ лучшихъ знатоковъ румынскаго языка и древности, умѣющій освѣщать то и другое данными языковъ и древности славянскихъ.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

6*

I.

РУМЫНСКОЕ СКАЗАНИЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТАБАКА.

Häsdeu (I. с. стр. XXIV—VIII Предисловія) напечаталъ по копіи, сдѣланной въ началѣ этого столѣтія съ болѣе древняго оригинала, румынскую повѣсть о тютюнѣ (Istoriei pentru tütüin) и въ объясненіе ея два народныхъ румынскихъ разсказа на тотъ-же сюжетъ. Первая интересна по отношенію къ русской легендѣ или легендамъ о происхожденіи табака, какія часто встрѣчаются въ рукописяхъ; можетъ быть, въ числѣ ихъ найдется сходная съ сообщаемой далѣе румынской, чего нельзя сказать о напечатанной Костомаровымъ (Пам. Стар. русск. лит. II р. 427—34). Замѣтимъ по поводу румынской повѣсти, что нѣкоторыя ея подробности (мѣстность: Аравія ¹⁾; насажденіе діаволомъ тютюна на горѣ Кармилѣ) напоминаютъ русскія сказанія о происхожденіи вина или хмѣля (насажденнаго на Аравитскихъ горахъ), тогда какъ въ народной сказкѣ, записанной

¹⁾ р. XXIV: peșteră . . . ce să chiamă Araviia. Сл. Raviia въ легендѣ о св. Сисиніи (I. с. р. 284). Съ выраженіемъ повѣсти: unul sa acela să fie legat și afurisăt de 15 părinți de a Ierusalimului (р. XXV), сл. въ легендѣ (р. 291): și de tariaă celor 40 de popi celora ce țină fnaltul Ierusalimului și rugă fac și dua și noapte.

въ верхнемъ Городникѣ (Hogodnic-de-sus) есть черты, сходныя съ нашими повѣстями о табакѣ: какъ у насъ онъ произрастаетъ изъ трупа блудницы, такъ у румынъ изъ тѣла дьявола, повѣсившагося отъ несчастной любви, въ Малороссіи изъ трупа Иродіады, у Сербовъ — изъ внутренностей Арія.

Повѣсть о тютюнѣ.

«Послушайте любимые мои, благословенные, многополезное христіанамъ поученіе, особливо тѣмъ, кто впадетъ въ этотъ грѣхъ и дьявольскій соблазнъ и станетъ пить тютюнъ. Это писаніе переведено съ латинскаго языка на молдаванскій трудами великаго даскала Іерусалимскаго, Киръ Сильвестра, собравшаго его изъ многихъ писаній святыхъ іерусалимскихъ отцевъ, говоря тако:

Поклонившись священному гробу Господа нашего І. Христа, сидя на камнѣ и бесѣдуя о душевныхъ нашихъ дѣлахъ, видѣлъ я и слышалъ такое чудо, а именно: пришелъ древній старецъ, поклонился святому гробу и обратился къ намъ съ поклономъ. Мы сказали: Да простиъ тебя Господь, отче! А онъ принялся разсказывать со слезами: Послушайте, братья, чуда, я разскажу вамъ о приключеніи, видѣнномъ мною на этомъ пути. Живу я, братья, 75 лѣтъ въ пещерѣ, что зовется Аравіей; и вотъ, выйдя на свѣтъ, чтобы пойти поклониться святому гробу Господа нашего І. Христа; встрѣтилъ я на пути высокаго мужа: одна челюсть была у него больше, другая меньше и носъ громадный; тотъ человѣкъ прошелъ мимо меня молча, но я остановился и, размысливъ, догадался, что то былъ — не христіанинъ отъ міра сего, а, можетъ быть, дьяволъ, и я не пренебрегъ легкимъ трудомъ, ибо тотчасъ-же поднялся вслѣдъ за нимъ и, по волѣ Божіей, нашель его на одной высокой горѣ Кармила: онъ устраивалъ садъ со стѣной изъ камня, копалъ въ саду и сѣялъ. Но я приблизился къ нему, и сказалъ: Скажи мнѣ, что ты

копаешь и съешь? Онъ не отвѣчалъ ни слова. Тогда я сказалъ ему: Я заклянута тебя именемъ царя вашего Сатаны, да не будетъ тебѣ въ немъ части, если ты не отвѣтишь мнѣ, что ты тамъ съешь. — Онъ-же съ великой тяготой отвѣтилъ мнѣ такъ, что посредствомъ длинной трости и сквозь нее прошепталъ мнѣ на ухо и сказалъ: Святой отецъ, я — Галаоръ, демонъ, начальникъ надо всѣми демонами, особливо довѣренный у царя нашего Сатаны за вѣрную службу. Ради этого задумали мы теперь сотворить и себѣ самимъ какое-нибудь благоуханіе и собрались всѣ на эту гору Кармидъ. Обсуждая это, мы положили тыкву, и всѣ нап...ли въ нее, и сказали, что имѣющее изъ нея выйти будетъ намъ благоуханіемъ. Мы размололи одну изъ тыквъ и сдѣлали это сѣмя — тютюнь, и онъ будетъ намъ благоуханіемъ, ибо люди потянутъ его носами и ртомъ; въ началѣ будутъ тянуть язычники, потомъ цыгане, затѣмъ и христіане. И распространится онъ отъ востока на западъ и совлекутся бояре, а также духовные, и будетъ онъ цѣниться дороже тимьяна; человѣкъ напередъ затянется тютюномъ, а затѣмъ пойдетъ въ церковь; и хотя, нѣкоторые изъ нихъ не потянутъ (передъ обѣдней), то, выйдя изъ церкви послѣ св. антидора, тотчасъ-же затянутъ тютюнь. Безъ тимьяна могутъ жить, а безъ тютюна не проживутъ и одного дня; ротъ ихъ будетъ смердѣть, какъ гнѣздо удода, на зубахъ образуется смола. И кто бы ни сталъ его пить, въ скорости исполнитъ всякое наше желаніе и тѣмъ болѣе будетъ почтенъ у нашего царя; кто хотя-бы три раза его потянулъ, совсѣмъ будетъ нашимъ, мы почтимъ его большой наградой и дадимъ ему часть въ царствѣ.

Поэтому, еслибы случилось кому впасть въ этотъ грѣхъ и дьявольскій соблазнъ, съ благословеніемъ молимъ васъ оставить и покинуть это дьявольское дѣло; если-же случится, что кто-нибудь не увѣруетъ въ это и не оставитъ того дьявольскаго соблазна, да будетъ связанъ проклятіемъ пятнадцати іерусалимскихъ отцевъ, какъ другъ и пособникъ діавольскихъ начинаній, дабы онъ тѣмъ паче избѣгалъ и отрицался того дѣла и другіе

научались его отрицаться. И за этотъ грѣхъ онъ повиненъ по праздникамъ, какіе случатся за время его грѣхопаденія, приносить въ церковь во всякое время тимьянъ. А кто отречется отъ сего грѣха, да будетъ благословенъ и счастливъ во вѣки вѣковъ, аминь.»

Варьянтами этого сказанія являются слѣдующія румынскія народныя легенды изъ Буковины:

1) «Однажды два демона захотѣли взять себѣ въ жены дочь одного боярина, но мѣстный священникъ отказался обвинять ее съ ними. Старшій демонъ, разсерженный тѣмъ, что не могъ исполнить своего желанія, пошелъ и повѣсилъ на одномъ тополѣ, но дерево однажды сильно встряхнулось и швырнуло его ни вѣсть куда, гдѣ онъ, упавъ на землю, обратился въ селитру и порошокъ. Младшій демонъ, присутствовавшій при томъ, увидѣвъ это испугался и бросился очертя голову въ адъ. Прийдя туда разсказалъ наибольшему изъ нихъ, какъ пострадалъ его братъ. Тогда наибольшій изъ демоновъ, Искаріотъ (scaraoțchi: Искаріотскій) сказалъ: Погодите, да отъ него мнѣ больше пользы, чѣмъ отъ васъ! Сказавъ эти слова, онъ вышелъ изъ ада и, бросившись къ мертвому демону, нашелъ множество тютюна, выросшаго изъ его трупа. Увидѣвъ это, Искаріотъ вернулся въ адъ и послалъ на землю трехъ демоновъ, дабы они всюду сѣяли тютюнъ...».

2) Слѣдующій рассказъ примкнулъ къ имени св. Василия, вѣроятно, Василия Великаго, вовлеченнаго въ христіанскую демонологию — легендами о Эвладіи и Кассіанѣ; въ повѣсть о тютюнѣ онъ вовлеченъ былъ по такимъ-же побужденіямъ народной поэтики, по какимъ — въ русскій духовный стихъ о «шьяницѣ»: запретъ табаку и хмѣля (лозы) одинаково освящался его именемъ, какъ объяснялся сходными фантастическими сказаніями. Самый замыселъ буковинской легенды напоминаетъ циклъ рассказовъ о «Bruder Rausch» и итальянскую новеллу «del diavolo coi monaci».

Въ одинъ монастырь, которымъ правилъ св. Василій проникъ дьяволъ, жилъ какъ монахъ около шести лѣтъ и всегда присут-

ствовагь на божественной службѣ, лишь скрываясь изъ церкви всякій разъ при началѣ Херувимской. Замѣтилъ это св. Василій, и въ немъ зародилось сомнѣніе: однажды онъ запечатлѣлъ знаменіемъ креста всѣ входы и выходы церкви.

«Дьяволь, не подозрѣвавшій, что ему уготовано, пожелалъ выйти, когда началась Херувимская, но, увидѣвъ выходъ запечатлѣнный крестомъ, быстро вернулся къ окнамъ; когда и тамъ оказались кресты, онъ поспѣшилъ на верхъ купола, но не будучи въ состояніи выйти и здѣсь, ибо и куполъ былъ запечатлѣнъ крестомъ, вдругъ пролился среди церкви, обратившись въ деготь. Увидѣвъ это, св. Василій велѣлъ другимъ клирикамъ тотчасъ-же взять деготь и камень, куда упалъ дьяволь, вынести все и бросить въ глубокой оврагъ, находившійся вблизи церкви; клирики исполнили порученіе св. Василія, взяли деготь и камень и бросили въ глубокой оврагъ. Изъ этого дегтя выросъ впоследствии большой, тучный бурьянъ, т. е. тютювъ . . . ».

Далѣе разсказывается, какъ другой демонъ вошелъ въ царскую дочь, которая не могла излечиться, пока ей не принесли листь тютюну. Съ тѣхъ поръ онъ и распространился по лицу земли.

II.

ГРЕЧЕСКІЕ ЗАГОВОРЫ ОТЪ ТРЯСАВИЦЪ ¹⁾.

1.

Ἐπί τῆς ὑπατείας Λαυρεντίου τοῦ βασιλέως ἦν γυνὴ ἐν τῇ χώρᾳ τῇ Αὐσσητίδι, ἣτοι Ἀραβία, ὀνόματι Μελιτηνή, ἣτις ἔτεκε τέκνα ἑπτὰ. Καὶ ἔλαβεν αὐτὰ ἡ μουσάρᾳ, ἣτις λέγεται Γελοῦ. καὶ

¹⁾ По: Leo Allatius, De templis Graecorum recentioribus etc. nec non de Graecorum hodie quorundam opinationibus. Coloniae Agrippinae 1645, p. 133—5 (краткій пересказъ, у насъ № 1), и p. 126—9 (пространный пересказъ, безъ начала, у насъ № 2).

πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελιτηνὴ, καὶ ἐμελλε τεκεῖν. ὤκοδόμησε δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν αὐτὸν ἔσωθεν, καὶ ἔξωθεν, καὶ ἀπέθετο δαπανὸν ἐν τῷ πύργῳ ἑτῶν εἴκοσι πέντε, καὶ συλλαβοῦσα ἡ Μελιτηνὴ δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισίνιος καὶ Σισυνόδωρος ἦσαν ἀδελφοὶ τῆς Μελιτηνῆς, ἦσαν δὲ στρατευόμενοι ἐν Νουμέρω, ἧτοι Ἀραβία. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν πήξαντες τὸν στρατὸν, ἀπῆλθον ἐν τῷ πύργῳ ἐπισκέψασθαι τὴν ἑαυτῶν ἀδελφὴν, καὶ γενομένων αὐτῶν πρὸς τὴν θύραν, ἔκραζον ἀνοιχθῆναι αὐτοῖς. Ἡ δὲ Μελιτηνὴ ἰσχυρίζετο μὴ ἀνοίξει αὐτοῖς λέγουσα· Οὐ δύναμαι ἀνοίξει ὑμῖν, ὅτι παιδίον ἐγέννησα, καὶ φοβοῦμαι ἀνοίξει. Οἱ δὲ διῖσχυρίζοντο, λέγοντες· Ἄνοιξον ἡμῖν, ὅτι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐσμέν, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ βαστάζομεν. Τότε ἠνοιξεν αὐτοῖς, καὶ εἰσῆλθον οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ. Τότε τὸ ἀκάδαρτον πνεῦμα ἐγένετο γῆν γελῶν(?) θάπτων, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἓνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων, ὡπερ καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον ἀπέκτεινε τὸ παιδίον. Ἡ δὲ Μελιτηνὴ ὠλόλυξε πικρῶς, λέγουσα· ὦ Σισίνιε, καὶ σὺ Σισυνόδωρε, τί τοῦτο ἐποιήσατε; διὰ τοῦτο οὐκ ἤθελον ἀνοίξει ὑμῖν. Τότε οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἤτοῦντο λαβεῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην κατὰ τῆς μουσαρᾶς. Ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοὶ προσευχόμενοι ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὑπήκουσε κύριος ὁ θεὸς τῆς δεήσεως ὑμῶν, καὶ ἀπέστειλέ με ἐνισχύσαι ὑμᾶς, καὶ δοῦναι δύναμιν, ὅπου ἐὰν πορευθῆτε. Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἐκ τοῦ πύργου, ἐπέβησαν ἵπποις πτερογαλίνοις, καὶ ἐδίωξαν βάρη καὶ θαλάμους ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου, καὶ συναντήσαντες πεύκην ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι· Πεύκη, ἴδες τὴν μουσαρὰν παρερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς· Οὐκ οἶδα. Λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μουσαρὰν, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν οὐκ εἶπας, ἄριζος ὁ βλαστός σου, καὶ ξηρός ὁ καρπός σου. Εἶτα συνήνησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Ἐλαία, ἴδες τὴν μουσαρὰν περιερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς· Ναί, κύριοί μου, ἔνθα ἀκατέθεν περὶ τὴν θάλασσαν ὑπὸ εἴκοσι βοτανῶν ὑπὸ φάσκοντος κεφαλᾶς, ὑπὸ παιδῶν μυελῶν. Ναί ἐκεῖ μένει. Καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Εὐλογημένος ὁ καρπός σου, καὶ εἰς ναὸν κυρίου δαπανηθήσεται. Τότε κατέλαβον αὐτὴν τὴν μουσαρὰν ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν

τῆς θαλάσσης καὶ λέγουσιν αὐτῇ· Ὁ θεὸς δι' ἡμᾶς τοὺς ἀχρεῖους αὐτοῦ δούλους προστάττει σοι κρατηθῆναι. Ἡ δὲ μυσαρὰ ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους ὥρμισε κατὰ τῆς θαλάσσης. Συντείναντες οἱ ἅγιοι τὸν δρόμον αὐτῶν κατέλαβον αὐτήν. Καὶ λέγει ἡ μυσαρὰ· ὦ Σισίννιε, καὶ σὺ Σισυνοδῶρε, τί με πολλὰ βασανίζετε; Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Σισίννιος λέγει αὐτῇ· Ἀπένεγκέ μοι τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς, καὶ οὐ βασανίζω σε. Λέγει δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μυσαρὰ· Ἐὰν δύνασαι σὺ ἀνενεγκεῖν μητρικὸν γάλα, ὃ ἐδήλασας, καὶ γὰρ σοὶ δώσω τὰ ἑπτὰ παιδία τῆς Μελιτηνῆς. Τότε ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Σισίννιος ἐπεκαλέσατο τὸν θεόν· Κύριε σὺ εἶπας, ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα. Καὶ ἐν ἐμοὶ δεῖξον τὴν σὴν ἀγαθότητα, καὶ γνώτωσαν τὸ ὄνομά σου πάντες, ὅτι σὺ εἶ θεὸς ὁ μόνος. Καὶ εὐθέως ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Σισίννιος ἀνήνεγκε τὸ μητρικὸν γάλα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Καὶ λέγει πρὸς τὴν μυσαρὰν· Ἰδοὺ τὸ μητρικὸν μου γάλα, ἀνενεγκε καὶ σὺ τὰ ἑπτὰ παιδία τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθέως ἀνήνεγκε καὶ αὐτῇ τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς. Εἶτα λέγει ἡ μυσαρὰ τοῖς ἁγίοις· Δέσμαι ὑμῶν, ἅγιοι τοῦ θεοῦ, μὴ με πολλὰ βασανίζετε. Καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο, οὐ μὴ εἰσέλθο ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῇ, οὐ μῆτι κεισῶ ἐν τῷ τόπῳ ἐκεῖνῳ κατακοπῶ, καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ἐξήκοντα. Ἦν καὶ ἐὰν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ δώδεκά μου ὀνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον, οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὔδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὔδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔγω ἐξουσίαν. Τότε ὥρμισεν αὐτήν ὁ ἅγιος Σισίννιος, λέγων· Ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ, οὐ ἤκουσεν ἡ πέτρα, καὶ διερράγη. Ὁ θεὸς τοῦ ἁγίου Μάμαντος, τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου, τοῦ ἁγίου Ταρασίου, τοῦ ἁγίου Δομετίου, τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παντελεήμονος, καὶ Ἑρμολάου, τοῦ ἁγίου μάρτυρος Νικήτα, τοῦ ἁγίου Βαβύλα, τοῦ ἁγίου Πορφυρίου, τοῦ ἁγίου Βλασίου, τοῦ ἁγίου Εὐλογίου, τοῦ ἁγίου Νικολάου, τοῦ ἁγίου Βασιλείου, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ ἁγίου Λέοντος, τοῦ ἁγίου Ἐλευθερίου, τοῦ ἁγίου Δημητρίου, τοῦ ἁγίου Γεωργίου, τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Πέρσου, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου προσήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου, τοῦ ἁγίου Ὀρέστου, τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, τῶν ἁγίων τριακοσίων

πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελιτηνὴ, καὶ ἐμελλε τεκεῖν. ὠκοδόμησε δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν αὐτὸν ἔσωθεν, καὶ ἔξωθεν, καὶ ἀπέθετο δαπανὸν ἐν τῷ πύργῳ ἑτῶν εἴκοσι πέντε, καὶ συλλαβούσα ἡ Μελιτηνὴ δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισίνιος καὶ Σισυνόδωρος ἦσαν ἀδελφοὶ τῆς Μελιτηνῆς, ἦσαν δὲ στρατευόμενοι ἐν Νουμέρῳ, ἧτοι Ἀραβία. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν πῆξαντες τὸν στρατὸν, ἀπῆλθον ἐν τῷ πύργῳ ἐπισκέψασθαι τὴν ἑαυτῶν ἀδελφὴν, καὶ γενομένων αὐτῶν πρὸς τὴν θύραν, ἔκραζον ἀνοιχθῆναι αὐτοῖς. Ἡ δὲ Μελιτηνὴ ἰσχυρίζετο μὴ ἀνοῖξαι αὐτοῖς λέγουσα· Οὐ δύναμαι ἀνοῖξαι ὑμῖν, ὅτι παιδίον ἐγέννησα, καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι. Οἱ δὲ δισχυρίζοντο, λέγοντες· Ἀνοῖξον ἡμῖν, ὅτι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐσμέν, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ βαστάζομεν. Τότε ἤνοιξεν αὐτοῖς, καὶ εἰσῆλθον οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ. Τότε τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐγένετο γῆν γελῶν(?) θάπτον, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν λαιμόν εἰς ἓνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων, ὡπερ καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον ἀπέκτεινε τὸ παιδίον. Ἡ δὲ Μελιτηνὴ ὠλόλυξε πικρῶς, λέγουσα· ὦ Σισίνιε, καὶ σὺ Σισυνόδωρε, τί τοῦτο ἐποιήσατε; διὰ τοῦτο οὐκ ἤθελον ἀνοῖξαι ὑμῖν. Τότε οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἤτοῦντο λαβεῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην κατὰ τῆς μουσαρᾶς. Ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοὶ προσευχόμενοι ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὑπήκουσε κύριος ὁ θεὸς τῆς δεήσεως ὑμῶν, καὶ ἀπέστειλέ με ἐνισχύσαι ὑμᾶς, καὶ δοῦναι δύναμιν, ὅπου ἐὰν πορευθῆτε. Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἐκ τοῦ πύργου, ἐπέβησαν ἵπποις πτεροχαλίνοις, καὶ ἐδίωξαν βάρη καὶ θαλάμους ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου, καὶ συναντήσαντες πεύκην ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι· Πεύκη, ἴδες τὴν μουσαρὰν παρερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς· Οὐκ οἶδα. Λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μουσαρὰν, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν οὐκ εἶπας, ἄριζος ὁ βλαστός σου, καὶ ξηρός ὁ καρπός σου. Ἐἶτα συνῆντησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Ἐλαία, ἴδες τὴν μουσαρὰν περιερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς· Ναί, κύριοί μου, ἐνθα κάκειθεν περὶ τὴν θάλασσαν ὑπὸ εἴκοσι βοτανῶν ὑπὸ φάσκοντος κεφαλᾶς, ὑπὸ παιδῶν μυελῶν. Ναί ἐκεῖ μένει. Καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Εὐλόγημένος ὁ καρπός σου, καὶ εἰς ναὸν κυρίου δαπανηθήσεται. Τότε κατέλαβον αὐτὴν τὴν μουσαρὰν ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν

τῆς θαλάσσης καὶ λέγουσιν αὐτῇ· Ὁ θεὸς δι' ἡμᾶς τοὺς ἀχρεῖους αὐτοῦ δούλους προστάττει σοι κρατηθῆναι. Ἡ δὲ μουσὰρὰ ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους ὥρμισε κατὰ τῆς θαλάσσης. Συντείναντες οἱ ἅγιοι τὸν δρόμον αὐτῶν κατέλαβον αὐτήν. Καὶ λέγει ἡ μουσὰρὰ· ὦ Σισίνιε, καὶ σὺ Σισυνόδωρε, τί με πολλὰ βασανίζετε; Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Σισίνιος λέγει αὐτῇ· Ἀπένεγκέ μοι τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς, καὶ οὐ βασανίζω σε. Λέγει δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μουσὰρὰ· Ἐὰν δύνασαι σὺ ἀνενεγκεῖν μητρικὸν γάλα, ὃ ἐθήλασας, καὶ γὰρ σοὶ δώσω τὰ ἑπτὰ παιδιά τῆς Μελιτηνῆς. Τότε ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Σισίνιος ἐπεκαλέσατο τὸν θεόν· Κύριε σὺ εἶπας, ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα. Καὶ ἐν ἐμοὶ δεῖξον τὴν σὴν ἀγαθότητα, καὶ γνώτωσαν τὸ ὄνομά σου πάντες, ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος. Καὶ εὐθέως ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Σισίνιος ἀνήνεγκε τὸ μητρικὸν γάλα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Καὶ λέγει πρὸς τὴν μουσὰρὰν· Ἴδου τὸ μητρικὸν μου γάλα, ἀνενεγκε καὶ σὺ τὰ ἑπτὰ παιδιά τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθέως ἀνήνεγκε καὶ αὐτῇ τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς. Εἶτα λέγει ἡ μουσὰρὰ τοῖς ἁγίοις· Δέσμαι ὑμῶν, ἅγιοι τοῦ θεοῦ, μὴ με πολλὰ βασανίζετε. Καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο, οὐ μὴ εἰσέλθο ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῆ, οὐ μῆτι κεισῶ ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ κατακοπῶ, καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ἐξήκοντα. Ἦν καὶ ἐὰν τις δυνηθῆ καταγράψαι τὰ δώδεκά μου ὀνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον, οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὔδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὔδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔγω ἐξουσίαν. Τότε ὥρμισεν αὐτήν ὁ ἅγιος Σισίνιος, λέγων· Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ, οὐ ἤκουσεν ἡ πέτρα, καὶ διερράγη. Ὁ θεὸς τοῦ ἁγίου Μάμαντος, τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου, τοῦ ἁγίου Ταρασίου, τοῦ ἁγίου Δομετίου, τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παντελεήμονος, καὶ Ἑρμολάου, τοῦ ἁγίου μάρτυρος Νικήτα, τοῦ ἁγίου Βαβύλα, τοῦ ἁγίου Πορφυρίου, τοῦ ἁγίου Βλασίου, τοῦ ἁγίου Εὐλογίου, τοῦ ἁγίου Νικολάου, τοῦ ἁγίου Βασιλείου, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ ἁγίου Λέοντος, τοῦ ἁγίου Ἐλευθερίου, τοῦ ἁγίου Δημητρίου, τοῦ ἁγίου Γεωργίου, τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Πέρσου, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου προφήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου, τοῦ ἁγίου Ὁρέστου, τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, τῶν ἁγίων τριακοσίων

δέκα καὶ ὀκτῶ ἁγίων πατέρων, τῶν ἁγίων ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ, τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου, τοῦ ἁγίου Εἰρηνάρχου, τῶν ἁγίων μαρτύρων Αὐξεντίου, Εὐγενίου, καὶ Ὁρέστου, καὶ Μαρδαρίου, καὶ Λουκίας τῆς παρθένου, καὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων Πηγασίου, Ἄφθονίου, Ἐλπιόφθρου, καὶ Ἀνεμποδίστου, τῆς ὑπερυμνήτου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων. Ἄμην.

2.

... μήπως σείη ἐν τῷ πύργῳ, καὶ καταφάγη μου τὸ βρέφος, καθὰ καὶ πεποίηκεν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ Σισύνιος καὶ Συνίδωρος, ὡς εἶδον τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν κοπτομένην, ἔκλαυσαν καὶ αὐτοὶ οὐ μετρίως, καὶ εὐθύς κλίναντες τὰ γόνατα αὐτῶν ἐν τῇ γῆ, ἐδέοντο τοῦ Θεοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς ἐξουσίαν καὶ ἰσχύονα κατὰ τῆς μιαρᾶς Γυλοῦς, ὅπως αὐτὴν χειρώσωνται. Καὶ δὴ λαβόντες ἐξουσίαν ἐκ Θεοῦ παντοκράτορος, ἐγαλίνωσαν τοὺς ἵππους αὐτῶν εὐθύς καὶ ἤρξαντο καταδιώκειν τὴν μιάραν Γυλοῦν, καὶ ἐλθόντες ἐν τῇ ὁδῷ ἠρεύουν καὶ ἠρώτουν εἴ τι δὲ ἂν εὔρισκον. Ὑπήνητησαν δὲ τὴν ἰτέαν καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν, λέγοντες· Ἴδες ἐδῶ τὴν μιάραν Γυλοῦν πετομένην; Ἡ δὲ ἠρνήσατο, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο αὐτὴν οἱ ἅγιοι, λέγοντες· Μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ἄνθρωπος οὐ φάγεται ἀπ' αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν. Καὶ ὑπήνητησαν τὴν βάτον καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν, λέγοντες· Ἴδες ἐδῶ τὴν μιάραν Γυλοῦν πετομένην; Καὶ ἠρνήσατο καὶ αὐτὴ ὁμοίως, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο καὶ αὐτὴν οἱ ἅγιοι λέγοντες· Ἡ ρίζα σου ποιήσει κορυφὰς καὶ ἡ κορυφὴ σου ρίζας, καὶ ὁ καρπὸς σου ἀνόφελός ἐστι, καὶ ἄνθρωπος οὐ ζήσεται ἐξ αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν, καὶ ὑπήνητησαν τὴν εὐλογημένην ἐλαίαν. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι λέγοντες· Ἴδες ἐδῶ τὴν μιάραν Γυλοῦν πετομένην; Ἡ δὲ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· Δράμετε, ἅγιοι τοῦ Θεοῦ, ἐν τάχει, ὅτι ὑπάγει πρὸς τὸν αἰγιαλόν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ Σισύνιος καὶ Συνίδωρος ἠυλόγησαν αὐτὴν, καὶ εἶπον· Ὁ καρπὸς σου πολλὸς γίνεται, καὶ οἱ ἅγιοι ὑπ' αὐτοῦ φωτισθήσονται καὶ βασιλεῖς καὶ πτωχοὶ ἐξ αὐτοῦ εὐφρανθήσονται. Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι εἰς

τὸν αἰγιαλὸν ἰδὼν τὴν μιανὰν Γυλοῦν πετομένην, καὶ ὡς ἰδεν τοὺς ἁγίους ἢ μιανὰ Γυλοῦ ἐγένετο εὐθύς, ὡς ἰχθύς. Καὶ οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἀλιεῖς καὶ ἠλιεύον αὐτήν. Καὶ πάλιν ἢ μιανὰ Γυλοῦ ἐγένετο ὡς χελιδὼν. Καὶ οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ὡς εἶχον τὴν χάριν ἐγένοντο ὡς φαλκωνες, καὶ κατεδίωκον αὐτήν. Ἰδὼν δὲ ἢ μιανὰ Γυλοῦ ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους, ἐγένετο ὡς αἷγιος τρίχα, καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν πώγωνα τοῦ βασιλέως, ὅπως μὴ γνωρίσουσιν αὐτήν. Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι πρὸς τὸν βασιλέα, προσεκύνησαν αὐτὸν λέγοντες· Δέσποτα βασιλεῦ, μίαν αἴτησιν θέλομεν αἰτήσασθαι τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν. Καὶ εἰάν καλῶς ἢ βουλευτὸν τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν, ἀνάγγειλον ἡμῖν ἐν τάχει, ὅτι ἐν ἀδυμίᾳ ἐσμέν περὶ τούτου. Ὁ δὲ βασιλεὺς λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· Μὰ τὴν βασιλείαν μου, ὅτι εἰ τι ἂν ὑμῖν παρέχω, ὃ αἰτεῖτε· ὀρῶ γὰρ ὑμᾶς εὐγενεῖς καὶ φρονίμους. Οἱ δὲ ἅγιοι λέγουσι τῷ βασιλεῖ· Ἄλλο οὐ θέλομεν ἀπὸ τὴν βασιλείαν σου, μόνον καὶ τὴν αἰγιον τρίχα, ἣν ἔχεις εἰς τὸν πώγωνά σου, ἕνα ἰδῆς καὶ θαυμάσης. Ὁ δὲ λέγει πρὸς αὐτούς· Ἐπάρετε αὐτήν. Ἀπλώσαντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐντίμως, καὶ μὲ προσοχὴν μεγάλην ἤραν αὐτήν. Ἰδὼν δὲ ἢ μιανὰ Γυλοῦ, ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους οὐκέτι, ἐγένετο εὐθύς γυνή. Καὶ ὡς εἶδεν ὁ βασιλεὺς ἐξέστη, καὶ ἠρώτησε τοὺς ἁγίους περὶ τούτου. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ διεσάφησαν τῷ βασιλεῖ πάντα, καὶ ἐθαύμασεν ὁ βασιλεὺς. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ κρατήσαντες τὴν μιανὰν Γυλοῦν ἀπὸ τῶν τριγῶν ἔρριψαν αὐτήν χαμαὶ καὶ ἤρξαντο τύπτειν αὐτήν σφοδρῶς λέγοντες· Παῦσαι μιανὰ Γυλοῦ, μὴ ἀποκτείνης τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μήτε τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιανὰ Γυλοῦ ἤρξατο παρακαλεῖν τοὺς ἁγίους λέγων· Ἐάσατέ με, ἅγιοι τοῦ θεοῦ, καὶ μὴ με δεινῶς βασανίζετε, καὶ εἶπω ὑμῖν. Ἀποκριθέντες οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνοκος καὶ Συνιδωρος λέγουν πρὸς αὐτήν· Ἐὰν μὴ ὁμώσης ἡμῖν τοῦ μηκέτι πολεμεῖν τὰ βρέφη τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα, καὶ ἀποδώσης ἡμῖν καὶ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς, ἐν ᾧ ἀπέκτεινας, οὐκ ἐῶμεν σὲ τοῦ ζῆν. Ἡ δὲ μιανὰ Γυλοῦ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· Ἐὰν δυνηθῆτε καὶ ὑμεῖς τοῦ ἐπιδοῦναι τὸ μητρικόν σας γάλα, ἐν ᾧ ἐθλάσατε, ἐν τῇ παλάμῃ σας, ἐπιδώσω καὶ ἐγὼ τὰ βρέφη τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθύς οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ, τείναντες τὰ

ὄμματα εἰς τὸν οὐρανόν, ἐδέηθησαν περὶ τούτου. Καὶ εὐθὺς ἔπτυσαν ἐν τῇ παλάμῃ αὐτῶν ὡς γάλα. Καὶ λέγουσιν πρὸς τὴν μιανὰν Γυλοῦν· Ἰδοῦ ἐπέδωκαμέν σοι τὸ γάλα τὸ μητρικόν, ἐν ᾧ ἐθηλάσαμεν. Ἄποδος ἡμῖν καὶ σὺ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς ἐν ᾧ ἀπέκτεινας, καθάπερ ἐπηγγείλω ἡμῖν, ἵνα μὴ κακῶς σε βασανίσωμεν. Ἡ δὲ μιανὰ Γυλοῦ μὴ ἔχων τί διαπράξασθαι ἀπέδωκε καὶ αὐτὴ τὸ βρέφος, ἐν ᾧ ἀπέκτεινεν ἐν τῷ πύργῳ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἔτυπτον αὐτὴν σφοδρῶς, λέγοντες· Παῦσαι μιανὰ Γυλοῦ, μὴ ἀποκτείνῃς τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν μηδὲ τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιανὰ Γυλοῦ ἐπαρεκάλει τοὺς ἁγίους λέγουσα· Ἐάσατέ με, ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιε καὶ Συνιδῶρε, καὶ μὴ με εἰς τέλος ἀποκτείνετε. Καὶ εἶπω ὑμῖν τί δὴ ποιήσετε, καὶ οὐκ εἰσελεύσομαι ἐκεῖ πώποτε, ἀλλὰ ἀπέχω στάδια ἑβδομήκοντα πέντε. Τί δὴ ποιήσομεν, μιανὰ Γυλοῦ; Ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς. Εἰ τις δυνηθῆ τοῦ γράψαι τὰ ὀδώκα ἡμισὺ μου ὀνόματα, οὐ μὴ εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος τοῦ ἔχοντος τὴν εὐχὴν ταύτην, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν, ἀλλὰ νὰ ἀπέχω ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτῶν σταδίους ἑβδομήκοντα πέντε. Τότε λέγουσιν οἱ ἅγιοι πρὸς τὴν μιανὰν Γυλοῦν· Λέγε μιανὰ τὰ παμμιανὰ σου ὀνόματα, πρὶν κακῶς σε θανατώσωμεν. Ἡ δὲ ἤρξατο λέγειν αὐτά· Τὸ πρῶτον μου ὄνομα καλεῖται Γυλοῦ. Τὸ δεῦτερον Μωρρά. Τὸ τρίτον Βυζοῦ. Τὸ τέταρτον Μαρμαροῦ. Τὸ πέμπτον Πετασία. Τὸ ἕκτον Πελαγία, τὸ ἑβδόμον Βορδόνα. Τὸ ὄγδοον Ἀπλετοῦ, τὸ ἔννατον Χαμοδράκαινα, τὸ δέκατον Ἀναβαρδαλαία, τὸ ἐνδέκατον Ψυχρανωσπάστρια, τὸ δωδέκατον Παιδοπνίκτρια, τὸ ἡμισὺ Στρίγλα. Ἄγιο Σισύνιε καὶ Συνιδῶρε βοηθήσατε τὸν δούλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, καὶ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν, τῶν ἔχόντων τὸ φυλακτήριον τοῦτο. Καὶ δῆσατε, καὶ μολυβδώσατε πᾶν εἰδωλικόν, καὶ ἀέριον καὶ τὴν μιανὰν Γυλοῦν τοῦ μὴ ἔχειν δύναμιν μήτε ἰσχὺν τοῦ προσεγγύσαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν, μήτε ἐν νυκτὶ, μήτε ἐν ἡμέρᾳ, μήτε ἐν ὥρᾳ μεσονυκτίου, μήτε ἐν μέσῃ ἡμέρᾳ. Ἄλλὰ νὰ ἀπέχει πᾶν πνεῦμα ἀκάθαρτον καὶ πᾶν εἰδωλικόν καὶ ἀέριον καὶ πᾶν κακόν καὶ ἡ μιανὰ Γυλοῦ ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου

τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἀλλὰ νὰ ἀπέχωσι στάδια ἐβδομήκοντα πέντε. Ἄγιε Πατάπιε, πάταξον πᾶν κακόν, καὶ δαιμονικόν μεσημβρινόν, καὶ μεσονυχτικόν, καὶ τὴν μιარάν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, καὶ τῶν ἀναγινωσκόντων τὴν εὐχὴν ταύτην. Ἄγία Μαρίνα ὁ δῆσας καὶ πατάξας τὸν Βελζεβούλ, ὀησαι καὶ φίμωσαι καὶ πάταξαι πᾶν ἀέριον, καὶ δαίμονικόν καὶ τὴν μιარάν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος καὶ τῆς συμβίου αὐτοῦ τῆς δεῖνος, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν. Ἄγιε Νικολάε θαυματουργέ βοήθησον. Ἄγιε Γεώργιε, ἄγιε Θεόδωρε Τύρων καὶ στρατηλάτα βοηθήσατε τῇ δούλῃ τοῦ θεοῦ τῇ δεῖνα, ἅμα συμβίου καὶ τῶν τέκνων αὐτῆς, καὶ πατάξατε καὶ ἀποδιώξατε καὶ δῆσατε καὶ μολυβδώσατε πᾶν δαιμονικόν καὶ πᾶν εἰδωλικόν καὶ ἀέριον καὶ πᾶν πνεῦμα πονηρὸν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξήνθωσιν ἐν τῷ παρόντι καιρῷ καὶ ἔσονται ἀνενόχλητοι ἀπὸ παντός κακοῦ, καὶ εἰδῶσιν υἱὸς τῶν υἱῶν, καὶ χαρήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Εὐχὴ εἰς τὸν Κύριαν ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον σῶσαι τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐκ τοῦ διαβόλου τυραννίδος, εἰσάκουσόν μου τοῦ δούλου σου, δεομένου σου ὑπὲρ τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος, ἅμα συμβίου αὐτοῦ καὶ ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα διὰ τῆς χάριτος καὶ πολλῆς σου εὐσπλαγχνίας ἐξαποστείλης ἄγγελον φωτεινὸν φρουρεῖν καὶ σκέπειν τὰ τέκνα τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος καὶ δεῖνος ἀπὸ παντός κακοῦ τοῦ πολεμοῦντος αὐτούς, καὶ σκέπασον αὐτούς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερυγῶν σου. Ἀποδιώξον ἐξ αὐτῶν πάντα ἐχθρόν, καὶ πολέμιον. Εἰρήνευσον αὐτῶν τὴν ζωὴν, Κύριε, καὶ δός αὐτοῖς, Κύριε, τὴν χάριν τοῦ ἐλέους σου, καὶ χάρισαι αὐτοῖς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας αὐτῶν, ὅπως ζήσωσιν καὶ γενήσωσιν μακρόβιοι. Φύλαξον αὐτούς, Κύριε, ἀπὸ παντός πονηροῦ καὶ ἀπὸ δαιμονίου μεσημβρινοῦ καὶ νυχτερινοῦ καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὴν μιარάν Γυλοῦν, ἵνα μὴ, Κύριε, ἔχωσιν ἐξουσίαν ἢ ἰσχύιν τοῦ ἐλθεῖν ἐξ αὐτῶν τῶν

πονηρῶν πνευμάτων, καὶ ἀκαθάρτων, μήτε εἰς τὸν δούλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Ὅτι τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον ἐπικαλοῦνται ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρα καὶ πρὸς σε καταφεύγουσιν οἱ δούλοι σου οὗτοι, Κύριε, καὶ παρακαλοῦν, καὶ δέονται τὴν εὐσπλαγχνίαν σου ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξήσῃς αὐτὰ, καὶ ἴδωσιν υἱὸς υἱῶν, καὶ δοξάσωσι τὸ πανάγιον ὄνομά σου. Ὅτι σὺ εἶ ὁ δοτὴρ καὶ τῶν καλῶν χορηγός, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. — Εὐχὴ εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον. Δέσποινα ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου, ἡ τὸν θεὸν λόγον κατὰ σάρκα γεννήσασα ἀσπόρως καὶ ὑπερφυῶς. Παρθένος καὶ ἔτεκες καὶ παρθένος ἔμεινας μηδὲν τῆς παρθενίας μολυνθείσης. Ἰκέτευσον οὖν, δέσποινά μου, τὸν Υἱόν σου καὶ θεὸν ὑπὲρ τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος καὶ τοῦ δεῖνος, ὅπως χαρήσῃται τὰ τέκνα αὐτῶν διὰ τῆς πρεσβείας σου. Πολλὰ γὰρ ἰσχύει δέσις μητρὸς πρὸς εὐμένειαν δεσπότητος. Δέσμαι οὖν, δέσποινά μου, τὴν σὴν ὀξυτάτην βοήθειαν, ἵνα αὐξηθῶσι τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος καὶ τοῦ δεῖνος, ἵνα ζήσωσι καὶ εὐαρεστήσωσιν ἐνώπιον Κυρίου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν. Ναι, δέσποινά μου, ἐπάκουσόν μου τοῦ ἀμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου, εἰ καὶ ἀμαρτωλὸς τυγχάνω· μὴ μου παρίδῃς τὴν δέσιν ταύτην τὴν οἰκτρὰν καὶ πενιχράν, καὶ φύλαξον τὰ τέκνα τῶν δούλων σου ἵνα ζήσωνται, καὶ ἐξαπόστειλον ἄγγελον φωτεινὸν ἐπ' αὐτοὺς τοῦ φρουρεῖν καὶ φυλάττειν αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὰ ἐν ἀέρι καὶ ἀφανῆ εἰδῶλα, καὶ ἀπὸ τὴν μιανὰν Γυλοῦν, ἵνα μὴ ἐπιρεάζει αὐτοὺς εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Καὶ δός, Κυρία μου, δέσποινά μου, ὑπεραγία μου θεοτόκε, τὴν χάριν σου καὶ τὸ ἔλεός σου, ἵνα ζήσωνται τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων, ὅπως ἴδωσιν υἱὸς υἱῶν, καὶ εὐφρανθήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ πανάγιον καὶ ὑπερευλογημένον ὄνομά σου, δέσποινά μου. Ὅτι εὐλογημένη ὑπάρχεις ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς, καὶ μεγαλύνεται σου τὸ ὄνομα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.



РАЗЫСКАНИЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VII.

РУМЫНСКІЯ, СЛАВЯНСКІЯ И ГРЕЧЕСКІЯ КОЛЯДЫ.

Древняя церковь преслѣдовала христіанъ, продолжавшихъ справлять языческій праздникъ генварскихъ календъ, Καλανδῶν ἐορτή, festum Calendarum, веселыми играми, ряженіемъ, между прочимъ — въ звѣриный образъ, и пѣснями — «пѣснями календъ», которыя ревнителямъ христіанства должны были представляться бѣсовскими. 62-й канонъ трулльскаго собора, направленный противъ остатковъ языческихъ празднествъ, указываетъ въ общихъ чертахъ на матеріалъ греко-римскихъ вѣрованій, не разъ вызывавшій нареканія какъ восточной, такъ и западной церкви.

•Τὰς οὕτω λεγόμενας Καλάνδας καὶ τὰ λεγόμενα Βοτὰ καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρα ἐπιτελουμένην πανήγυριν, καθάπαξ ἐκ τῆς τῶν πιστῶν πολιτείας περιαιρεθῆναι βουλόμεθα. Ἄλλὰ μὴν καὶ τὰς τῶν γυναιῶν δημοσίας ὀρχήσεις καὶ ἀσέμνους καὶ πολλὴν λύμην καὶ βλάβην ἐμποιεῖν δυναμένης, ἐτι μὴν καὶ τὰς ὀνόματι τῶν παρ' Ἑλλῆσι ψευδῶς ὀνομασθέντων θεῶν, ἢ ἐξ ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν γινομένης ὀρχήσεις καὶ τελετὰς κατὰ τι ἔθος παλαιὸν καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν χριστιανῶν βίου, ἀποπεμπόμεθα ὀρίζοντες μηδένα ἀνδρα γυναικείαν

στολήν ἐνδοῦσκεσθαι, ἢ γυναῖκα τὴν ἀνδράσιν ἀρμόδιον. Ἀλλὰ μῆτε προσωπεῖα κωμικά ἢ σατυρικά ἢ τραγικά ὑποδύεσθαι, μῆτε τὸ τοῦ βδέλυκτου Διωνύσου ὄνομα, τὴν σταφυλὴν ἐκθλίβοντας ἐν ταῖς ληνοῖς, ἐπιβοᾶν μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλωτα ἐπικινεῖν, ἀγνοίας τρόπῳ ἢ ματαιότητι τὰ τῆς δαιμονιώδους πλάνης ἐνεργοῦντας. Τοὺς οὖν τοῦ νῦν τι τῶν προειρημένων ἐπιτελεῖν ἐγγειροῦντας, ἐν γνώσει καθισταμένους, τούτους εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, εἰ δὲ λαϊκοὶ, ἀφοριζέσθαι»¹⁾. — Славянская Кормчая по списку 1282 года передаетъ запретъ комическихъ, сатирическихъ и трагическихъ масокъ такимъ образомъ: «ни въ ωбличыа иγρѣць и ликѣственникъ или къзлогласованию (вариантъ: въ козьлогласованиа) ходити»; Зонарино толкованіе этого канона, воспринятое въ тексты кормчей, поясняетъ (по списку 1282 г.): «Каланди соуть пврвіи въ коѣмъждо мѣи днѣи, въ нихъ-же ωбычаи бѣ κλιномъ творити жертвы; и Вота же і κвроумалии κливъстия бѣаху праздници: Вроумъ бо порекло κсть Діωнисово»²⁾; потому св. отцы «не повелѣвають мужемъ облачатиса въ женъскыи ризы, ни женамъ въ мужъскыи, κже творать на праздники Діωнисовы плашюще, ни лицъ же косматыхъ възлагати на са, ни козлихъ, ни сатоурьскыхъ, косматыа лица оубо соуть на пороуганиκ нѣкымъ оухыщрена, козлыа же κко жалостына и на плачь подвизающе. сатоурьскаа же Дионисовъ праздникъ твораще бѣахоу»³⁾.

¹⁾ Сл. передачу (сокращенную) этого канона въ славянскомъ переводѣ Пандектъ Никола Черногорца, у Срезневскаго, Свѣдѣнія и Замѣтки, № LV р. 267.

²⁾ О Врумъ сл. Athen. IV, 137 a, b; XI, 465; Tzetzes: Βροῦμος γάρ παρ' αὐτοῖς ο Διόνυσος (о Римлянахъ); въ житіи св. Стефана Никомидійскаго: Διόνυσον καὶ Βροῦμον. Сл. Tomaschek, Ueber Brumalia und Rosalia, въ Sitzungsberichte der philos. hist. Cl. der kais. Ak. der Wiss. Wien, LX V. (1868) Heft 1—III р. 361, 363.

³⁾ Сл. Буславевъ, Истор. Христом. стр. 382—3; Jagić, Opisi i izvodi II, р. 147—149. Сл. Срезневскій, Свѣдѣнія и Замѣтки № XLIV, стр. 67: 1280-хъ годовъ.

Мѣсто, отведенное Каландамъ въ обличеніи Трульскаго собора, указываетъ на особое значеніе, какое получилъ этотъ праздникъ въ исходѣ VI-го столѣтія. Хронологически, въ порядкѣ года, имъ предшествовали Врумалии, открывая собою цѣлый праздничный циклъ, завершавшійся Каландами.

Врумалии (въ кормчей 1282 г.: шестыкы), первоначально празднество въ честь Фракійскаго Діониса, осложнившееся на почвѣ Фракіи празднованіемъ vindemia или bruma, внесеннымъ римскими колонистами, приурочивались къ 24-го Ноября, которымъ открывалась зима, пора самыхъ короткихъ дней въ году. Популярныя особливо въ восточной части римской имперіи, въ областяхъ фракійско-македонскихъ, онѣ развились въ византійской имперіи въ особый циклъ, обнимавшій время отъ 24-го Ноября по 17 Декабря, по числу буквъ греческаго алфавита ¹⁾).

Обличенія Трульскаго собора, воспринятія нашей Кормчей, настоятельно говорятъ объ обрядности Діонисовскихъ празднествъ, отождествленныхъ съ Врумалиями и удержавшихся въ христіанскую пору. На нихъ намекаетъ и обычай женщинъ рядиться муштинами, муштинъ — облекаться въ женское платье; и упоминаніе масокъ: иоифаллы Діониса, вооруженные фигурными либо кожаными фаллами, окрашивали себѣ лицо отстоемъ вина либо сокомъ шелковичнаго плода и растворомъ кровавика, или покрывались личинами, въ отличіе отъ фаллофоровъ, также снабженныхъ характернымъ символомъ фаллуса, но не замаскированныхъ, а чернившихъ лицо сажей, либо драпировавшихъ его травой, тогда какъ другіе участники празднества бѣлили его или накидывали на него кусокъ полотна. Упоминаніе плясокъ и призываніе имени Діониса при «точилахъ» напоминаетъ діонисовскія празднества, полныя распущеннаго веселья, ряженія, неистовыхъ плясокъ, воспроизводившихъ мимически различныя акты при сборѣ винограда и изготовленіи вина ²⁾).

¹⁾ См. Tomaschek, l. c. p. 358 и слѣд.

²⁾ Édelestand Du Ménil, Histoire de la comédie p. 93, 239—40, 245—6, 248—9, 251, 253—4.

Къ Врумаліямъ, какъ онѣ установились въ Византіи (съ 24-го Ноября по 17 Декабря), примыкали *Сатурналии* и *Опалии*, въ честь Сатурна и его супруги Ops, считавшихся «*tam frugum quam fructuum repertores*» (Macrobi. I, 10, 19). Во время республики празднованіе Сатурналіи продолжалось семь дней, *отъ 17 по 23 Декабря*, и сопровождалось рядомъ обрядовъ, отзывающихся и въ святочномъ культѣ современныхъ европейскихъ народовъ: гладіаторскими играми, охотами въ циркѣ (venationes et quae vocantur munera Saturno attribuitae sunt, Lactant. Inst. 6, 20, 35), закаланиемъ поросенка (porcus):

Iste tibi faciat bona Saturnalia porcus,
Inter spumantes ilice pastus apros (Martialis 14, 70);

Cras Genium mero
Curabis et porco trimestri,
Cum famulis operum solutis (Horat. od. 3, 17, 14),

взаимными угощеніями, подарками, играми, въ числѣ которыхъ обратимъ вниманіе хотя бы на дѣтскую: игру въ цари. «Ἐν Σατουρναλίαις λέλογγε βασιλεύς ἔδοξε γάρ παιζαι ταύτην τὴν παιδίαν προστάσει, Σὺ πίε, Σὺ κέρασον, Σὺ ἄσον, Σὺ ἀπελθε, Σὺ ἐλθέ» (Argian. diss. Epict. 1, 25; сл. Tac. Ann. 13, 15 и Lucian. Saturn. 3). Обычай выбирать себѣ для потѣхи судей и начальниковъ, подчиняясь ихъ смѣшнымъ приказаніямъ, поминается въ числѣ календныхъ генварскихъ; это — мотивъ для цѣлаго ряда святочныхъ забавъ, известныхъ на западѣ: укажу на Roi de la fève, на англ. king of Christmas, на старо-французскую игру «as roys et as roines» или «à Saint Coisne», о которой говоритъ въ XIII вѣкѣ Adans de la Halle и упоминаетъ Раблэ (à saint Cosme)¹⁾. Ворстерскій соборъ

¹⁾ Сл. Strutt, The sports and pastimes of the people of England, стр. 343—4; Ducange Gloss. med. et inf. lat.: Ludus de rege et regina. — Въ моихъ Опытахъ по исторіи развитія христіанской легенды II: Берта,

осуждаеть её за одно съ игрой въ кости: *nec ludant ad aleas vel taxillos, nec sustineant ludos fieri de rege et regina*. Обычай играть въ кости въ первый день новаго года, засвидѣтельство-ванный Ливаніемъ, извѣстенъ въ римскихъ Сатурналіяхъ и, какъ преимущественно рождественскій, во Франціи, Англіи и Сици-ліи ¹⁾).

За Сатурналіями слѣдовали *Воты*. Въ пору республики Рим-ляне приносили 1-го Генваря жертвы и *votum pro reipublicae salute*; къ этому дню относился при императорахъ и обычай *strenae*, т. е. подарковъ императорамъ, тогда какъ *votorum punctatio, vota publica* являются приуроченными къ 3-му Генваря ²⁾).

Кормчая 1282 года, перевода «воты» каноническаго правила словомъ *паствы*, имѣеть въ виду нестолько каппадокійскія *симтозіи*, справлявшіяся въ недѣлю Богоявленія, сколько визан-тійскія *клитории*: угощенія народа въ царскомъ дворцѣ, во время *каландъ*, завершавшіяся 5-го Января такъ называемымъ жат-веннымъ или Готскимъ пиромъ (*Τρυγητικόν, Γοτθικόν δείπνον*), сопровождавшимся воинственной пляской ряженныхъ — Готовъ, остаткомъ вакхической обрядности Линовъ, напоминающимъ такія-же святочные пляски современной Англіи ³⁾).

Празднество *генварскихъ Каландъ*, продолжавшееся въ IV в. съ 1-го по 5-е Генваря, было, по словамъ Ливанія, обще всему

Анастасія и Пятница, II Сивилла-Самовила и т. д., въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1876, Февраль, стр. 273—4 прим. 4, я считалъ возможнымъ ограничиться при объясненіи этого обычая однимъ лишь моментомъ христіанскихъ воспоминаній.

¹⁾ Lecoq de la Marche, *La chaire française au moyen âge* p. 338; Strutt, l. c. p. LIII, LX прим.; Pitre, *Biblioteca delle tradizioni popol. siciliane*, v. XII, p. 441.

²⁾ Сл. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III В. стр. 562—4 (о Сатурналіяхъ и Опаліяхъ), 255—257 (о Вотяхъ).

³⁾ Σάβα, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν. (1879) стр. 77—82, 189—191, 15; Éd. Du Ménil l. c. 88.

греко-римскому міру: *Ταύτην τὴν ἑορτὴν εὐροὶ τ' ἄν, ὧ νέοι, τεταμένην εφ' ἅπαν ὄσον ἢ Ῥωμαίων ἀρχὴ τέταται* ¹⁾). Это былъ праздникъ общей радости, братавшей сословія, возрасты и положенія; столованье и особливо попойки были въ разгарѣ, даже у бѣдняка оказывались въ тѣ дни лакомые куски на столѣ. Думали, что если весело и привольно проведутъ начало года, то и годъ будетъ таковъ-же; Іоаннъ Златоустъ возставалъ противъ этого суевѣрнаго блюденія дня и элемента гаданія ²⁾). Въ ночь на 1-е Генваря веселая толпа бродила по улицамъ, съ пѣснями и плясомъ, свистомъ и гамомъ, стучась въ дома и будя хозяевъ шутками и насмѣшками. Рядились, дарили другъ друга, сыпали деньгами и попрошайничали: дѣти ходили изъ дома въ домъ, поднося хозяину яблоко, утыканное серебряными монетами, за которые получали вдвойнѣ ³⁾; назойливо побирались толпы кудесниковъ и скомороховъ — какъ будто девизомъ праздника было: Дай и возьми ⁴⁾).

Вліяніемъ христіанства объясняется, почему при Юстиніанѣ празднованіе генварскихъ Календъ распространено было на двѣнадцатидневный святочный циклъ, отъ Рождества по Крещеніе ⁵⁾). Смѣшанные съ обрядностью сосѣднихъ Врумалій и Вотъ, онѣ удержались въ народномъ обиходѣ до XIII-го столѣтія, когда уступили часть своей славы, свое веселье и ряже-

¹⁾ Libanii Sophistae Orationes et declamationes ed. Reiske I p. 257 (εις τὰς κλάνας); сл. IV, стр. 257—260 (*Ἐμφρασις κλαναδῶν*) и Астерія Λόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν Καλαναδῶν, у Migne, Patrol. graecae t. XL p. 216 и слѣд. См. общую характеристику Каландъ у Саеы I. с. 70 и слѣд. и Tomaschek. I. с. p. 366—7.

²⁾ См. Λόγος ἐν ταῖς κλάναδαις у Migne, Patrol. graecae t. XLVIII p. 954—5.

³⁾ Asterius ib. f. 220.

⁴⁾ Eustathii Thessolonicensis epistolae 7, у Migne, Patrologiae graecae t. CXXXVI p. 1257.

⁵⁾ Σάθx I. с. 77.

ныхъ — Масляницѣ (Ἀπόκριας) ¹⁾. Это перенесеніе слѣдуетъ имѣть въ виду при объясненіи обрядовъ, сопровождающихъ то и другое празднество.

I.

Языческій элементъ колядь.

Обличенія древней церкви, направленные противъ Календъ, имѣли въ виду греко-римскій фондъ вѣрованій, нашедшій въ нихъ выраженіе; но онѣ оставались въ силѣ всюду, гдѣ существованіе аналогической обрядности вызывало подобный-же протестъ. Оттого обличенія такъ часто повторяютъ другъ друга. Но откуда эта аналогичность обряда, замѣчательное сходство, представляемое святочными обычаями современныхъ европейскихъ народовъ? Многое можно объяснить — единствомъ натуралистическихъ представленій, легшихъ въ ихъ основу; вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ общемъ есть частности и совпаденія, невольно вызывающія вопросъ — о возможности одного древняго культурнаго вліянія, распространившагося разновременно и оставившаго слѣды въ очертаніяхъ новаго обряда. Классическій орнаментъ на скандинавскихъ подѣлкахъ древняго желѣзнаго періода указываетъ на воздѣйствіе греческихъ колоній въ Скиіи; Римляне заходили въ Скандинавію, что засвидѣтельствовано недавно открытыми могилами и т. п. — Я ставлю только — возможность вопроса, котораго коснусь далѣе лишь эпизодически.

Языческому чествованію новолѣтія церковь противопоставила свой собственный праздничный циклъ, рождественскій (съ 24 Декабря по 6 Января), языческимъ воспоминаніямъ — христіанскія, древнимъ маскамъ и играмъ — хожденіе со звѣздой и ца-

¹⁾ I. с. 84—5.

рями волхвами. Самое названіе *календы* было перенесено съ языческаго празднованія на Рождество (болг. *колада*, *колада*, *колада*, *коленде*; нар. франц. *tsalenda*, *chalendes*, *charandes*, прованс. *calendas*; сл. *chalendal*, *caligneau* = серб. бадьяк, болг. бждникъ) или его навечеріе (новогреч. τὰ χόλιαυτα; бѣлорусск. *коляды*, мрс. *колядь*); въ Сициліи *carènnuli di Natali* означает двѣнадцать дней, предшествующихъ Рождеству, по которымъ гадаютъ о погодѣ, какая будетъ въ каждомъ изъ двѣнадцати мѣсяцевъ слѣдующаго года; отсюда поговорка: *Li dudici misi di l'annu si cumincianu di li dudici jorna prima di Natali*. — Согласно съ этимъ пѣсни **calendatum* или *calendae* стали означать не только пѣсни на новый годъ (новогреч. τὰ χάλαντα; *χαλαντιζω* = *даре il buon caro d'anno*), но чаще рождественскія или святочныя вообще: таково значеніе малорус. *колядка*, вкрусс. *колядская пѣсня*; чешск. словац. *koleda*, словинск. *kolednica*, *coleda*; сербск. *koleda*, *kolenda*; румынск. *colinda*. Албанское *kolëndrë* означаетъ Рождество и круглый пирогъ, который печется наканунѣ Рождества; вскорѣ по полуночи толпы дѣтей, въ 10—15 человѣкъ, ходятъ по домамъ, и хозяйки одѣляютъ ихъ колендрой. — Въ Болгаріи эти хлѣбы зовутся *колендару*; въ новогреч. χόλλαντον — круглый хлѣбъ, который подаютъ дѣтямъ, ходящимъ наканунѣ Рождества изъ дома въ домъ и стучащимъ въ ворота съ пригѣвомъ: Христось родился! Сл. нар. франц. *chalendar*, *charendar*: *provision de pain que l'on cuit pour un an vers Noël*; «on fait aussi la veille de Noël un gros pain qu'on appelle le *pain de Calende*, on le fait le plus blanc que l'on peut et fort gros. On en coupe un petit morceau sur lequel on fait trois ou quatre croix avec un couteau. On le garde pour guérir plusieurs maux, et le reste on le réserve pour le jour des Rois, auquel jour on le partage dans la famille comme on fait ailleurs le gâteau des Rois». Я полагаю, противъ Littré, что такова должна быть и этимологія франц. *chaland*: «se disoit d'une sorte de pain, assez blanc et très massif»; «pain chaland: ce pain étoit ainsi nommé, parcequ'il étoit le pain ordinaire des

chalands d'un boulanger» ¹⁾. Schuchardt ²⁾ относитъ сюда-же исп. aguinaldo, aguilando: étrennes, собственно: calendae.

Старое и новое празднество стали рядомъ другъ съ другомъ, ие безъ взаимнаго влiянiя въ обѣ стороны: элементъ гаданiя и пожеланiй, ряженья и подачекъ (сл. lit. kalēda = aumône, calendes; мадьярское koleda = collecte; ит. sagendare = ricercare, ascattare, можетъ быть, отъ *calendari, не отъ quaerendo) объясняются въ чертѣ языческой обрядности; пѣсни о плугѣ ³⁾, первоначально ей принадлежавшiя, встрѣчаются въ числѣ мало-русскихъ рождественскихъ колядокъ, какъ, наоборотъ, христіанскiе сюжеты послѣднихъ (крещенiе; святые гости; хожденiе Богородицы и т. п.) проникли въ щедрiвки, т. е. въ пѣсни, приуроченныя къ чествованiю языческаго новолѣтiя, вмѣстѣ съ именами христіанскихъ святыхъ: свв. Василя (1-го Генваря) и Меланiи (31 Декабря) ⁴⁾.

Не смотря на эти признаки смѣшенiя, оно осталось, относительно, внѣшнимъ, въ нынѣшнемъ святочномъ циклѣ еще выдѣляются пѣсни и обряды съ слѣдами языческаго празднованiя

¹⁾ Сл. Miklosich, Die Fremdwörter in den Slavischen Sprachen 27; ero-je: Die christliche Terminologie der Slavischen Sprachen 22; Cihac, Dict. d'étymologie daco-romane. Éléments Slaves etc. p. 69—70, a. v. Colindă; Hahn, Albanesische Studien I p. 154; Romania VIII p. 468; Mélusine № 22 p. 536; Sabatini, Le costumanze del Natale p. 18, прим. 33 (смысла на: D'Albano, Phylactères ou préservatifs contre les maladies, le malefice etc.); Pitrè, l. c. p. 458—9; Littré, Dict. de la langue française a. v. chaland.

²⁾ Romania № 14 p. 253.

³⁾ Сл. Чубинскiй, Народный Дневникъ, Колядки №№ 50, 76, 116, 161; Головацкiй, Народн. пѣсни Галицкой и Угорской Руси II № 20 (стр. 14), 21 (стр. 15), 23 (стр. 16—17), 24 (стр. 17); № 11 (стр. 8); ib. IV № 16 (стр. 12—14), №№ 19—21 (стр. 16—17); № 3 (стр. 111); № 4 (стр. 117).

⁴⁾ Въ щедрiвкѣ у Терещенко, Бытъ русскаго народа VII p. 83 (Маланка ходыла) христіанская основа ясна. Сл. ibid. стр. 82 (Васильева хаты).

новогѣтїя, съ его идеями плодородїя, надеждами на жатву и бойкимъ весельемъ ряженныхъ. Различаются еще кое-гдѣ и самыя исполнители обряда, смотря по его языческимъ или христіанскимъ источникамъ. Такъ въ *Болгаріи* ходятъ подъ Рождество, славя Христа, *коледари*, подъ новый годъ *василичари*; въ *Малороссіи* *щедрують* преимущественно дѣти, рѣдко молодья женщины и парни ¹⁾, о колядованіи-же сообщается между прочимъ слѣдующее: «Члены младшаго братства колядуютъ особеннымъ образомъ. Они идутъ сначала къ священнику, поютъ колядную пѣснь и записываются здѣсь внести въ пользу церкви небольшую сумму независимо отъ того, что будетъ «выколядовано». Испросивъ у священника благословеніе, берутъ у старосты церковный колокольчикъ и съ этимъ колокольчикомъ, нерѣдко вмѣстѣ со старостой, идутъ колядовать и выколядованное или отдають въ пользу церкви, или покупають воскъ и дѣлають большую братскую свѣчу, которая зажигается во всѣ праздничные дни, при каждомъ богослуженіи» ²⁾. Подобное распределеніе замѣчается и относительно *Румыніи*: румынскіе *колядовцики*, т. е. тѣ, что поютъ собственно рождественскія колядки, люди отъ 18-го до 45-ти лѣтняго возраста, юноши и отцы семейства; въ теченіи всего поста они заняты были разучиваніемъ текста и напѣвовъ колядокъ, которыя поются на тотъ или другой гласъ псалтыря. Обыкновенно они ходятъ вчетверомъ, двое поютъ два стиха съ ихъ обычнымъ припѣвомъ (*Leg-oi-Leo* и т. п., *Florile dalbe*), а слѣдующіе два подхватываютъ два другіе и т. д. — На *новый годъ* составъ пѣвцовъ иной: это дѣти и юноши, отъ 7 до 20 лѣтъ; славятъ двояко: либо ходятъ съ плугомъ, либо поютъ колядки (съ плугомъ либо безъ него) ³⁾.

¹⁾ Чубинскій, I. с. р. 438; Терещенко, I. с. VII р. 81.

²⁾ Чубинскій, I. с. р. 265; сл. Аеанасьевъ, Поэт. возрѣвія III, 752; Петровъ, О народныхъ праздникахъ въ юго-западной Россіи, въ Трудахъ Кіевской Духовной Академіи, 1871, Сентябрь, стр. 596—7.

³⁾ Teodorescu, Notiuni despre colindele române, p. 32—3, 37, 68, 94.

Такимъ образомъ христіанскія колядки внѣшнимъ образомъ выделяются изъ общаго состава святочнаго обряда: онѣ пріютились подъ сѣнь церкви, взявшей подъ свой покровъ и рождественскую мистерію; поются въ Румыніи на ладъ священныхъ пѣсенъ, въ Малороссіи — членами церковныхъ братствъ; это напоминаетъ мнѣ колядныя общества средневѣковой Европы (Calendae, Calandsgilden, Fratres Calendarum), отчасти отвѣчающія древне-русскимъ братчинамъ.

Христіанскими колядками мы займемся впослѣдствіи; пока обратимся къ тому матеріалу святочнаго обряда и поэзіи, который позволено отнести къ до-христіанскимъ основамъ вѣрованія. Мы остановимся лишь на одной группѣ обычаевъ *аграрнаго* характера.

Въ *Великороссіи* подъ новыи годъ толпа молодежи ходитъ подъ окнами и поетъ *усень* (авсень, овсень, говсень, бодцень, баусень, баусимъ; тусень, туасень, таусень, таусинь, тыдзень, титусень; послѣднія формы имени, вѣроятно, образовались изъ пѣсеннаго припѣва: да-ту-усень), и, какъ о Рождествѣ, выпрашиваетъ подачекъ ¹⁾. Этимологическихъ объясненій названію авсень, ъсень и т. д. предложено было нѣсколько: одна изъ старыхъ (овсень отъ овесъ; вѣрнѣе, быть можетъ, отъ корня *съ*: сѣять; сл. причастіе сѣнь — и усень) опиралась на обычаѣ, распространенномъ какъ въ Великороссіи, такъ и между южными славянами: дѣти поселянъ ходятъ обществами *сѣять* изъ рукава или мѣшка зерна овса, гречихи, ржи, кукурузы и другихъ хлѣбовъ ²⁾.

¹⁾ Селивановъ, Годъ русскаго селянина (Русск. Бес. 1856, II р. 118); Калининскій, Церковно-народный мѣсяцесловъ на Русь, въ Зап. Имп. русск. географ. Общ. по отд. этнографіи, т. VII, стр. 349.—Великорусскія пѣсни на новыи годъ см. у Шейна, Русск. нар. пѣсни стр. 368—71. Сл. Снегиревъ, Русскіе простонародные праздники II, стр. 111—113; Терещенко I. с. VII, стр. 111 слѣд.

²⁾ Снегиревъ II, 103; Сахаровъ, Сказанія русскаго народа II, VII, 2, 3; Терещенко VII, 23—26, 108—10; Петрушевичъ, Обще-

Судя потому, что въ грамотѣ 1649 года усень упоминается рядомъ съ колядой въ новечеріе Рождества, а наканунѣ Богоявленія обычай «кликать плугу»¹⁾, можно заключить о сходствѣ великорусской обрядности съ сообщаемой далѣ малорусской и румынской, только что въ первомъ случаѣ она распредѣлилась по крайнимъ срокамъ святочного цикла²⁾. — *Свиное мясо, свиная голова* либо печенье въ образѣ свиньи составляетъ необходимую принадлежность Васильева вечера и Рождественскихъ святокъ не только у Русскихъ, но и у Болгаръ, Сербовъ и Румынъ, въ Сициліи и Англіи, Германіи и скандинавскихъ земляхъ³⁾. «Свинку да боровка выдай для Васильева вечерка», говорятъ подъ окнами русскіе крестьяне, совершающіе праздничное обхожденіе Авсеня; у людей зажиточныхъ пѣлюю недѣлю отъ Рождества до Новаго года стоять на столѣ свиная голова; въ Орловской губерніи на новый годъ готовятъ жаренаго поросенка и называютъ его «Кесарецкимъ», т. е. кесарійскимъ, по имени Василія Кесарійскаго, давшаго свое имя первому дню новаго года: русск. Васильевъ день, сербск. Васиљив дан, Васиљица, болг. Васиљица, румынск. sfântul Vasilie. Съ кесарецкимъ поросенкомъ

русскій дневникъ стр. 22—3, 90; Аванасъевъ, I. с. III, 744—6; Даль, а. в. Авсень. Сл. Караѣић, Српск. нар. рјечн. а. в. полажајник; Головацкій, Нар. пѣсни Галицк. и Угорской Руси IV, стр. 150—1; Sborn. slav. nar. pjesni, vydáva Matica slovenská, I, 173.

¹⁾ Сахаровъ, I. с. II, VII, стр. 99 а.

²⁾ Калайдовичъ упоминаетъ праздникъ *рамыца*, справлявшійся въ *Рождество* и Воскресеніе Христова, который онъ склоненъ произвести отъ *рапа*. Сл. Записки важныя и мелочныя К. О. Калайдовича, въ Лѣт. русск. лит. и древн. III, Матеріалы стр. 96.

³⁾ Grimm, Deutsche Mythologie 4-e Ausg. 41—2, 176—8, 1036; Аванасъевъ, Повт. возвр. I стр. 778—81; Терещенко I. с. VII стр. 4, 6—7, 101; Калининскій, I. с. стр. 350; Каравеловъ, Пам. Народн. быта болгаръ стр. 276; Teodorescu, Incercari critice asupra unor credințe, datine și moravuri ale romanilor (1874 г.), стр. 19; Pitře, I. с. р. 444 прим.

я сближаю румынское *Vassilca*: такъ называется свиная голова, которую ставятъ на блюдо и, окрывъ полотенцемъ и украсивъ лентами и бусами, носить съ пѣснями. *Vassilca*, можетъ быть, *васильевскій*? ¹⁾ Сл. серб. *васильца* = колач што се по обычаю мѣсяи на мали Божій.

Всѣ эти обряды отвѣчаютъ жертвоприношенію свиньи въ римскомъ обиходѣ Сатурналіи. Сатурнъ — богъ плодородія (*Saturnus* отъ *sa* = *segerere*: сл. Авсень), благословеній мира (*Saturnia regna*); ему «*venationes*» (т. е. охоты въ циркѣ). . . . *attribuitae sunt*. Если *Grimm* ²⁾ сравниваетъ Фрейра, пришлаго (*Vanr*) бога сѣверной мифологіи, съ *Liber*'омъ = Діонисомъ, то еще ближе его связь съ Сатурномъ: къ *Freyr*'у, т. е. господину, *хѣриос*, взываютъ о плодородіи и мирѣ, онъ — богъ охоты (?) ³⁾; ему приносятъ въ жертву наканунѣ Рождества вепря, *soðagðölr* ⁴⁾. Изъ жертвеннаго, посвященнаго богу животнаго выработался его атрибутъ: вепрь съ золотой щетиной (*Gullinbursti*) везетъ его колесницу; тоже въ повѣрьи Гельдерна, гдѣ въ ночь на Рождество ходитъ Дитрихъ съ кабаномъ (*Derk met den beer*) ⁵⁾. — Подобный-же переходъ въ русскомъ суевѣрїи: жертвенный поросенокъ колѣтся на новый годъ, на день св. Василя; отсюда св. Василий — покровитель свиней (сл. на западѣ св. Антонія, 17 Января); далѣе, можно было представить себя Авсенья (олицетвореніе новаго года, какъ и св. Василий) приѣзжающимъ на сивенькой свинкѣ. Я принимаю обычное у русскихъ изслѣдователей (Аванасьевъ, О. Миллеръ) толкованіе авсе-

¹⁾ Pontbriant, *Dict. româno-francesu*, а. v. *vassilca* — безъ обозначенія, къ какому обрядовому акту относится это пошеиіе свиной головы.

²⁾ I. с. 175.

³⁾ *Grimm*, I. с. 178.

⁴⁾ I. с. 41.

⁵⁾ I. с. 177.

невой пѣсни; собственно говоря, въ пѣснѣ у Терещенка (VII, 118) говорится:

Кому мостами ѣздити?

Таусень!

Молодцу удалцу.

Таусень!

Таусень = Авсень — припѣвъ, не обозначеніе лица. Сл. варьянтъ Шейна (I. с. стр. 369 — 70):

Кому по немъ ѣздить?

Таусень!

Васплю ѣздить.

Таусень!

и колядку у Чубинскаго (I. с. № 88):

Да мости, мости все каинові....

А чимъ побивали? Все талярами....

А туда ншло да три святні,

Да три святні, да три роздвяннї и т. д.

Остается пока неразъясненнымъ отношеніе великорусскаго Усенья, Авсенья къ латышскому Ushing ¹⁾, котораго свидѣтельства 1606 и 1613 гг. называютъ богомъ-покровителемъ коней; онъ сближается съ св. Георгіемъ, но также съ св. Мартиномъ, 15-го ноября, что относитъ насъ къ періоду Врумалій и къ древнему обычаю западной церкви начинать рождественскій постъ съ мартынова дня. Въ одномъ нѣмецкомъ заговорѣ на свиной ²⁾ говорится: *Iohannes videat illos, Martinus exрасcat*; латышская колядка заставляють его встрѣтиться съ св. Антоніемъ (Тенпес, 17 Генваря), патрономъ свиной, по имени котораго истрийскіе Румыны называютъ Генварь ³⁾.

¹⁾ О немъ см. статью Ahning, *Wer ist Ushing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie*, въ *Magazin hrsg. v. d. lettischen litter. Gesellschaft*. XVI B. 2. H. (Mitau, 1881).

²⁾ Grimm I. с. III p. 371 прим. къ стр. 1037.

³⁾ Miklosich, *Rumunische Untersuchungen I*, въ словарѣ.

Перейдемъ къ соответствующему святочному обиходу *Малоруссовъ* ¹⁾.

Наканунѣ новаго года крестьяне справляютъ «богатую кутью или «богатый вечеръ», называемый иначе щедрівкою или щедрухою (въ Бѣлоруссіи: быгатыя, товстыя, ласая, жирная коляда; сл. Mart. XI, 6: unctis falciferi senis diebus; также: огогуха)²⁾, и поются особыя пѣсни, представляющія, за исключеніемъ сюжетовъ, воспріятыхъ отъ христіанскихъ колядокъ, свой особый стиль, опредѣленный древнею обрядностью, гаданіями о «щедромъ», «богатомъ» годѣ. Парни маскируются кто медвѣдемъ, кто бабой, кто Меланкой, какъ великорусскіе крестьяне о святкахъ — быкомъ, медвѣдемъ, волкомъ, лисицей, журавлемъ, бабой ягой, чортомъ и т. п. ³⁾. Колядованіе съ козой, отбываемое въ Бѣлоруссіи на новый годъ и — о масляницѣ, упоминается для Малороссіи въ числѣ рождественскихъ обычаевъ: козу дѣлаютъ изъ дерева а туловище покрываютъ шубой; ее поддерживаетъ скрытый подъ шубой мужикъ. Козу водятъ съ музыкой, подъ звуки которой она пляшетъ. Бѣлорусская святочная коза — парень въ кожухѣ на изнанку; голова прикрыта незатѣйливой маской съ приставленными коровьими рогами; съ ней вмѣстѣ ходятъ ряженые (стариками, цыганами, жидами, аистомъ); она пляшетъ, переминаясь съ ноги на ногу, подъ звуки скрипки и барабана и пѣніе пѣсни: Ого-го, коза, и т. д. ⁴⁾. — Съ ея причудливой маской мы еще встрѣтимся.

¹⁾ Чубинскій, I. с. въ отдѣлѣ щедрівокъ; Петровъ, I. с. стр. 597—9; Петрушевичъ, I. с. стр. 23. — Сл. Шейнъ, Бѣлорусскія нар. пѣсни, въ отдѣлѣ колядныхъ.

²⁾ Шейнъ, I. с. стр. 41, 59; Крачковскій, Бытъ западно-русскаго селянина стр. 170. — У Словаковъ щедрымъ вечеромъ зовутся кануны Рождества и Новаго года. См. Sbornik I, 165, 175.

³⁾ Этнограф. Сборникъ II 37, 229; Аван. П. В. II 718.

⁴⁾ Чубинскій, I. с. стр. 264—5; Шейнъ, Бѣлор. нар. пѣсни, стр. 448—451; Крачковскій, I. с. 170.

Къ ужину ставятся передъ хозяиномъ-малороссомъ пироги и кныши; дѣти, призванныя въ хату, должны спросить: «А дежъ нашъ батько»? — А хйба ви мене не бачите»? отвѣчаетъ отецъ изъ за кучи пироговъ. Ні, не бачимо, тату»? — «Дай-же Боже, щобъ завше не бачили», т. е. чтобы всегда было такое изобиліе хлѣба, какъ въ этотъ вечеръ ¹⁾. — Пашуть землю, какъ-бы приготавливая её для посѣва, причемъ пѣснями и тѣлодвиженіями представляютъ процессъ паханія. Наканунѣ Рождества кладутъ подъ столъ чересло плуга (либо на столъ рукоять плуга) ²⁾, а наканунѣ новаго года ходять по домамъ съ плугомъ. На идею и цѣль этого обрядоваго дѣйствія указываютъ щедрівки съ образами плуга и мольбою объ урожаѣ:

Шовъ Илья
 На Василя,
 Въ ёго пужечка
 Житяночка;
 Куди ёю махнуть,
 Тамъ жито ростеть.
 Зароди, Боже, жито, пшеницю,
 Всяку пашницю.

(Чубинскій I. с. Щедрівки № 16. Въ колядкѣ № 50, *ibid.* «житяная пужка» у самого Христа); или:

Гиля, гиля
 На Василя;
 А у Василя
 Житня пуга,
 Куда махне
 Жито пахне.

(Терещенко I. с. VII, 109, 110) и т. п.

¹⁾ Указанія на сходный герцеговинскій обрядъ и арконскій обычай, описанный Саксономъ грамматикомъ, см. у Аванасьева, I. с. III стр. 745—6.

²⁾ См. Терещенко, I. с. VII, 28. См. сходный словацкій обычай въ *Sbornik Slav. narodn. piesni I*, 166.

Сито, сито
 На нове лито!
 Зароди, Боже, жито, пшеницю,
 Усяку пашницю.

(Метлинскій стр. 344).

Въ чистомъ полі плужокъ оре,
 А въ тимъ плужку штри воли половні,
 А въ нихъ рога золотні;
 Святий Петро за плугомъ ходить,
 Святий Павло воли гонить,
 Пресвятая Діва істи носить,
 Істи носить, Бога просить:
 Уроди, Боже, жито, пшеницю,
 Всяку пашницю....

(Чубинскій I. с. Щедрівки № 13). Сл. Шейнъ, Бѣлор. нар.
 пѣсни стр. 48—9, № 94 и Kolberg, Lud, sergя V, стр. 236—7,
 № 46: самъ Господь ходить за золотымъ плугомъ (Сл. Чубин-
 скій, I. с. № 15, и тамже колядку № 161):

Hej nam hej! a na onój roli
 Złoty płużek stoi,
 A przy owym płużku
 Ctery konie w sużku,
 Na naręcznym koniu
 Święty Szczepan siedzi,
 A święty Jan im koniki wodzi.
 A za onym płużkiem
 Sam pan Jezus chodzi,
 Najświętsza Panienska
 Sniadanko nosiła (bis),
 Scęścia im zyczyła:
 A dajże tu, Boże,
 Wselakie zboże и т. д.

По надъ дороги лежать облоги,
Тамъ горе плужокъ въ осьмеро-жъ конь

(Чубинскій, I. с. № 29 Б).

А тамъ Василько плужкомъ оре

(I. с. № 33; сл. Головацкій, I. с. IV, стр. 117, № 4; стр. 145, № 2).

Имя «Василько», рядомъ съ «Меланкой», можетъ быть, не случайное въ пѣснѣ на Васильевъ день ¹⁾).

Мимическое подражаніе паханію, которое мы встрѣтили въ обрядѣ щедраго вечера, разработано у *гаммикихъ Русиновъ* въ цѣлую игру, которая производится паробками въ день св. Меланіи, наканунѣ Васильева дня, даже въ самый день. Въ навечеріе новаго года сельскіе парни наряжаются дѣдомъ, цыганомъ или въ какой-нибудь странный нарядъ, и водятъ медвѣдя, козу, журавля, или тащатъ плугъ по хатамъ. Медвѣдя или козу представляютъ мальчики, также и журавля, вмѣсто-же плуга парни волочатъ старыя чепиги (заднюю часть плуга безъ желѣза), приговаривая разныя шутки и насмѣшки, приплясываютъ и поютъ пѣсни на Маланку; между переодѣтыми бываетъ и парень, нарядившійся дѣвушкой Меланкой (= св. Меланія). Случается, что парни вносятъ въ хату и самыя чепиги, показывая будто орютъ ниву и, приплясывая, сѣютъ хлѣбныя зерна ²⁾).

У *Румынъ* наканунѣ св. Василія мальчики и парни ходятъ по домамъ съ пожеланіемъ новаго года и пѣніемъ пѣсни, носящей характерное названіе: *Plugul, Plugușorul, Pluguleț* = плугъ, плужокъ. Пѣніе сопровождается игрой на флейтѣ и звяканіемъ

¹⁾ Замѣтимъ, кстати, у Головацкаго IV, стр. 549, № 1 (въ отдѣлѣ «Горданскихъ» пѣсенъ) выраженіе: «Гой, чепчики *Васильчички*, Охрестѣте сына моего». Содержаніе пѣсни нерѣдко встрѣчается въ колядкахъ; Васильчички указываютъ на болгарскихъ Васильчаровъ.

²⁾ Головацкій, I. с. III стр. 144—5.

железь отъ сохи, либо звономъ колокольчика, хлопаньемъ бича и игрой на инструментѣ, прозванномъ «быкомъ»: *boi, buhaiu, toigü*, и напоминающемъ такой-же рождественскій снарядъ чешскихъ ребятъ (*bukál, bukaš* = рум. *buhaiü, бугай*), датскій, голландскій, сѣверно-нѣмецкій *Rummelpott*, сицилианскій *chiu-chiu*¹⁾. Онъ имѣетъ форму бубна, сквозь кожу котораго продѣта толстая струна изъ конскаго волоса; вода ею взадъ и впередъ, въ вертикальномъ направленіи, производять треніе о кожу и звукъ, похожій на отдаленное мычаніе. — При этомъ ташутъ либо настоящій плугъ, либо игрушечный, украшенный цвѣтами и разноцвѣтной бумагой.

«Плуговая пѣсня», распространенная въ варьянтахъ²⁾, открывается явленіемъ плуга:

Hii plugulü cu doi-spre-ce boi,
 In code codälbiei,
 In frunte sträinei:
 Së vë facä Dumneäu parte de ei.
 Plecarämü intr'ua sfinta Joi
 Cu plugulü cu doi-spre-ce boi.
 La câmpü vëratü,
 Unde era bine de aratü,
 Si mändru de semënatü³⁾.

¹⁾ Сл. Erben, *Prostonárodní české písně* стр. 38; Reinsberg-Düringsfeld у Sabatini I. с. р. 18—19, прим. 42.

²⁾ Сл. Alecsandri, *Poesii populare ale romänilor* 1867, стр. 101—104 и 187 слѣд.; Teodorescu, *Incercari* и т. д. 59—60.

³⁾ Teodorescu *Notiuni etc.* стр. 37—8; id. *Incercari*, р. 59, 61. Изъ первой брошюры заимствованы главнымъ образомъ слѣдующіе дагѣ тексты румынскихъ колядокъ, полное критическое изданіе которыхъ остается по прежнему желательнымъ. Сл. *Notiuni* р. 26. Колядками собранія *Marinescu* (несуществующаго болѣе въ продажѣ) я пользовался по извлеченіямъ у *Tocilescu*, *Poesia populară a romänilor* въ *Foia societätii Romänismulü I* (1870), и переводамъ у *Schuller'a*, *Kolinda* (*Hermannstadt*, 1860).

[«Ей, плугъ о двѣнадцати быкахъ, бѣлохвостыхъ, чудно-головыхъ! Да сдѣлаетъ васъ Господь причастными имъ! Шли мы въ одинъ святой четвергъ съ плугомъ о двѣнадцати быкахъ, по яровому полю, хорошо вспаханному, отлично засѣянному»].

Содержаніе пѣсни сопровождаетъ земледѣльца отъ перваго выѣзда въ поле съ плугомъ — къ пашнѣ, посѣву и жатвѣ, на мельницу и оттуда — въ домъ, гдѣ печется румяный святочный «колачъ». Это — годъ румынскаго земледѣльца, воспѣтый обрядовой пѣсней, какъ въ нормандской *gonde mimique*, извѣстной и въ Каталоніи и въ Италиі, не привязанной, какъ кажется, ни къ какому обрядовому акту:

Aveine, aveine, aveine
que le bon Dieu t'amène!
Avez-vous jamais oui
Comme on sème l'aveine?
Mon père le semait ainsi.

Слѣдуютъ соотвѣтствующія тѣлодвиженія, сопровождающія и дальнѣйшіе вопросы пѣсни: какъ боронять, полють, косятъ, вяжутъ, вывозятъ, молотятъ, вѣютъ, мелютъ, ѣдятъ овесъ и т. д. ¹⁾).

Румынская плуговая пѣснь завершается пожеланіями урожая и приплода:

Să aveți vaci cu lapte
Și la veră bucate;
Câte pietre la fântână,
Atâtea ôle cu smântână;
Câți cărbuni în coptorū,
Atâția gonitori în oborū;
Câtă ierbă pe hotarū,
Atâtea oite'n coșarū;
Câte fire la mătură,

¹⁾ Édelestand Du Meril, Hist. de la Comédie I p. 423—426.

Atătia copii în pătură;
 Câte paie pe casă,
 Atătia galbeni pe mésa ¹⁾.

[«Да будутъ у васъ коровы молочны а лѣтомъ былъ-бы хлѣбъ. Сколько камней въ колодцѣ, столько крянокъ сливокъ; сколько углей въ печи, столько бычковъ въ хлѣву; сколько травы на межѣ, столько овецъ въ загонѣ; сколько стеблей въ метлѣ, столько ребятъ на постелѣ; сколько соломы на дому, столько денегъ на столѣ»].

Это напоминаетъ пожеланія славянскихъ и нѣмецкихъ колядовщиковъ ²⁾ — и провансальской пѣсни, съ которой вносилась въ домъ la bûche de Noël или Trefoir (= сербск. бадьяк):

Souche baudisse,
 doman sara panisse,
 tout bon ça y entre,
 fremes enfantan,
 cabres cabrian,
 fedes aneillan,
 prou bla et prou farine,
 de vin un plene tine ³⁾.

Сличите пожеланія критской каланды:

Καλή σας ἀρχιμενιά,
 Τὰ ρίφια καὶ τ'ἀρνιά σας θηλυκά,
 Καὶ τὰ κοπέλια σας ἀσερνικα,

и средневѣковаго новолѣтняго обряда, описаніе котораго я приведу по примѣру Teodorescu, прилагая къ нему опытъ комментарія.

¹⁾ Teodorescu, Noțiuni p. 24—25. Сл. пожеланія въ текстахъ, изданныхъ Александромъ.

²⁾ Сл. Терещенко, I. с. VII, 24, 26, 31 и словацкія параллели въ Sbornik Slovenskych narodnich piesni и т. д. Sv. I стр. 167, 173, 176. Сл. Mannhardt, Weihnachtsblüthen p. 129—130.

³⁾ Sabatini, I. с. p. 18, прим. 33.

«Hic sunt ludi Romani communes in Kalendis Januarii. In vigilia Kalendarum in sero surgunt pueri et portant scutum. Quidam eorum est larvatus cum maza in collo; sibilando sonant timpanum, eunt per domos, circumdant scutum, timpanum sonat, larva sibilat. Quo ludo finito, accipiunt munus a domino domus, secundum quod placet ei. Sic faciunt per unamquamque domum. Eo die de omnibus leguminibus comedunt. Mane autem surgunt duo pueri ex illis, accipiunt ramos olivi et sal, et intrant per domos, salutant dominum: Gaudium et laetitia sit in hac domo; tot filii, tot porcelli, tot agni, et de omnibus bonis optant, et antequam sol oriatur, comedunt vel favum mellis, vel aliquid dulce, ut totus annus procedat iis dulce, sine lite et labore magno»¹⁾.

1) Теодореску сравниваетъ это описаніе съ существующей румынской обрядностью: тѣ-же реальныя пожеланія и участіе ряженыхъ, съ которыми сближаются румынскіе: Брезяя и паясы. Румынскій *Брезяя* (brezaia, brezae, brăzae) одѣтъ въ длинный плащъ, испещренный множествомъ яркихъ тряпокъ, лентъ и цвѣтовъ; оттого о женщинахъ, одѣвающихся слишкомъ пестро, говорятъ, что она похожа на Брезяю. Его голова замаскирована головой какого-нибудь животнаго: козы, козла, волка, либо птицы: журавля, пѣтуха, павлина, челюсти или клювъ которой онъ приводитъ въ движеніе и заставляетъ стучать другъ о друга подъ тактъ скрипки, на которой играетъ, подпѣвая подходящія пѣсни, какой нибудь старикъ-музыкантъ²⁾. — Это напоминаетъ святочную козью маску русскихъ и болгаръ³⁾. — Румынскому брезяѣ отвѣчаетъ *береза* малорусскихъ святочныхъ обходовъ — главный колядовщикъ, обыкновенно привѣтствующій хозяевъ по окончаніи извѣстной колядки; у галицкихъ руси-

¹⁾ Ducange, Glossarium med. et inf. latin. a. v. Kalendae januariae (no Cerem. Rom. ad. calcem cod. Ms. eccles. Camerac.).

²⁾ Теодореску, Incercari p. 27—8.

³⁾ Сл. Качановскій, Болгарскія пѣсни, стр. 3—4.

новъ: береза, вайда или ватагъ¹⁾; у Богорова я нахожу болг. *брезая* съ значеніемъ «маски», вѣроятно, святочной. — Брезая, береза (церковнослав. брѣза) связано съ санскр. *bhṛgāj* = *φλέγω*, *fulgeo*²⁾, но того-же происхожденія и нѣм. *Berchte*, *Perchte*, (*Eisen*)*berta*: такъ называется ряженный (= береза; сл. *quidam eorum est larvatus*) или ряженые, бѣгающіе о святкахъ, звоня погремушками, хлопая бичами и собирая подачки: это называлось *berchteln*, *bechteln*, *bechten*³⁾. Какъ наше колядованье стоитъ въ русскихъ пѣсняхъ рядомъ съ олицетвореніемъ Коляды, такъ ряженые *Berchten* сосѣдять съ *Bērhta*’ой и многочисленными видоизмѣненіями ея имени и образа, народно-миѣнческаго олицетворенія Эпифаніи, *ἡμέρα τῶν ἄγιων φώτων*, распространенаго на весь святочный циклъ. *Bērhta* — свѣтлая, блестящая (сл. *die weisse Frau*, *la dame blanche*, бѣлаго Бертольда) — какъ береза, брезая малорусскаго и румынскаго обряда; *chodí jako Perchta*, говорятъ въ Чехіи о щеголѣ; похожа на брезаю — въ Румыніи о щеголихѣ. Нѣмецкія повѣрья рассказываютъ о святочныхъ обходахъ Берты, отразившихся въ обрядѣ *bechteln*: это колядованье съ березой. Въ одной нѣмецкой сказкѣ пряха встрѣтила въ ночь на Крещеніе Берту съ толпою дѣтей, тащившихъ тяжелый *плугъ*, и была наказана за непочтительный смѣхъ слѣпотою, отъ которой Берта освободила её по прошествіи года. Плугъ напоминаетъ наше «кликанье плугу» наканунѣ Крещенья, явленіе плуга въ малорусско-румынскихъ обрядахъ на новый годъ, наконецъ англійскій рождественскій «*fool-plough*»: «a pageant that consists of a number of sword-dancers dragging a plough about with music, and

¹⁾ Гоговацкій, I. с. IV, стр. 1.

²⁾ Miklosich, *Lexicon a. v. брѣза*, и *Cihac*, I. с. а. v. *breaz*.

³⁾ См. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды II: Берта, Анастасія и Пятница: V Недѣля-Анастасія (*Dominica-Anastasia*) и Пятница-Параскева, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1877, Февраль, стр. 226—8 и прим.

one, or sometimes two of them attired in a very antique dress: as the *Bessy* (Берта?) in the grotesque habit of an old woman, and the Fool almost covered with skins, a hairy cap on his head, and the tail of some animal hanging down his back. The office of one of these characters is to go about rattling a box among the spectators of the dance to collect their little donations; and it is remarkable that in some places where this pageant is retained, they plough up the soil before any house where they receive no reward» ¹⁾. — Перенесеніе святочнаго веселья на масляницу повлекло за собой и перенесеніе обрядности: хожденіе съ плугомъ засвидѣтельствовано въ Германіи для того и другаго времени; въ итальянскомъ Тиролѣ послѣдній день масляницы зовется «il giorno delle Froberte», у Словинцевъ поминается объ эту пору *Vehetro-baba* (= Берта) и существуетъ такой обычай: пахари (*ogači*) проводятъ плугомъ отъ одного дома къ другому борозду въ снѣгу либо въ землѣ, погонщикъ замаскированъ, другой изъ ряженныхъ ходитъ съ кошелькомъ для сбора подаяній ²⁾.

Ослѣпленіе и дарованіе зрѣнія, въ нѣмецкой сказкѣ связано съ представленіемъ *сѣтлой* Берты, которую въ нѣкоторыхъ западныхъ повѣрьяхъ замѣняетъ св. *Lucia* (13, но и 25-го Декабря), святая помощница противъ глазной немочи (Сицилія), какъ и св. *Клара* (Франція) ³⁾.

Изъ двухъ западныхъ представленій о Бертѣ, христіанско-миѣческаго ($\tau\acute{\alpha}$ $\phi\acute{\omega}\tau\alpha$) и обрядоваго (*Berchteln*), румынско-

¹⁾ Brand u Strutt'a, l. c. p. 348, 215.

²⁾ J. Grimm, D. Myth. p. 218—19; Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol, p. 201; Šuman, Die Slovenen, p. 100—1.

³⁾ Сл. Опыты и т. д. II, I: Сивилла-Самовилла-reine Pedauque-Берта, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1876 г. Февраль, p. 276 слѣд.; ib. II, V, стр. 217. Сл. Grimm, Deutsche Myth. a. v. Berchtolt; Hanuš, Bajeslovny Kalendař p. 234—5; Pitřé, l. c. стр. 424 слѣд.; Thiriот, Croyanances, Superstitions etc. dans le département des Vosges, Mélusine № 20, p. 479.

малорусское брезая-береза отвѣчаетъ второму. По другому поводу¹⁾ я пытался сблизить Меланку (= св. Меланія) галицкаго обряда на новый годъ съ олицетвореніемъ Берты, въ ея значеніи мрачной, карающей, *wilde Bertha*, *eiserne Bertha*, *Perht mit der eisnen nasen*, какой она представлялась уже Чеху, написавшему въ началѣ XV вѣка *Candela rhetoricae: (Metallinum ut Chimera vel) Perhta, que habet aureum caput, stagneos oculos, ereos aures, ferreum nasum, argenteam barbam et plumbeum collum*²⁾. — Въ греческихъ каландахъ св. Василій является въ мѣдныхъ сапогахъ и желѣзной одеждѣ.

2) Оливная вѣтка западнаго средневѣковаго обряда напоминаетъ *Teodorescu — Sorcova'y*: шесть украшенный разноцвѣтной бумагой, золотой и серебряной мишурой, съ которыми румынскіе ребята ходятъ въ день новаго года, привѣтствуя домохозяевъ:

Să 'nflorimū,
Să 'mărgărimū,
Ca unū pērū,
Ca unū mērū,
Ca unū firū
De trandafirū,
Tarī ca ferulū,
Iuṭī ca oṭelulū,
Tarī ca pétra,
Iuṭī ca săgéta³⁾.

[«Да разцвѣтемъ мы и приукрасимся, какъ группа, яблонь и цвѣтъ розы; крѣпкіе, какъ желѣзо, острые, что сталь, крѣпкіе, какъ камень, быстрые, какъ стрѣла»]. *Sorcova*, вѣроятно, стоять

¹⁾ Сл. мой отчетъ о сборникѣ Чубинскаго въ 22-мъ присужденіи Уваровскихъ наградъ стр. 29—30.

²⁾ K(arl) M(üllenhoff), *Mythologisches*, въ *Zs. für deutsch. Altethum*, XIII p. 577 съ ссылкой на *Archiv für Kunde oesterreichischer Geschichtsquellen* 1864, Bd. XXX, p. 199.

³⁾ *Teodorescu, Incercari* p. 25.

въ связи съ болгарской *суравой*, *сурваткой* и болгарскимъ-же новогоднимъ обычаемъ *сурватковать*, *сурокватъ*¹⁾. До утрени на новый годъ мальчики (васильчары) идутъ по домамъ къ своимъ роднымъ, несутъ вѣтки кизиля (дрѣнка), — это и есть сурава, сурватка, которую я сблизжаю съ црквнсл. соуровъ — *χλωρός* и соуровицей, отмѣченной у Миклошича (Lex. а. в. соуровица и соуровъ), какъ слово сомнительнаго значенія: «жъзлжкъ и соуровицами нападоше на нь», т. е. съ свѣжими, зелеными прутьями?— Суравами васильчары бьютъ хозяина дома, приговаривая:

Сурава година,
Весега година!
Червена яболка въ градина
Жлжтъ клась на нива,
Кичуръ грозде на лозе,
И до-година сжсъ здраве!

и потомъ подаютъ свои вѣтки хозяину, а онъ, взявъ ихъ и привязавъ къ нимъ красной ниточкой серебряную или золотую монету, отдаетъ ихъ обратно мильчикамъ, а вмѣстѣ и коровай (кравайче) и т. п. По окончаніи обѣдни священники отправляются въ дома богатыхъ, да *сураковать*. Это *сураковане* продолжается вплоть до вечера; вечеромъ-же мальчики бросаютъ свои вѣтки въ рѣку и приговариваютъ:

Иди съ Богомъ, сурава!
Иди съ Богомъ, сурава!
И до-година сжсъ здраве!²⁾

Не сюда-ли относится и вѣтка, съ привѣщеннымъ къ ней звонкомъ, съ которой ходитъ по домамъ наканунѣ *Рождества*

¹⁾ Болг. сурава, сурватка, сурватковать, сурокватъ: суффиксъ рум. *zogsova* стоять, вѣроятно, въ связи съ глагольной формой.

²⁾ Каравеловъ I. с. 173—4, 283; Чолаковъ 29—32.

дѣвушка — bože džeso? ¹⁾). Новолѣтній обрядъ могъ быть перенесенъ на другой день, какъ напр. обысканіе, приурочившееся у Сербовъ къ Рождеству, а не къ новому году и т. п. — Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Германіи сохранился обычай, что въ день памяти младенцевъ, избіенныхъ Иродомъ (28, 29-го Декабря, 6-го Января), дѣти ходятъ по домамъ съ вѣтками можжевельника либо сосновыми въ рукахъ, бьютъ ими старшихъ, выпрашиваютъ у нихъ подарка и желаютъ имъ здравія ²⁾).

Было-бы крайне желательно собрать изъ *новогреческихъ* обычаевъ и пѣсень побольше матерьяла, касающагося празднованія новаго года, потому что то немногое, что намъ стало извѣстно изъ греческихъ «каландъ», представляетъ замѣчательныя параллели къ румынскимъ и малорусскимъ. Василий съ хлѣбомъ, съ пучкомъ травы въ рукѣ, съ чудесно распускающимся жезломъ, Василий землешапецъ, сѣятель, съ парой воловъ, чернымъ и половымъ; Христось, благословляющій молодые всходы — все это знакомые образы: плугъ встрѣтился намъ и въ обрядѣ и въ пѣснѣ, гдѣ имъ пахутъ святые; Василий, Илья или Христось, машущіе «житяной пужкой», — только болѣе аграрный образъ благословенія полей грядущимъ урожаемъ; разцвѣтающій жезлъ отвѣчаетъ румынской сорковѣ, болгарской суравѣ, оливной вѣткѣ средневѣковаго обряда, какъ, съ другой стороны, образъ дерева, вырастающаго на слѣдахъ Спасителя и построеніе церкви — относятъ насъ къ мотивамъ южно-русскихъ и румынскихъ колядокъ христіанскаго содержанія.

Вотъ отрывки относящихся сюда греческихъ пѣсень.

Σήμερ' ἐχοῦμ' ἀποκοπή κι' αὔριον ἀρχή τοῦ χρόνου,
 Ἀρχιμηνιά κι' ἀρχηχρονιά κι' ἀρχή τοῦ Γεναρίου.
 Κι' ἅγιος Βασίλης ἐρχεται ἀπὸ τὴν Καισαρεία,
 Βασταίν' εἰκόνα καὶ σταυρὸ, χαρτί καὶ καλαμάρι,

¹⁾ Аванасьевъ, II. В. III, 741—2; Mannhard, Weihnachtsblüthen, 137—8.

²⁾ Mannhard, l. c. p. 153.

Βασταίνει κρίδινο ψωμί και μιὰ χεριά χορτάρια.
 «Βασίλη πόθεν ἔρχεσαι; Βασίλη ποῦ παγαίνεις;»
 «Ἄπ' τὸ σχολεῖό μου ἔρχομαι, στὴν μάνα μου παγαίνω».
 «Βασίλ' ἂν ξέρης γράμματα, πές μας τ' ἀρφαβητάρη».
 Καὶ τὸ ραβδί τ' ἀπῆθωσε νὰ πῆ τ' ἀρφαβητάρη·
 Καὶ τὸ ραβδί πούτον ξηρόν, χλωρούς βλαστοὺς πετάει,
 Κ' ἐπάνω στοὺς χλωρούς βλαστοὺς περδίκια καρκαριόνται,
 Κι' ὄχι περδίκια μοναχά, μονὲ και περιστέργια.
 Μ' ἂν ἦναι μὲ τὸν ὀρισμὸ στ' ἀρχοντικὸ νὰ ποῦμε,
 Ἐπαίνους και ταῖς χάραις σας τώρα νὰ διηγηθοῦμε η τ. δ. ¹⁾.

То же начало, несколько измененное, представляет и несколько других пѣсенъ на день св. Василия; сл. въ сборникѣ Пассова №№ ССХСVI, ССХСVII, ССХСVIII. Въ № ССХСVI св. Василиї «Βαστᾶ λιβάνι και χερί, χαρτί και καλαμάρι, Τὸ καλαμάρι ἔγραφε και τὸ χαρτί ὠμίλει» (сл. № ССХСVII vv. 2—3); на вопросъ, кѣ нему обращенный, онъ отвѣчаетъ: «Ἀπὸ τὴν μάνα μ' ἔρχομαι και στὸ σχολεῖὸ πηγαίνω. — Κάθσε νὰ φᾶς, κάθσε νὰ πιῆς, κάθσε νὰ τραγουδήσης. — Ἐγὼ γράμματα μάθαινα, τραγούδια δὲν ἤξεύρω» (= № ССХСVII v. 5). — Лοιπὸν ἤξεύρεις γράμματα, πέ μας τὴν ἄλφα βῆτα. — Καὶ στὸ ραβδί ἀκούμπησε νὰ πῆ τὴν ἄλφα βῆτα. Καὶ τὸ ραβδί ἦτον ξηρὸ κ' ἐβλάστησε κλονάρια, Κ' ἐπάνω στὰ κλονάρια του βρύσαις ἐκυμάτουσαν, Κ' ἐκατεβαῖναν τὰ πουλιά κ' ἔλουαν τὰ πλεκά των, Κ' ἔλουαν τὸν ἀφέντη των τὸν πολυχρονισμένον» и т. д. № ССХСVIII говоритъ, что св. Василиї «Βαστᾶ χαλκῶν ποδήματα και σιδερένια μάτια».

Новыя подробности приносятъ критская каланда, записанная Явнарakis ²⁾. Привожу ея начало:

Ταχυά, ταχυά ν' ἀρχιμενία, ταχυά ν' ἀρχή τοῦ χρόνου,
 Πρῶτα ποῦ βγῆκεν ὁ Χριστὸς 'ς τὴ γῆς κ' ἐπεριπάθει
 Κ' ἐβγῆκε κ' ἐδιαλάθησε 'ς οὐλοὺς τὴν ζευγολάταις.
 Ὁ πρῶτος ποῦ τ' ἀπάντηξε ἦτον ἅγιος Βασίλης.
 «Ἄγιε Βασίλη δέσποτα, καλὸ ζευγάριν ἔχεις».

¹⁾ Passow, *Popularia carmina Graeciae recentioris* № ССХСIV.

²⁾ Jeannaraki, *Kretas Volkslieder* № 307.

— Καλὸ τὸ λέω, ἀφέντη μου, καλὸ καὶ βλοημένε
 Ἀποῦ τὸ βλόησ' ὁ Χριστὸς μὲ τὸ δεξιό του χέρι,
 Μὲ τὸ δεξιό, μὲ τὸ ζερβό, μὲ τὸ μαλαμματένιο·
 Τὸ μαῦρο καὶ τὸ μελισσό, ποῦ 'νε στεφανοκέρω.
 — Νὰ σέ ρωτήξω, δέσποτα, πόσα μουζούρια σπέρνεις; —
 «Μετὰ χαρᾶς, ἀφέντη μου, νὰ σοῦ τὰ μολοήσω·
 Σπέρνω σταράκι δώδεκα, κριθάρι δεκαπέντε,
 Ψαράις καὶ ῥόβι δεκοχτὼ κι' ἀπονωρῆς 'ς τὸ σταῦλο.
 Μ' ἀλήθεια κάτω 'ς τὸ γιालό, κάτω 'ς τὸ περιγιάλι,
 Μουζούρι στάριν ἔσπειρα κι' ἕναν πλατὺ πινάκι,
 Κ' ἐκεῖ τ' ἀνεδιαστήκανε λαγούδια καὶ περδίκια.
 Στένω πλακιά, στένω βροχιά νὰ πιάσω τὰ περδίκια,
 Μηδὲ λαγούδιαν ἔπιασε μηδὲ περδίκιαν εἶδα,
 Μὰ θέρισα κι' ἀλώνεψα χίλια μουζούρια 'κάμα,
 Μὲ τ' ἀποσκυβαλίδια μου χίλια καὶ πεντακόσια.
 Μ' ἀλήθει' ὄντεν ἀλώνευγα καὶ ὁ Χριστὸς ἐπέρνα,
 Κ' ἐκεῖ ποῦ σιάθηκε ὁ Χριστὸς χρουσό δεντρὸν ἐβγῆκε.
 Κι' ἀπάνω ἠ κορφίτσαν του χρουσῆ κι' ὀλόχρουσ' εἶνε,
 Καὶ κάτω ἠ ριζίτσαν του ὄλο κι' ὀλάργυρ' εἶνε.
 Κι' ἀπάνω 'ς τὴν κορφίτσαν του πέρδικα κακκάριζει,
 Κακκάριζε, κακκάριζε κι' ἄν κηλαϊδῆς κηλαϊδε,
 Κ' ἐγὼ θὰ χτίσω ἐκκλησιά μὲ δεκοχτὼ καμάραις,
 Κάθε καμάραι τὸ κερί, καὶ κάθε δυὸ λαμπάδα,
 Καὶ κάθε τρεῖς καὶ τέσσερις ὠρηα, πανώρηα βρούσι.
 Κι' ὅσοι διαβάταις κι' ἄ διαβοῦν, περάταις καὶ περάσσουν,
 Νὰ πίνουν τὸ κρυγιὸ νερὸ τὸν Κύριο νὰ δοξάζουν π τ. δ.

Съ первыми четырьмя стихами этой пѣсни сходно начало Эпирской у Хазіота ¹⁾, дагѣ совпадающей съ ходомъ пѣсенъ предыдущей группы: разцвѣтаніе жезла, на немъ птицы, поющія хозяину:

Ἐσὲ σοῦ πρέπει, ἀφέντη μου, καράβι ν' ἀρματώσης,
 στὴν Ἰγγλιτέρα νὰ τὸ 'πᾶς φλουρι νὰ τὸ φορτώσης.

¹⁾ Συλλογὴ τῶν κατὰ τὴν Ἠπίρον δημοτικῶν ἄσμάτων p. 194—5 № 12; другую эпирскую Каланду того-же содержания см. въ Συλλογὴ δημοδῶν ἄσμάτων τῆς Ἠπείρου ὑπὸ Π. Ἀραβαντινοῦ (1880) p. 121.

Слѣдуетъ описаніе корабля, которымъ ограничивается другая, очевидно, отрывочная каланда у Пассова I. с. № CCCIV:

Ἐσένα πρέπ', ἀφέντη μου, φρεγάδα ν'ἀρματώσης,
 Νάχη τὴν πρύμνη του ψηλὴ, τὴν πλώρη σαν λιοντάρι,

 Στὴν πλώρη κάθεται ὁ Χριστὸς, στὴν μέσ' ἡ Παναγία,
 Καὶ πίσω εἰς τὸ τεμόνι του κάθεται ἅγιος Νικόλαος.
 Στὴν Ἐγγλεντέρα νὰ διαβῆς κ τ. δ.

Это — знакомый образъ корабля — церкви, встрѣчающійся въ нѣмецкой рождественской пѣснѣ XIV вѣка и цѣлой группѣ другихъ, на которыя я указалъ при другомъ случаѣ ¹⁾.

Въ объясненіе приведенныхъ нами каландъ, особливо критской, слѣдуетъ замѣтить, что и въ Греціи существуетъ обычай обсыпанія или осѣванія зернами, извѣстный у Славянъ. «Primo Januarii die, qui civilis anni apud Graecos initium est, cum Basilii magni memoria recolitur, pater, aut, ubi is defuerit, materfamilias, illucescente jam die, antequam quispiam de domo egrediatur, egressus ipse, et canistrum, ad id praeparatum, in quo *varii generis fructus et bellaria et panes etiam candidissimi et summa cum diligentia facti*, repositi sunt, accipiens, in domum revertitur, et fausta domui et habitatoribus obmurmurans, per totam domum ter circumiens, *illa abundanter effuseque spargit*. Tradunt hoc susurro et rerum comestibilium profusione, per cum annum fausta domui omnia eventura» ²⁾.—Василій «святѣль» критской каланды явился символическимъ показателемъ обряда. На него перенесена и другая обрядовая черта: выше мы сравнили съ рум. *soțova*'ой, болг. суравой—жезлъ, чудесно разцвѣтающій въ рукахъ святаго. Въ Греціи женщины изъ простонародья ходятъ въ *день новаго года*, собирая подачки, съ значками, *σίγνα*,

¹⁾ Сл. моя Опыты II, V: Недѣля-Анастасія и т. д. I. с. стр. 241 прик. 2.

²⁾ Allatii, De templis graecorum etc., p. 174—5.

въ рукахъ: обычай, который, вѣроятно, имѣли въ виду комментаторы каноновъ Лаодикійскаго собора, когда, обвиняя мірянъ въ неправильномъ пѣніи церковныхъ пѣсень, говорятъ, что они «ἐφαλλον δὲ καὶ τινα παρηλλαγμένα καὶ ἀσυνήδη, οἷά εἰσι τὰ σήμερον φαλλόμενα παρὰ τῶν γυναικῶν ἐπομένων τοῖς σίγνοις»¹⁾. Называя сигнофорами, σιγνοφόροι, пропатаевъ, побравшихся съ пѣснями о святкахъ, Тцетць, очевидно, имѣлъ въ виду тотъ-же обрядовой значекъ, жезлъ или вѣтку, съ явленіемъ которыхъ въ святочномъ обиходѣ мы познакомились выше²⁾. Такая вѣтка-жезлъ очутилась, въ каландахъ, въ рукахъ Василия³⁾; онъ какъ-бы самъ колядуетъ и поетъ (κάδσε νὰ τραγουδήσης), его просятъ спѣть ἀλφαβητάρι, какъ звались въ византійскомъ мірѣ особаго рода пѣснопѣнія, тропари, расположенные въ порядкѣ азбучнаго акростиха⁴⁾.

Укажемъ въ заключеніи, въ связи съ алфавитаріемъ греческихъ каландъ, на упомянутый выше византійскій обычай — праздновать Врумаліи въ теченіи 24-хъ дней, по числу знаковъ греческаго алфавита, при чемъ каждый чествовалъ день, на который приходилась начальная буква его имени. Въ житіи св. Стефана Никомидійскаго⁵⁾ говорится о Константиנѣ Копронимѣ, соблюдавшемъ языческій обрядъ Врумалій: ἐν ταύτῃ δὲ τῇ ἡμέρᾳ πρῶιδεν συγκαθίσας ἐπὶ τὰς τῶν σχολῶν στοὰς μετὰ τῶν αὐτοῦ ὁμοφρόνων κιθαρῶδων μελέτην ἐποιεῖτο ἄσημον καὶ θεῶν

¹⁾ Σάθα I. с. р. 247 прим. 1.

²⁾ Къ свидѣтельству Тцетца мы еще вернемся. Σάθα I. с. р. 388 прим. 1 едва-ли удачно поминаетъ, по поводу его сигнофоровъ, свидѣтельство Прококія III 59.

³⁾ Иначе толкуетъ Σάθα I. с. р. 38.

⁴⁾ I. с. стр. 137, 183.

⁵⁾ Tomaschek, I. с. 362—3. Латинскій текстъ у Сурія (Historiae seu vitae Sanctorum d. 28 Nov.) представляетъ нѣкоторыя отличія: ad scholarum portibus sedens una cum symmistis suis Satanicas quasdam cum organis et citharis cantiones, adventanti festo congruentes, addiscebat.

ἐχθράδῃ πρὸς τὴν παροῦσαν σπονδῆν, ἐν ἣ τὸ στοιχεῖον τοῦ πέμπτου γράμματος ἐπεφθάκει, ὄνομα φέρον τῆς αὐτοῦ τρίτης μοιχαλίδος γυναικὸς Εὐδοκίας». —

II.

Святочныя маски и скomoroxи.

Къ однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ обычаевъ святочнаго обихода несомнѣнно относится обычай *ряженія*. Если вообще святочная *обрядность* представила много общаго и дословно сходнаго въ ея проявленіяхъ у различныхъ народовъ Европы, то тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о *маскахъ* и *личинахъ*. Русское, малорусское, болгарское и румынское ряженіе *козю*, восходящее, быть можетъ, къ «козлимъ», «сатурскимъ» лицамъ языческихъ Врумалій, продолжаетъ жить въ Норвегій и Даніи (Yole-bukk, Yole-geit), Англии и Германіи (Klapperbock, Habergais); сл. средневерхнен. rōcklein loufen = маскироваться (сл. Narrenschiff, ed. Gödeke, 100^b, v. 7: bōnkenwis), buckeln — маскированіе; buske, въ значеніи lagva — первоначально козлиной? — Къ распространеннымъ принадлежатъ святочныя маски *кона* и *тура*: нѣм. Fasnachtschimmel, «бѣсовская кобылка» древнихъ русскихъ колядъ, «турица» дубровницкой масляницы, являвшаяся въ сообществѣ двухъ другихъ масокъ (чороје и вила): у ней «није се људска глава ни видјела, него је више ње на дугачкоме чупавоме врату била коњска с великијем зубима, која је тако начињена да су се уста одоздо могла ласно отворати и затворати, те је све клоцала; а ноге је имала све чупаве и на дну као у тице». — «Туръ Сатана» колядскихъ игрищъ, о которомъ говоритъ авторъ Синописа, представлялъ, вѣроятно, другую животную маску: въ Польшѣ и Галиціи еще недавно водили на святкахъ по домамъ парня, наряженнаго туромъ —

быкомъ, какъ на Оркадскихъ островахъ въ навечеріе новаго года играетъ роль ряженный въ коровью шкуру ¹⁾.

Не останавливаясь на другихъ, менѣе распространенныхъ личинахъ (напр. на исландской святочной *Grýla*, когда-то представлявшейся въ образѣ чудовищной лисы и т. п. ²⁾), укажемъ лишь на святочные маски *cervulus* ³⁾ и *vitula*, противъ которыхъ такъ рьяно протестуютъ французскіе клерики. Послѣдняя встрѣчается обыкновенно въ формѣ *vetula*, которую едва-ли справедливо отвергаетъ Du Méril ⁴⁾: рядомъ съ ряженіемъ въ «турицу» могло существовать и ряженіе въ старухъ; *la vecchia*, *vecia*, *ecia*, *vegia*, *marantega*, *vechia di Natali* сѣверно-итальянскаго и сициліанскаго рождественскаго повѣрья ⁵⁾, являющаяся въ роли средне-итальянской *Vefana*'ы = Эпифаніи, могла примкнуть къ одной изъ древнихъ календныхъ масокъ и, въ этомъ отношеніи, получить объясненіе совмѣстно съ ними. — Замѣтимъ еще и форму *vetulus*, стало быть — маска старика: *nullus in kal. jan. nefanda aut ridiculosa, vetulos aut cervulos aut joticos, faciat, проповѣдывалъ св. Элигій* ⁶⁾.

Если въ области рождественской обрядности вообще мыслима гипотеза перенесенія, то тѣмъ болѣе относительно такого выш-

¹⁾ Weinhold, *Weihnachtsspiele*, стр. 4 слѣд.; *Édélestand Du Méril*, I. c. стр. 72 слѣд.; Strutt, I. c. p. 250, 253; Ivar Aasen, *Nors Ordbog*, 2 изд.: *jolebuk*; Lexer, *Mittelhochd. Handwörterbuch*, а. v. *böckelin*, *bucke*, *buckeln*; Терещенко, I. c. VII, 37; Аванасьевъ, I. c. I, 607, 663—5, 765; III, 750; Карацихъ, *Живот*, стр. 19—20.

²⁾ *Vigfusson*, *Dictionary a. v. grýla*; сл. *ibid. leppa-lúsi*, а. v. *leppr*.

³⁾ Сл. *Ducange*, *Gloss lat. a. v. cervulus*; *id. Gloss graec. a. v. κερβούρολος*.

⁴⁾ I. c. стр. 75 и прим. 4.

⁵⁾ Сл. мой *Опыты II*, I: *Сивилла-Самовила*, и т. д., стр. 276—7 и прим. 3 на стр. 276—7; *Pitrè*, I. c. XII, 404—6; *Sabatini* I. c. стр. 5—6. Сл. *Vecchia ri li fusa* и *l'Affidata* карнавала въ Модикѣ, у *Guastella*, *L'Antico Carnevale della contea di Modica*, p. 45—6.

⁶⁾ *Grimm*, *D. Myth*, I. c. II, 630.

няго признака, какъ маски и ряженые, который легче всего могъ отвязаться отъ культа, объективироваться и переноситься съ мѣста на мѣсто. Бродячіе потѣшники, скоморохи могли быть ихъ распространителями — и вмѣстѣ насадителями внѣшнихъ элементовъ древняго театра въ новой Европѣ. Я имѣю въ виду греко-римскихъ мимовъ ¹⁾.

«Mimus est sermonis cujuslibet et motus sine reverentia vel factorum turpium cum lascivia imitatio. A Graecis ita definitus: «μῖμος ἐστὶ μίμησις βίου τὰ τε συγχεχωρημένα καὶ ἀσυγχώρητα περιέχων» (Diomed. III p. 488) ²⁾. Небольшія комическія сцены изъ обыденной жизни, полныя грубаго, нерѣдко циническаго шаржа въ языкѣ и положеніяхъ: «флейтистка», «уличный праздникъ», «тряпичникъ», «рыбакъ» — таковы были мимы; мимами назывались и ихъ исполнители. Въ началѣ они ютились между орхестрой и pulpitum, впоследствии перешли и на сцену театра и получили организацію: они собираются въ труппы, collegii (grex, commune, collegium), во главѣ которыхъ стоятъ archimimus, — титулъ, упоминаемый уже во время Суллы, — съ главнымъ актеромъ (actor mimi) и неизбѣжнымъ при немъ потѣшникомъ: scurra, morio или stupidus ³⁾, который передразнивалъ его рѣчи и движенія и самъ сильно паясничалъ, за что награждался тумачами, возбуждавшими смѣхъ толпы ⁴⁾.

Рядомъ съ мимами театра, орхестры и просцениума, были и такіе, которые являлись потѣшниками, фиглярами на пирахъ и попойкахъ, на улицахъ, площадяхъ и въ шинкахъ. Это были тѣже мимы, потѣшники: γέλωτεςποιοί, шарлатаны: θαυματοποιοί; магоды и лизіоды (μαγῶδοι, λυσιῶδοι), представлявшіе разнаго

¹⁾ О мимахъ см. Grysar, Der römische Mimus въ Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissenschaften, philos. histor. Classe XII, 14 (1854) p. 237—337; Marquardt l. c. III 527—9; Σάθλх l. c. passim.

²⁾ Grysar, l. c. p. 240.

³⁾ Сл. въ Исидоровскихъ глоссахъ scorio = stultus, fatuus.

⁴⁾ Grysar, l. c. p. 239—240, 250, 266, 269, 274—6, 321—327.

рода скандальныя сцены, являясь въ женскомъ платьѣ, съ лита-
врами и кимвагами въ рукѣ, и изображая собою продажныхъ
женщинъ, сводниковъ, пьяницъ и т. п. ¹⁾ Вращеніе въ народѣ
сблизило ихъ съ его обычаями и требованіями; упадокъ правиль-
ной сцены поднялъ ихъ значеніе, упадокъ вкуса расширилъ ихъ
спеціальность, принизивъ ихъ общественную роль. Свѣдѣнія
о мимахъ изъ временъ упадка имперіи ставятъ ихъ на одинъ
уровень и въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ цѣлымъ рядомъ другихъ,
болѣе низменныхъ потѣшниковъ. «Adduxerat secum et *fidicinas*
et *tibicines* et *histriones scurrasque mimarios* et *praestigiatores*»,
говорится объ императорѣ Верѣ (Capitolin., Verus c. 8);
«Memorable maxime et Carini et Numeriani hoc habuit imperium,
quod ludos populo Romano novis ornatos spectaculis dederunt,
quos in Palatio circa porticum Stabuli pictos vidimus. Nam et
neurobaten, qui velut in ventis cothurnatus ferretur, exhibuit,
et *tichobaten*, qui per parietem urso eluso cucurrit, et *ursos*
mimum agentes, et item centum *salpistas* uno crepito concinnentes,
et centum *camptaulos*, *choraulos* centum, etiam *pithaulos* centum,
pantomimos et *gymnicos* mille... *Mimos* praeterea undique
advocavit» (Vopiscus, Carin. 18) ²⁾. — «Мимы», исполняемые
медвѣдями, указываютъ на мимовъ, какъ на вожаковъ приручен-
ныхъ звѣрей; ихъ, быть можетъ, имѣетъ въ виду 61-й канонъ
Трулльскаго собора противъ медвѣдчиковъ, хранящихъ «медвѣды
или ина нѣкага животнага на глоумленикъ и на прѣльщеникъ» ³⁾ —

¹⁾ l. c. 241—3.

²⁾ ib. 278, 316—17.

³⁾ Jagić, Opisi II p. 139 (изъ иловницкой кормчей). Сл. отраженія
этого канона въ позднѣйшихъ Памятникахъ: въ пандектахъ Никона
Червогорца у Срезневскаго, Свѣдѣнія и Замѣтки, № LV p. 267:
«иже медвѣди водащамъ и ни животныи игры на пакость слабымъ»;
въ Синагигѣ Матвѣя Властаря («меч'ководи»), см. Зигель, Заковникъ
Стефана Душана, Приложенія, стр. 116—117 и Русск. Филол. Вѣстникъ,
1882 г. I, стр. 14—15.

какъ, позднѣе, запретъ Гинкмара (852 г.) противъ «turpia jocosum urso vel tornatricibus»¹⁾, гдѣ *tornatrix* = *saltatrix* = мима.

Съ другой стороны произошло и другое сближеніе: мимовъ — потѣшниковъ, фигляровъ, шарлатановъ — съ другими шарлатанами, знахарями и кудесниками, низменными представителями разлагавшагося религіознаго преданія. Имя магодовъ, встрѣтившееся намъ въ обзорѣни мимовъ, Атенеи объясняетъ «ἀπὸ τοῦ οἴονεἰ μαγικὰ προφέρουσαι» (XIV, 621 с.); его фаллофоры и пифаллы (ib. 621 f. 622) — простые скиники: сценическія преданія вакхическаго культа отозвались не только въ созданіи правильной греческой драмы, но и въ символикѣ позднѣйшаго народнаго театра. Маски и расписанныя лица діонисовскихъ празднествъ перешли въ маски Эсписа — и въ личины позднѣйшихъ мимовъ, первоначально обходившихся безъ нихъ²⁾: гистріоны Исидора Севильскаго³⁾ надѣваютъ личины, вымазанныя гипсомъ (сл. гипсовыя маски побиравшихся Галловъ — агиртовъ), расписанныя разными красками (сл. *Sanniones* Невія у Non. Marc. p. 218, 31); византійскіе скоморохи чернятъ свои лица сажей, какъ древніе фаллофоры, надѣваютъ звѣриныя хари⁴⁾; вакхическій фаллусъ становится атрибутомъ мима⁵⁾. — И въ то-же время жрецы Реи-Кибелы, ἀγύρται, спустившись къ роли

¹⁾ Hincmari Opera I p. 714 ed. Sirmond.

²⁾ Gysar l. c. p. 265, 270.

³⁾ Isid. Hispal. Etymol. l. X, a. v. hypocrita.

⁴⁾ Σάθη, l. c. p. 391 и прим. 1 (по Филѣ и Θεодору Продрому), p. 397 прим. 2 (изъ поэмы Мануила Филы, 1280—1330). Что мимы рядились въ звѣриныя хари — Gysar (l. c. 317—318) заключаетъ изъ слѣдующихъ словъ Лактанція (въ Апологіи): *Multis enim jocos et otio opus erit, si velimus ad hanc partem lascivire* (о мимахъ). *Quis, in quam bestiam reformari velit?*

⁵⁾ Сл. Schol. Juv. 6, 66: *penem ut habent in mimo*; Aug. Civ. D. 6, 7: *numquid Priapo mimi, non etiam sacerdotes enormia pudenda fecerunt?* Arnob. 7, 33: *delectantur (dii) — stupidorum capitibus rasis — fascinorum ingentium rubore*. Сл. Marquardt l. c. 528, прим. 8.

попрошатаевъ, обманщиковъ (сл. подобный переходъ значеніи въ словѣ *παράστος*; м. б. *βωμολόχος*), смѣшиваются съ народными потѣшниками: Астерій въ описаніи Генварскихъ каландъ упоминаетъ за одно *μιμοσς*, орхестовъ, авлетовъ — и *δημόται ἀγύρται*; црквнсл. *скомрашъ* означаетъ и *ἀγύρτης* и *μίμος* (съ *δημόται ἀγύρται* Астерія сл. *скомрашъскы* = *τὰ δημοτῶν*); *ψηφᾶς* = *praestigiator*, отводящій глаза (*ποιεῖ ὀφθαλμοπλανίαν*) является въ толпѣ мимовъ, въ житіи Симеона Столпника, написанномъ Леонтіемъ, епископомъ неапольскимъ (около 630 г.)¹⁾; вожаки ученыхъ звѣрей творять чары, знахарствуютъ²⁾. Отождествленіе мима и кудесника, *ἀγύρτης*, *praestigiator*, зачавшееся, можетъ быть, на классической почвѣ, провожаетъ насъ потомъ на всемъ протяженіи исторіи: сл. *στρίγλος* = *praestigiator*, *γῆς*; *strigio* = *mimarius*, *scenicus*³⁾; црквнсл. коудесьникъ = *magus*, и коудешъникъ = *μίμος*; сѣв. *ginn*, *ginnungr* = *a juggler*, *jester* — и *a magical character*, *ginna* = *to dupe*, *intoxicate one* и т. п.

Сближеніе мима съ нищенствовавшимъ жрецомъ, знахаремъ получало особое значеніе въ глазахъ строгихъ ревнителей христіанства IV вѣка: той и другой стороною своей дѣятельности мимъ входилъ въ ихъ систему осужденія всего языческаго

¹⁾ Ducange, Gloss. med. et inf. Graec. a. v. *ψηφᾶς*; *Leontii Neapoleos Synogram episcopi Vita S. Symeonis Sali*, у Migne, Patrol. graec. t. 93, p. 1716 и 1740. О *ψηφᾶδες* см. *Quaestiones ad Antiochum Ducem*, приписанные св. Афанасію, у Migne, l. c., t. 28, стр. 677.

²⁾ Сл. толкованіе Зонары на 61-й канонъ Трулльскаго собора: вожаки медвѣдей *βάμματα ἐξαρτῶσιν αὐτῶν, καὶ τρίχας κείροντες ἐξ αὐτῶν διδῶσι γυναιξίν, ὡς φυλακτήρια, καὶ ὡς τάχα ἐν νόσοις ἢ βασκάνοις ὀφθαλμοῖς λυσιτελεῖν τι δυνάμενα. Αἱ δὲ ταῦτα ὡς ἀναγκαῖα λαμβάνουσαι, μισθὸν ἐκείνοις παρέχουσι, καὶ ἀξιοῦσι τὰ τέχνα αὐτῶν τοῖς νόταις τοῦ θηρὸς ἐπιδέσθαι, ὡς δὴ τινῶν κακῶν ἀποτροπῆς ἐσομένης ἐκ τούτου τοῖς πικρίν αὐτῶν.*

³⁾ *Σάθα*, l. c. p. 30 прим. *Strigio*, впрочемъ, едва-ли не вѣншее смѣшеніе съ (*hi*)*strio*.

въ жизни и обрядѣ: народнаго веселья и игрищъ, остатковъ сценическаго искусства и народной, даже колыбельной пѣсни ¹⁾. Мимы и потѣшники, представителями этого народнаго веселья, должны были прежде всего вызвать укору и нареканія, въ которыхъ трудно отдѣлнить дѣйствительность отъ односторонне-аскетическаго освѣщенія фактовъ. Мимъ — язычникъ, мима непремѣнно блудница; она противопоставляется свободной женщинѣ, какъ мимы полноправнымъ гражданамъ ²⁾: они лишены были права наслѣдства, права быть свидѣтелями въ судѣ; скиникамъ не было выхода изъ ихъ званія, приходилось умирать въ немъ; церковь неохотно пріобщала ихъ къ своимъ таинствамъ, отказывала въ предсмертномъ напутствованіи, свѣтская власть призывала ихъ къ участию въ обрядѣ казни, съ цѣлью усилить

¹⁾ См. о народныхъ пѣсняхъ Іоанна Златоуста (t. V, p. 132, у Саом стр. 66—7, прим. 2): «Ὅτιω γοῦν ἡμῶν ἡ φύσις πρὸς τὰ ἄσχητα καὶ τὰ μέλη ἡδέως ἔχει καὶ οἰκείως, ὡς καὶ τὰ ὑπομάζια παῖδια κλαυμυρίζοντα καὶ δυσχεραίνοντα, οὕτω κατακομίζεσθαι· αἱ γοῦν τίθει ἐν ταῖς ἀγκάλαις αὐτὰ βαστάζουσαι, πολλάκις ἀπιούσαι τε καὶ ἐπανιούσαι, καὶ τινα αὐτοῖς κατεπέδουσαι ἄσχητα παιδικά, οὕτως αὐτῶν τὰ βλέφαρα κατακομίζουσι· διὰ τοῦτο καὶ ὀδοιπόροι πολλάκις κατὰ μεσημβρίαν ἐλαύνοντες ὑποζύγια, ἄδοντες τοῦτο ποιῶσι, τὴν ἐκ τῆς ὀδοπορίας ταλαιπωρίαν ταῖς ὕδαϊς ἐκείναις παραμυθούμενοι· οὐχ ὀδοιπόροι δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ γηπόνοι ληνοβατοῦντες καὶ τρυγῶντες καὶ ἀμπέλους θεραπεύοντες καὶ ἄλλο ὅτιοῦν ἐργαζόμενοι, πολλάκις ἄδουσι· καὶ ναῦται κωπηλατοῦντες τοῦτο ποιῶσιν· ἤδη δὲ καὶ γυναῖκες ἰστοουργοῦσαι καὶ τῆ κερκίδι τοὺς στήμονας συγκεχυμένους διακρίνουσαι, πολλάκις μὲν καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐκάστη, πολλάκις δὲ καὶ συμφῶνως ἅπασαι, μίαν τινα μελωδίαν ἄδουσι· ποιῶσι δὲ τοῦτο καὶ γυναῖκες καὶ ὀδοιπόροι καὶ γηπόνοι καὶ ναῦται τῷ ἄσχητι τὸν ἐκ τῶν ἔργων πόνον παραμυθησέσθαι σπεύδοντες, ὡς τῆς ψυχῆς, εἰ μέλους ἀκούσειε καὶ ὠδῆς, ῥῆξον ἂν ἅπαντα ἐνεγκεῖν δυναμένης τὰ ὀχληρὰ καὶ ἐπίπονα».

²⁾ Iohann. Chrysostomi in epist. ad Ephes. cap. V, hom. XVII (y Migne, Patrolog. graecae t. LXII p. 119—120); id. ib. t. LVII p. 425; In Matth. Homil. XXXVII al. XXXVIII.

ея позоръ элементомъ площаднаго глумленія ¹⁾. Эта низкая общественная оцѣнка не мѣшала имъ быть любимымъ въ народѣ, показываться на пирахъ, принимать участіе въ обрядѣ свадьбы, играть не менѣе дѣятельную роль въ народныхъ празднествахъ. Нередко раздаются голоса противъ допущенія сценическихъ представленій, пѣсень и плясокъ мимовъ, оркестовъ и т. п. за *трапезой* ²⁾, на *свадьбахъ* ³⁾, на *празднествѣ Маюмы* ⁴⁾,

¹⁾ Σάθα I. c. p. 8—11, 14 прим. 1, 27, 92, 365 и прим. 2, и passim. — Интересна слѣдующая форма глумленія, заимствованная, вѣроятно, изъ обычая скомороховъ-вожаковъ: Анна Комнена такъ описываетъ наказаніе, постигшее заговорщиковъ противъ ея отца: «*παραλαβόντες τούτους οἱ σκηνηκοὶ καὶ σάκκουοι περιβαλόντες, τὰς δὲ κεφαλὰς ἐντοσθίους βοῶν καὶ προβάτων ταινίας δίχην κοσμίσαντες, ἐν βουσίῳ ἀναγαγόντες καὶ ἐγκαθίσαντες οὐ περιβάδην, ἀλλὰ κατὰ θάτεραν πλευράν, τούτους διὰ τῆς βασιλικῆς ἤγον αὐλίδος. Ραβδοῦχοι ἐμπροσθεν τούτων ἐφαλλόμενοι καὶ ἄσμάτιόν το γελοῖον καὶ κατάλληλον τῇ πρῆμῃ προσάδοντες ἀνεβῶν λέξει μὲν ἰδιώτιδι διηρημοσμένον, νοῦν δὲ ἔχον τοιοῦτον ἐβούλετο γὰρ τὸ ἔσμα πάνδημον πᾶσι παρακλεῦσθαι τε καὶ ἰδεῖν τοὺς τετυραννευκότες τούτους κερασφόρους ἄνδρας, οἵτινες τὰ ζῆφν κατὰ τοῦ αὐτοκράτορος ἔθηξαν» Ἀλεξίας XII p. 361; сл. Σάθα, I. c. p. 403. — Участіе скинниковъ, скомороховъ въ обрядѣ наказанія упоминается не разъ. Сл. Procopii Bell. Vand. I, 3, p. 321, Bonn; Acta Passionis S. Victoris, 8 Maji, въ AASS.: *jussit vocare scurriones et jussit eis, ut duceretur ad silvulam et ibi decollaretur.**

²⁾ Iohann. Chrysost. in epist. ad. Ephes. cap. V. Hom. XVII, I. c. p. 120; слнчи приписанное Златоусту слово *περὶ μετανοίας.*, у Migne. Patrol. graecae t. LIX стр. 761; сл. посланіе Нила, ученика Златоуста, къ Софисту Никотиху, у Саен I. c. p. 89 и ib. p. 91 (рассказъ Палладія о пирѣ Эфесскаго епископа, на которомъ онъ самъ явился — въ роли Вакха) и 192 (о затрапезныхъ сценическихъ представленіяхъ при иконоборческихъ императорахъ).

³⁾ Ioh. Chrysost.: *Εἰς τὸ ἀποστόλικον ῥῆτον διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχετω.* Сл. Σάθα I. c. 67—9, 337 и 371—2 (24-й канонъ Трульскаго собора) и Jagić Opisi II 139 (Кормчая).

⁴⁾ Σάθα I. c. 338. Праздникъ этотъ справлялся въ ночь на субботу первой недѣли мѣсяца Марта. Какое празднество разумѣется 62-мъ канономъ Трульскаго собора: *τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ ἐπιτελουμένην πανήγυριν*, недостаточно объясняетъ Вальсамонъ.

въ пору *генварскихъ каландъ* и на *масляницѣ*¹⁾. Мы остановимся на участіи мимовъ въ обиходѣ генварскихъ каландъ:

«Каланда соуть первіи въ коньмъждо мѣи дѣнк, въ нихъ же «обычай бѣ клиномъ творити жертвы», говорится въ нашей Кормчей по поводу запрета Каландъ. Первые дни мѣсяца, *ιερομηνίαи, νεομηνίαи*, и въ христіанскую пору были обставлены суевѣрною обрядностью, вожженіемъ огней²⁾, — обычай повсюду удержавшійся преимущественно для генварскихъ каландъ —; гаданіями (сл. византійскія *καλανδολόγια*), народными увеселеніями при участіи потѣшниковъ, скомороховъ. Таковаго описываетъ намъ Синезій: τὸν ἐν θεάτρῳ δὲ ἄνθρωπον, ὅς πολλὴν καὶ καλὴν τῷ δήμῳ διατριβὴν, ἔξεστι καθ' ἐκάστην ἱερομηνιαὴν τῷ καταλαβόντι θεᾶν θεᾶσθαι. Οὗτος ἔστι μὲν τῶν τέχνη φαλακρῶν, οὐ τῶν φύσει, βαδίζων ἐπὶ τὰ χουρεῖα τῆς ἡμέρας πολλάκις· πάρεиси δὲ εἰς τὸν δῆμον ἐπ' αὐτὸ τοῦτο, τῆς κεφαλῆς τὴν ῥώμην ἐπιδειζόμενος, ἢ μηδὲν ἔστι δεινὸν τῶν δεινῶν ἀλλὰ καὶ πρὸς πίτταν ἀναζέουσαν παραβάλλεται, καὶ διακυριτεταὶ δεδιδαγμένῳ κριῶ, πόρρωθεν εὖ μάλα τὸν πίτυλον κατασεῖοντι и т. д.³⁾.

Между всѣми каландами — генварскія вскорѣ заняли первое мѣсто, онѣ по преимуществу и праздновались: "Ἦγοντο μὲν οὖν πᾶσαι καλάνδοι διὰ τιμῆς, καὶ ἱεραὶ ἦσαν ἡμέραι, ὅτε καὶ νεομηνίαи· καὶ τὸ τῆς ἀρχῆς οὕτω θεῖον ἀνέφαινον. Ἐδοξέ δὲ πως τὰς Ἰαννουαρίου καλάνδοας προέγειν τῶν ἄλλων, καὶ τὸ τῶν λοιπῶν πρεσβεῖον

¹⁾ Σάθa I. с. 393 прим. 3 (изъ Иоанна Хумна).

²⁾ Сл. Буслаевъ, Историческ. Христом. 384 (изъ Кормчей).

³⁾ Synesii Calvitiі encomium у Migne'я, Patrol. graecae t. LXVI p. 1189, 1192. Сл. ib. p. 1694 въ прим. 91 цитату изъ Григорія Назіанзина ер. 62, t. I p. 819 ed. Bill, лишь косвенно касающуюся иры, описавноѣ Синезіемъ: «Οἶον ἠγνόησα ὡς σκαῖόν λῖαν καὶ ἀπαιδεύτον ἄνδρα σοφιστὴν ἐνουθέτησα, ὃ τῆς ἀπονοίας, καὶ οὐδὲ ὑπὸ τῆς παροιμίας τῆς ἰδιωτικῆς ἐπαιδεύθη φαλακρὸς ὢν κατὰ κριοῦ μὴ ὑστάζειν ἀντιπρόσωπως, μηδὲ σφηκίαν ἐγείρειν κατ' ἑμαυτοῦ, γλῶσσαν πρὸς τὸ κακῶς λέγειν ἐτοιμοτέραν».

ἐξιδιώσασθαι, καὶ ἀποκρύψαι τὰς ἄλλας τῷ θαύματι.... συνεῖλε πᾶσαν τὴν τῶν καλανδῶν τιμιότητα ὁ Ἰαννουάριος εἰς ἑαυτὸν μὴν, πλεονεκτήσας τοὺς ἄλλους, καὶ τὸ κοινὸν ἐξιδιώσάμενος ¹⁾. — Интересно въ этомъ отношеніи слова Тзетца ²⁾ о томъ, какъ ежемѣсячныя обходы древнихъ агиртовъ въ пору календъ перешли къ значенію специально святочныхъ обходовъ.

Οἱ παλαιοὶ ἀγύρται γάρ, ὡσπερ Βαβρίας γράφει,

 Εἰς ὄνον θέντες εἰδῶλον θεᾶς αὐτῶν τῆς Ῥέας,
 Τυμπάνοις περιήρχοντο τὰς κόμας προσαιτοῦντες,
 Μετ' ἐπασμάτων καὶ ᾠδῶν, σελήνης ἀρχιμήνοισ.
 Ἄκουσον καὶ Βαβρίου δὲ τινῶν χωλῶν ἰάμβων
 «Γάλλις ἀγύρταις εἰς τὸ κοινὸν ἐπράθη
 ἄνος τις, οὐκ εὐμορφος, ἀλλὰ δυσδαίμων.
 Εἶτα παρελθὼν καὶ-κατωτέρω λέγει
 «Οὔτοι δὲ κύκλω πᾶσαν ἐξ ἔθους κόμην
 «Περιόντες ἔλεγον, τίς γὰρ ἀγροίκων
 «Οὐκ οἶδεν Ἄττιν λευκόν, ὡς ἐπηρώθη;
 «Τίς οὐκ ἀπαρχὰς ὀσπρίων τε καὶ σίτων
 Ἄγνῳ φέρων δίδωσι τυμπάνῳ Ῥείης;

Вотъ во что преобразовались агύρται или мηναγύρται во время Тзетца:

Κυρίως τοὺς ἀγύρτας δὲ καὶ μηναγύρτας νόει,

 Οἱοί εἰσιν οἱ παρ' ἡμῖν σύμπαντες σιγνοφόροι,
 Ὅποσοι περιτρέχουσι χώρας καὶ προσαιτοῦσι
 Καὶ ὅσοι κατ' ἀρχιμήνον τὴν Ἰαννουαρίου
 Καὶ τῆ Χριστοῦ Γεννήσει δὲ καὶ Φώτων τῆ ἡμέρα,
 Ὅποσοι περιτρέχουσι τὰς θύρας προσαιτοῦντες
 Μετὰ ᾠδῶν ἢ ἐπωδῶν ἢ λόγοις ἐγκωμίων,
 Καὶ δῶθεν ἐν προφάσεσιν ψευδέσιν, εὐαφόρμοις,

¹⁾ Eustathii Thessalonicensis l. c. стр. 1258—9.

²⁾ Ioannis Tzetzae Historiarum variarum Chiliades, ed. Kiessling p. 490—1.

Οὔτοι πάντες ἂν λέγοιντο κυρίως μνηγύρται.
 Μᾶλλον ἂν σιγνοφόρους μοι σὺ μίξις τοιοιτώδεις,
 Καὶ κατ' ἀρχίμνηνον καιρὸν νοήσοις περιτρέχειν
 Καὶ προσαιτεῖν ἐν τῷ λαβεῖν ἅπερ καλοῦσιν οὔτοι,
 Μνηγυρτῶν ἐφεύρηκας τὴν ἀρμοδίαν κλῆσιν.

Этихъ агиртовъ — колядовщиковъ мы встрѣчаемъ уже у Астерія (IV—V вв.) въ интересномъ описаніи генварскихъ календѣ, на которомъ мы думаемъ остановиться¹⁾. Эпископъ Амасіи убѣждаетъ христіанина бросить безсмысленное, грѣховное празднованіе: «φέρε, τὴν μωρὰν καὶ βλάπτουσαν τέρψιν λόγῳ τῶν ψυχῶν ἀπελάσωμεν, ὡσπερ τινὰ φρενίτιν ἐν τῷ γελᾶν καὶ παίζειν τὸν θάνατον ἄγουσαν». Онъ нападаетъ на нелѣпный обычай подарковъ, обращающійся въ подачки и вызы- вающій вымогательства. Попрошайничаютъ дѣти, собираются толпы агиртовъ и глумцовъ: «ἑορτὴ αὕτη ψευδώνυμος, ἐπαχ- θείας γέμουσα· καὶ γὰρ ἡ πρόοδος ἐπαχθῆς, καὶ ἡ ἔνδον μονὴ οἴκ ἀνενόχλητος. Δημόται γὰρ ἀγύρται καὶ οἱ τῆς ὀρχήστρας θαυματοποιοί, εἰς τάξεις καὶ συστήματα ἑαυτοῦς κατα- μερίσαντες, ἐκάστην οἰκίαν διοχλοῦσιν· καὶ δῆθεν μὲν εὐφημοῦσι καὶ ἐπικροτοῦσιν, μένουσι δὲ πρὸς ταῖς πύλαις τῶν πρακτῆρων εὐτονώτερον, μέχρις ἂν ἀποκναισθεῖς ὁ ἔνδον πολιορκούμενος, προῆται τὸ ἀργύριον ὅπερ ἔχει, καὶ ὁ οὐ κέκτηται. Ἄμοιβαδὸν δὲ προσιόντες ταῖς θύραις, ἀλλήλους διαδέχονται, καὶ μέχρις δείλης ὀφίας ἀνεσις οὐκ ἔστιν τοῦ κακοῦ· ἀλλὰ φατρία φατρίαν καταλαμβάνει, καὶ βοή βοῆν, καὶ ζημία ζημίαν». — Особливо солено доста- валось въ эти дни крестьянамъ, если дословно понять слѣ- дующія выраженія Астерія: «φευκτὴν αὐτοῖς καὶ ἄβατον τὴν πόλιν ἐργάζεται· καὶ μᾶλλον αὐτὴν ἀποιδράσκουσιν, ἢ οἱ λαγωοὶ τὰ δίκτυα. Οἱ γὰρ εὐρισκόμενοι μαστίζονται, παροινοῦνται, ἀπολλύουσιν τὰ ἐν χερσίν, ἐν εἰρήνῃ πολεμοῦνται, ἐπιγλυ-

¹⁾ Asterii Amaseni, Homilia IV adversus Calendarum festum, у Migne, Patrol. graecae t. XL p. 216—225.

άζονται, κωμωδοῦνται λόγοις καὶ ἔργοις. — Люди зажи-
точные (οἱ ἐνοπλοὶ στρατιῶται) теряютъ нравы, научаясь всему
дурному: μανθάνουσι γὰρ ἀνελευθερίαν, ἐπιτηδεύματα
σκηνηκῶν, ἔκλυσιν καὶ μαλακίαν ἡθῶν, παιδιὰν κατὰ τῶν νόμων,
καὶ τῆς ἀρχῆς, ἧς ἐτάχθησαν φύλακες. Τὴν γὰρ μεγίστην ἀρχὴν
κωμωδοῦσιν καὶ διασύρουσιν, ἄρμα ὡς ἐπὶ σκηνης ἀνα-
βαίνοντες, καὶ δορυφόρους πεπλασμένους χειροτονοῦντες,
καὶ δημοσίᾳ ποιοῦντες τὰ τῶν ἐξυρημένων πρὸς κόνδυλον.
Καὶ ταῦτ' ἐστὶν τῆς πομπείας τὰ σεμνότερα. Τὰ δὲ ἄλλα πῶς ἂν
πες εἴποι; Μὴ καὶ ἐκκαλυψάμενος γυναικίζεται ὁ ἀριστεύς,
ὁ τὸν θυμὸν λεοντώδης, ὁ μετὰ τὴν ὄπλησιν θαυματὸς οφθῆναι
τοῖς αἰκίοις, καὶ φοβερὸς τοῖς ἐναντίοις· καὶ τὸν χιτῶνα μέχρι
τῶν σφυρῶν ἀφήσῃ, καὶ τοῖς στέρνοις περιελίττει τὴν
ζώνην, καὶ ὑποδήματι χέχρηται γυναικείῳ, καὶ τὸν κρῶ-
βυλον ἐπιτίθεται τῇ κεφαλῇ, ἢ γυναιξὶ νόμος· καὶ φέρει
τὴν ἡλακάτην ἐρίου γέμουσαν, καὶ τῇ δεξιᾷ νῆμα κατάγει,
τῇ ποτε φερούσῃ τὸ τρόπαιον· καὶ τὸν τόνον τῆς ψυχῆς
ἐναλλάττων, τὸ ὀξύτερον καὶ γυναικῶδες φθέγγεται». —
Между тѣмъ сановники, ишаты, «Θεὸν παροξύνοντες προκάθηνται
νῶν, καὶ μετ' ὀλίγον ἡνιόχοις μερίζοντες τὸν χρυσόν, καὶ αὐληταῖς
κακοδαίμοσι, καὶ μίμοις, καὶ ὀρχησταῖς, καὶ ἀνδρογύνοις,
καὶ γυναιξὶ πόρναις, ὄνιον παρεχούσαις τῷ δημίῳ τὸ σῶμα·
καὶ αὐτὰς θηριομάχοις μαροῖς καὶ ἀνελπίστοις, καὶ αὐτοῖς τοῖς
θηρίοις».

Передъ нами, на сценѣ празднованія колядъ, весь персоналъ
народнаго театра, кривляющійся и побирающійся, ряженые ¹⁾,
«окрутники», комическіе шествія — и нѣсколько, къ сожалѣнію
не достаточно ясныхъ указаній на характеръ византійскаго
святочнаго лицедѣйства. Рядились женщинами; другіе, возсѣвъ
на колесницѣ, шествовали, окруженные оруженосцами — и Астер-
иѣ говорить о нихъ, что они издѣваются надъ предрешающей

¹⁾ О ряженіи скипниковъ и даже клириковъ въ пору каландъ см.
толкованіе Вальсамона на 62-й канонъ Трулльскаго собора.

властью. Какъ понять это показаніе? Одно-ли ряженіе царемъ показалось непристойнымъ строгому ревнителю (сл. святочную игру въ царя), или оно сопровождалось соответствующимъ сатирическимъ «дѣйствомъ»? Я, по крайней мѣрѣ, склоненъ допустить, вмѣстѣ съ Саеой¹⁾, подобное толкованіе для другаго мѣста у Астерія: насмѣшки и побои, будто-бы достававшіеся на долю крестьянъ, сомнительны, если истолковать ихъ дословно, и весьма вѣроятно, что ихъ слѣдуетъ понять, какъ указаніе — на репертуаръ святочной народной сцены, на которой выводились и осмѣивались крестьянскіе типы. Саеа склоненъ пойти и далѣе, вкладывая такой-же смыслъ въ слова Астерія: «γέλᾶν καὶ παίζειν τὸν θάνατον», и предполагая за ними какой-нибудь сценическій актъ. Сравненіе съ «пляской мертвыхъ» во всякомъ случаѣ неумѣстно; скорѣе припомнимъ такой (весенній) обрядъ, какъ похороны зимы или смерти, или святочную забаву, кое-гдѣ встрѣчающуюся на Руси: толпа ряженныхъ несетъ одного изъ своей среды, представляющагося умершимъ, причитываетъ и голоситъ надъ нимъ и, положивъ его, начинаетъ комическое отпѣваніе²⁾. — Можно пойти и далѣе по дорогѣ гипотезъ, перенести свидѣтельство о каландныхъ игрищахъ вообще — на генварскія: я имѣю въ виду рассказъ Синезія о мимѣ, бодающемся съ бараномъ. Это — сцена изъ русскихъ святокъ: является «Антонъ съ козю»; его появленіе есть вызовъ къ пляскѣ съ припѣвомъ:

Антонъ козу ведетъ,
 Антонова коза нейдетъ;
 А онъ еѣ подгоняетъ,
 А она хвостикъ поднимаетъ;
 Онъ еѣ вожжамп,
 Она его рожжамп.

¹⁾ I. с. 75; сл. тамже прим. 2.

²⁾ Алексѣй Веселовскій, Старинный театр въ Европѣ р. 404.

Сначала коза пляшетъ, потомъ упрямится. Антонъ бьетъ еѣ веревкою, а она бодаетъ его и дрыгаетъ ногами ¹⁾).

Слѣдуетъ обратить вниманіе на одну внѣшнюю подробность, характеризующую потѣшниковъ Сянезія и Астерія: первый называетъ ихъ *πλινθίωμι* не по природѣ, а искусственно: нѣсколько разъ въ день они ходятъ стричься (или бриться?) въ цирюльню, какъ будто затѣмъ, добавляетъ Астерій, чтобы оголенная голова была доступнѣе ударомъ (*ἐξυρῆμενοι πρὸς χόνδυλον*). Разумѣются такъ называемые *Μωροὶ φαλακροὶ, calvi mimici*, низменный типъ шута, о которомъ сохранился цѣлый рядъ латинскихъ и греческихъ, раннихъ и позднихъ свидѣтельствъ. Сл. *Non. Marc. s. v. Calvitur*: dictum est frustatur, tractum a calvis mimicis, quod sint omnibus frustatui ²⁾. — *Juven. V. 171*: Pulsandum vertice raso quandoque caput. — *Arnob. 7, 33*: delectantur (dii) stupidorum capitibus rasis. — *Lucian. Conviv. 18* (*ο γελωτοποιός*): παρῆλθεν ἄμορφός τις ἐξυρῆμένος τὴν κεφαλὴν, ὀλίγας ἐπὶ τῇ κορυφῇ τρίχας ὀρθὰς ἔχων. οὗτος ὠρχήσατό τε κατακλῶν ἑαυτὸν καὶ διαστρέφων, ὡς γελοιότερος φανείη. — *Artemid. I, 22*: ξυρεῖσθαι δὲ δοκεῖν τὴν κεφαλὴν ὄλην Αἰγυπτίων θεῶν ἱερεῦσι καὶ γελωτοποιοῖς καὶ τοῖς ἔθος ἔχουσι ξυρεῖσθαι ἀγαθόν. — *Alciphron. III ep. 43*: τῇ προτεραίᾳ ξυράμενοι τὰς κεφαλὰς ἐγὼ καὶ Στρουθίων καὶ Κύναιθος οἱ παράσιτοι (далѣе забавляющіе сотрапезниковъ παρὰ μέρος ἀλλήλους ἐπιρραπιζόντες). — *Johann. Chrysostomus, In Matth. Homil. XXXVII al. XXXVIII* (у Migne'я *Patrolog. graecae t. LVII p. 426*): τίς δὲ καὶ ὁ πάταγος; τίς δὲ καὶ ὁ θόρυβος καὶ αἱ σατανικαὶ

¹⁾ Терещенко, I. с. VII, 186—7.

²⁾ Сл. *Ducange Gloss. med. et inf. lat.*: calvitus = frustatus; calvere = decipere (пров. calevre? = deceptor, fallax); calventes = frustra calumniantes. Не сюда-ли относится и среднелат. названіе такъ называемаго charivari: *chalvaricum, chalvaritum, charavaritum, charivarium, charavaria, charavallium* (*Ducange ib. a. v.*; *Diez, Wb. a. v. charivari*). Какъ извѣстно, такъ назывался существующій еще кое-гдѣ обычай глумиться надъ сочетавшимися вторымъ и слѣдующими браками.

κραυγαί, καὶ τὰ διαβολικὰ σχήματα; Ὁ μὲν γὰρ ὀπισθεν ἔχει κόμην νέος ὢν, καὶ τὴν φύσιν ἐκδηλύνων, καὶ τῷ βλέμματι, καὶ τῷ σχήματι, καὶ τοῖς ἰματίοις, καὶ πᾶσιν ἀπλῶς εἰς εἰκόνα κόρης ἀπαλῆς ἐκβῆναι φιλονεικεῖ. Ἄλλος δέ τις γεγηρακῶς ὑπεναντίως τούτῳ τὰς τρίγας ξυρῶ περιελών, καὶ ἐξοσμένος τὰς πλευράς, πρὸ τῶν τριχῶν ἐκτέμνον τὴν αἰδῶ, πρὸς τὸ βραπιζεσθαι ἑτοιμος ἔστηκε, πάντα καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν παρασκευασμένος. — Сл. приписанное Златоусту слово περί μετανοίας (γ Migne'я l. c. t. LIX p. 760): Ἄλλος γελωτοποιὸς εἰσεῖσιν, εἰς αἰσχύνῃν ἑαυτοῦ διαπλάσασθαι μέλη, γέλῳτι μισθῶσας τὴν κεφαλὴν, αἰσχυνόμενος ἐὰν μὴ δημοσίᾳ βραπιζῆται, καὶ τοῖς κτύποις τῶν πυέλων προευτρεπιζῶν τὰς παρεϊάς, καὶ ξυρῶ τὰς τρίγας περιαιρῶν, ἵνα μηδὲ θριξ μεσιτεῦνται ταῖς ὕβρεσι. — Γρηγορίῳ Ναζιανζίνῳ, Oratio IV, contra Julianum I (ed. Migne l. c. t. XXXV p. 604—5): Ἄλλὰ τοῦτο μὲν, ὅπερ εἶπον, γελῶτον μᾶλλον ἢ λυπηρόν, καὶ εἰς τὴν σκηνὴν ἀποπεμπόμεθα πάντως οὐ ποτ' ἂν ὑπερβαλλοίμεθα τοὺς βραδίως ἐκεῖ κατὰ τῆς κόρης τὰ γε τοιαῦτα παιζομένους καὶ παιζοντας (σχολία: κόρῃν δὲ λέγει τὴν κεφαλὴν, ἣν εἰώθασιν πατάσσειν οἱ μῖμοι παιζοντες). — Εἰο-με, Oratio XLIII In laudem Basilii magni (γ Migne'я l. c. t. XXXVI p. 581): καὶ τοὺς ἐπὶ τῆς σκηνῆς θαυμάζοι, ὡς ἤδεῖτε τε καὶ φιλανθρώπους, ὅτι ταῖς δῆμοις χαρίζονται, καὶ κινουσι γέλῳτα τοῖς ἐπὶ κόρῃς βραπίσμασι καὶ ψεφῆμασι. — Εἰο-με послание Πρὸς Σέλευχον (γ Migne l. c. t. XXXVII p. 1583, v. 85 слѣд.):

Μῖμοι γελῳίων, κονδύλοις εἰδισμένοι,
 Αἰδῶ τεμόντες τοῖς ξυροῖς πρὸ τῶν τριχῶν,
 Ἀσελγὲς αἰσχρότητος ἐργαστήριον,
 Οἷς πάντα πάσχειν καὶ παθεῖν, ἂ μὴ θέμις,
 Ἐν ταῖς ἀπάντων ὄψεσι, τέχνης μέρος ¹⁾.

¹⁾ Сл. съ v. 86 (Αἰδῶ τεμόντες τοῖς ξυροῖς πρὸ τῶν τριχῶν) приведеное въ текстѣ выражение Иоанна Златоустаго (изъ слова на евангеліе отъ Матѳея): πρὸ τῶν τρίχων ἐκτέμνον τὴν αἰδῶ. — Сава l. c. 344 цитуетъ послание къ Селевкy, какъ принадлежащее св. Амфилохію.

Ελο-αε ποσλание παρά Νιχοβούλου προς τόν πατέρα (Migne I. c. стр. 1517 v. 159): και μίμων σκιερόσι βαπίσμασι, οίς υποκόρση γυμνοῦται.

Сл. подобныя выраженія у *Продрома*: «εί μὴ μέλλοιμεν και κονδύλοις υποσχεῖν κατὰ κόρρης παρὰ τοῖς οἰκοτριβωσι τῶ βασιλικῶ δαπέδῳ»¹⁾ — и у цитованнаго выше *Φила*:

ἄνδρα γελωτοκάρηνον ἐνιδρύσαντο θοώκῳ,
 χλαίνῃ μὲν σχεδίῃ περιλαμπέα, παιζόμενον δέ,
 ὄλβῳ ἐπ' ὀθνεῖῳ πενήνῃ ὅτι δόξε καλύπτειν
 τὸν ῥα γέλωσ μόρφωσε βίου φορέοντα καλύπτρην,
 ὄλβιον ὑψικάρηνον ἕως μόνον ἔζετο παίζων
 ἀγλαίην βιότοιο, κενῶ δ' ἐπετέρπετο θώκῳ,
 ὃς ψαλίσειν τοπάροιδε τεμῶν ἀπεκείρατο χαίτην²⁾.

Уже во время Прокопія среди фратрiй гипподрома было въ обычаѣ остригать переднюю часть головы по виски, оставляя волосы лишь назад³⁾. Сава полагаетъ, что этого обычая держались лишь низменные представители народной сцены, потѣшники, γελωτοποιοί, тогда какъ, наоборотъ, другіе скиники отпускали волосы (ἔμμαλοι, χαράμαλλοι, χρυσόμαλλοι)⁴⁾. Исидоръ Севильскiй (Etym. I. X, Nurocrita) различаетъ эти два типа: его гистріоны «in spectaculis contacta facie incedunt, distinguentes vultum caeruleo minioque colore, et caeteris pigmentis, habentes simulacra oris lintea gypsata, et vario colore distincta, nonnunquam et colla et manus creta perungentes, ut ad personae colorem pervenirent, et populum, dum in ludis agerent, fallerent, modo in specie viri, modo in feminae, modo tonsi, modo criniti, anili et virginali caeteraque specie, aetate sexuque diverso, ut fallant populum, dum in ludis agunt». См. также приведенный выше отрывокъ изъ гомиіи Златоуста in Matth. XXXVII al. XXXVIII.

¹⁾ Σάθα р. 389 прим. 1 (изъ Notices et Extraits, VIII, 92).

²⁾ I. c. p. 397.

³⁾ I. c. 316 (Procopius t. III p. 48, ed. Bonn).

⁴⁾ I. c. p. 312—3, 319—322.

Укажу въ заключеніи на нѣсколько средневѣковыхъ греческихъ словъ, имѣющихъ отношеніе къ понятію мима, плясуна, потѣшника.

Ducange ¹⁾ дважды (a. v. κουτούλοι и φορακίδες) приводитъ слова Варроломея Эдесскаго: και οἱ μὲν μουσικοὶ κρούουσι τὰς μουσικάς, οἱ δὲ φορακίδες ὀρχοῦνται ἀσχεταίς κούτουλοι, και οἱ κοσμικοὶ, και οἱ λαϊκοὶ μετὰ τῶν παίδων αὐτῶν κρούουσι τὰς ἑαυτῶν χεῖρας, και ἀναιδῶς φωνάζουσι. Και οἱ κουτούλοι ὀρχοῦνται και οὕτως καταπίπτουσιν ἐνταλαμένοι, και ἀφρίζουσιν ²⁾. Слово κούτουλοι, оставленное Дюканжемъ безъ объясненія, Lemoine переводитъ: proni in terram et cernui, capite prono, имѣя, быть можетъ, въ виду кούτελον = μέτωπον, κουτελίζειν, κουτουλεῖν = cognupetere, coniscere. Ducange отсылаетъ для объясненія къ κουζουλόс = stultus, amens — и къ κουτρούλης (кутроуλος) = depilatus, tonsus, κευουρευμένος; новогреч. κούτρουλος = mozzo, κουτρουλίζω = tagliar le sommità degl'alberi, но куτροу́λης = кувреμένος, и въ переносномъ смыслѣ: окарнанный — куцый жалкій, meschino, misero. Сл. подобный же переходъ значеній въ куτζός: собственно mutilus, культа, култыга, какъ выясняется изъ сложныхъ формъ (кутζομύτης, кутζοχέρис и т. п.), но въ новогреч. кутζούρα = meschina, misera; кутζуρον = truncus, κόλοβος, στέλεχος, обрубокъ, колода, — и, далѣе: тупой человѣкъ, колода, (сл. франц. bûche; русск. столпъ и остолопъ; чурка, чурбанъ: короткій отрубокъ бревна, жерди, чурбанъ = неловкій, неповоротливый человѣкъ), тогда какъ съ другой стороны куῦτζα, кутζούνα, куτζούνα, куσῶνα выродились изъ понятія чурки, короткаго отрубка къ значенію — куклы.

¹⁾ Gloss. graec. a. v. κουτούλοι (φορακίδες), кούτελον, куτελίζειν, кутζός (и производныя), куτρούλης, куζουλόс. Новогреческія формы приводятся по словарямъ Сомаверы и Византія.

²⁾ Bartholomaei Edesseni Elenchus et confutatio Agareni, y Migne, Patrol. graec. t. 104, p. 1428.

Одна среднегреческая рукопись (Ducange a. v. *κουτρούλης*) замѣняетъ слово *λυσυχαίτας* двумя: *κουτρούλους, καραγίους*. Если *κουτρούλος* = *tonsus*, то очевидно, что не оно отвѣчаетъ *λυσυχαίτης*. *Καράγιος*, среднелат. *caragius, carajus, caragus* («*caragios, coriocos et divinos*») = *sortilegus, praestigiator, qui characteribus magicis utitur* ¹⁾. Ducange предлагаетъ написаніе *χαράγιοι*, очевидно производя это слово отъ корня *χαράγ*: *χαράττειν, χαρακτήρ*, къ которому возводитъ и среднелат. *carauada*, старофр. *chagaude, chagaie* и т. п.: волшебство, *schedula magica notis seu litteris magicis inscripta* ²⁾. Сравненіе съ турецкимъ карагѣзъ (собственно: черноглазый), можетъ быть, лишь осмыслившимъ чужое слово, ведетъ меня къ другой гипотезѣ. Синонимами карагѣза являются: хайяли-зыльмъ = марьонетки, китайскія тѣни, и масхара = смѣшная фигура, буфонъ, маска; румынское (съ турецкаго) *caraghiós* = *bouffon, comique, farceur* ³⁾. Точкой отправленія могло быть греч. *χοραγός, χοραγία, χοράγιον* (сл. старовѣрхненѣм. глоссу: *caragios* = *liodirsázo*); понятія кудесника — карага и потѣшника — карагѣза могли выйти изъ одного источника; подобное сочетаніе значеній мы уже имѣли случай встрѣтить. Въ объясненіе укажу еще на слѣдующее: въ глоссаріяхъ, ходящихъ подъ именемъ Исидора Севильскаго,

¹⁾ Ducange, Gloss. lat. a. v. *caragus*; Gloss. Graec. a. v. *κουτρούλης*.

²⁾ Ducange, Gloss. lat. a. v. *caraula*; Tobler, Zeitsch. f. rom. Philol. III p. 263—4.

³⁾ Сінас, l. c. II p. 556 a. v. *caraghiós*, минуя турецкое карагѣзъ (иначе у Pontbriant), сближаетъ тур. *chorata* = *facétie, farce, bouffonnerie, chorátadji* = *farceur, bouffon, facétieux*; новогреч. *χωρατᾶς* = *plaisanterie, facétie, χωρατευτικός* = *plaisant, facétieux*, къ которымъ можно присоединить: *χωρατατζής* = тур. *chorátadji*. Эти слова едва-ли не слѣдуетъ отдѣлнить отъ карагѣза = *caraghiós*: онѣ восходятъ къ греч. *χωρίτης* = деревенщина, откуда новогреч. *χωρατᾶς* и соотвѣтствующія турецкія, тогда какъ *χωρατατζής*, наоборотъ, могло сложиться по типу турецкаго *chorátadji*. — Объясненіемъ турецкихъ словъ я обязанъ проф. Смирнову.

читаемъ ¹⁾: *corugio* — *puer*; *est ludus, quando proverbialia dicunt; alibi igitur: coragium pars est in ludis, quando proverbialia dicuntur*; въ глоссахъ, *coragium: virginalis signum, vel pompa virginalis quam solent virgines facere in quibusdam locis contra mortuum, scilicet chorea, et quaelibet chorea sic potest dici; danss, rey, doden-spiel, gelycnissen-vortbrenging ²⁾. Стало быть: игра, пляска, вѣроятно, обрядовая; говорится о похоронномъ обрядѣ, въ которомъ участвуютъ дѣвушки, можетъ быть, плясцы, мимы: извѣстны пляски римскихъ мимовъ на похоронахъ (*indictiva funera*), при чемъ *archimimus* представлялъ собою лицо умершаго; насмѣные плакальщики и плакальщицы Римлянъ отражаются въ жонглерахъ — наемныхъ плакальщикахъ въ Лангедокѣ ³⁾; соборныя постановленія говорятъ объ обрядности похоронъ: *nullus ibi praesumat diabolica carmina cantare, non joca et saltationes facere* ⁴⁾ и т. п. Такія игры должны были представляться духовнымъ людямъ языческими, пляска — волхвованіемъ, *chorag* — карагомъ, знахаремъ.*

Подобный переходъ мы предположили-бы для другаго унаслѣдованнаго названія древняго мима, *choraules*, еслибы можно было привязать къ нему сицилійскаго бродячаго знахаря, заговаривающаго змѣй, *seraule, ciaraule, ciaraule* ⁵⁾. Греч. *χοραύλης* = среднелат. *choraules, choraula, caraula* = *cocula* • (*caucula*),

¹⁾ Migne, *Patrol. lat.* t. 83 p. 1345 (въ Исидоровскихъ глоссахъ); Ducange, *Gloss. lat. a. v.* *coragium*; Diefenbach, *Gloss. lat. germ. a. v.* *coragium*.

²⁾ Вѣроятно смѣшеніе глоссъ: *corugio* и *coragium*. Съ *corugio* = *puer* сл. сицилійск. *carusu: bambino, fanciullo*, южно-итальянск. *caruso* = *testa gasa*. Сл. ит. *toso*, пров. *tos*, старофранц. *tosel* = мальчикъ (*tonsus*).

³⁾ Legrand D'Aussy, *Fabliaux* II, p. 392.

⁴⁾ Harzheim *Conc.* II 500.

⁵⁾ Pitre, въ *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari* I, I, стр. 76, слѣд. Pitre производить *seraule* отъ *χοραύλης*. Объ этомъ подробнѣе въ моемъ отчетѣ о первомъ выпускѣ Архива, имѣющемъ появиться въ Журн. Мпн Нар. Просвѣщенія.

joculator, joculatrix, spoelmann, kempfer, streiter, но и sayten-spiel, — tanz; princeps chori ludorum, quo nomine potest dici totus chorus ¹⁾. Въ смыслѣ пляски, и именно обрядовой, запретной, понято это слово въ житіи св. Элигія: nullus in festivitate S. Johannis . . . solstitia aut vallationes (т. е. ballationes) aut saltationes aut caraulas aut cantica diabolica exercent ²⁾. Переходъ *χοραύλης* къ значенію старофр. *carole*, пров. *carola* тотъ-же, какой предполагается для исп. *zambra*: араб. *zamara* = jouer de l'instrument a vent appellé zammârah: espèce de flûte composée de deux tuyaux; *zamar*, *zamir* = qui joue de la flûte (у P. de Alcalá: *harpador*, *juglar*, *tañedor de flautas*); *zammarah*: femme qui joue de la flûte, femme adultère. *Zamara*, мн. ч. отъ *zamir*: флейтисты, оркестръ духовой музыки; таково первоначально было значеніе испанск. *zambra*, означавшаго впоследствии—родъ танца, потому что онъ сопровождался подобнаго рода музыкой, и отвѣчающій ему напѣвъ ³⁾. — Я остановился на этой этимологіи, потому что она, по моему мнѣнію, освѣщаетъ одно загадочное выраженіе древнерусскихъ текстовъ. Въ 39-мъ словѣ св. Григорія Богослова читается: οὐδὲ Φρυγῶν ἐκτομαί, καὶ αὐλοὶ καὶ Κορύβαντες, καὶ ὅσα περὶ τὴν Ῥεᾶν ἄνθρωποι μαίνονται τελούντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν; въ славянскомъ переводѣ XI вѣка, л. 3 а: «ни фружскаяа кроенна и *свиртли* и *Кориванти* и елико же о Рен чльци бѣсатся жържште матери божьстѣй» ⁴⁾; въ позднѣйшихъ передѣлкахъ того-же слова ⁵⁾ *Кориванты* исчезли и загадочное *замара*, *самара* является, вѣроятно, передачей греч. αὔλοι, араб.

¹⁾ Ducange, Gloss. lat. a. v. choraules, coraula; Diefenbach, l. c. a. v. choraula; Исидоровскіи глоссы у Migne l. c. a. v. choraula.

²⁾ Иначе понялъ это Ducange a. v. caranda = caraula.

³⁾ Сл. словарь Freytag'a и Dozy-Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe, a. v. zambra.

⁴⁾ Будиловичъ, XIII словъ Григорія Богослова.

⁵⁾ Тихонравовъ, Лѣтописи русск. литературы и древности IV, Смѣсь: Слова и поученія, направленные противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ, № № III—V.

замага: Тихонр. № III стр. 96: «Фружъская слонница и гуслеи музикнѣйскага иже самара е бѣсатса жруще мтрѣи бѣсовьстѣи Афродитѣ бгнѣѣ»; № IV (по ркп. Новг. Соф. библ. № 1295): «и гоусли муосикнѣи и замага, иже бѣсатса . . .»; № V замага. Сл. въ житіи препод. Θεοδοσία объ игрищахъ: «ωвы гоусльнѣга гласы испоущающемъ, друогыа же орѣганьнѣга гласы поющемъ, а инѣмъ замарънѣга пискы гласащемъ»¹⁾.

Καράγιος-κουτρούλης: depilatus, tonsus возвращаетъ насъ къ характерному признаку греко-римскихъ потѣшниковъ, къ ихъ голымъ, стриженнымъ, точно подъ ударъ уготованнымъ головамъ. Какъ объяснить себѣ эту особенность? Коротко-остриженные волосы были и у древнихъ (ἀνδραποδώδης θρίξ), какъ въ старогерманскомъ правѣ, отличіемъ несвободнаго челоуѣка, раба; а на грескоримскихъ, какъ на средневѣковыхъ потѣшникахъ лежало бремя infamia'я, безправности. — Потому я считаю возможнымъ вопросъ: лат. scutga производять отъ корня skar, skur, kar: рѣзать, царапать, стричь и т. п.; отсюда ζυράω, ζυρίω = стричь, и scutga — потому-ли, что въ основѣ лежало понятіе острога, рѣзущаго остроумія²⁾, или потому, что scutga былъ — calvus mimicus?

Напомню, съ другой стороны, римскихъ ludii, ludiones, (λυδίων), съ поздними этимологическими потомками которыхъ мы познакомимся впоследствии. Это — вооруженные юноши, участники традиціонной игры, будто-бы заимствованной у Лидійцевъ Этрусками, а у послѣднихъ Римлянами (Dion. Halys. 2, 71). Позднѣ ихъ имя стало обозначать бродячихъ комедіантовъ, плясцовъ (ἀρχηστῆς), дававшихъ представленія, наравнѣ съ другими народными потѣшниками и шарлатанами въ циркахъ либо на улицѣ (Ov. A. Am. 112; Suet. Aug. 74). Чтобы казаться

¹⁾ Въ средне — и новогреческомъ я не встрѣтилъ соотвѣтствующаго по созвучію слова; но албанское dζαμάρε-ја = флейта.

²⁾ Сл. Vaniček, Griechisch-Lateinisches Etymologisches Wb. II, p. 1119—21 и 1080 слѣд.

болѣ юными и свѣжими, они усердно брились и стриглись, — какъ мимы Сизезія, — такъ что Плавтъ *Aul. 2, 9, 6* могъ сравнить ошипаннаго гѣтуха съ безволосымъ лудіемъ:

tu istum gallum, si sapis,
Glabriorem reddas mihi, quam volsus ludius est.

Когда въ началѣ среднихъ вѣковъ великое народное движеніе унесло съ собою древнюю культуру, однимъ изъ немногихъ ея наслѣдій, пережившихъ эпоху погрома, былъ институтъ мимовъ, главнымъ образомъ его низкіе, площадные элементы, выразителемъ которыхъ былъ потѣшникъ, паясъ, *scurra*. Мимовъ и гистріоновъ¹⁾ мы встрѣчаемъ уже при дворѣ первыхъ германскихъ влaстителей: еще Ангильбертъ вызываетъ упреки Алкуина (*Alcuini Epist. ed. Wattenbach und Dnemmler, ep. 116 и 177; сл. I. с. ep. 81 и 289*) за свое пристрастіе къ ихъ играмъ. Они являются пришлыми, прохожими людьми, съ остатками древней организаціи: о «*balatronum et histrionum collegium*» говоритъ Отгонъ Фрейзингенскій (*Chron. I. VI, с. 32*); французскія корпораціи жонглеровъ и менестрелей, стоявшія подѣ покровительствомъ св. Юліана (патрона всѣхъ странствующихъ) и св. Генесія, мима и мученика при Діоклетьянѣ, лишь обновили древнее преданіе²⁾. За мимами остались ихъ греко-римскія клички: *mimi, mimici, thymelici (themelici), scenici, histriones, scurrae, citharistae, choraules* и т. п.; особливо посчастливилось названіямъ *joculator* (= старофранц. *juglere*), *jocularis* (старофранц. *jugler*,

¹⁾ Литература по исторіи средневѣковыхъ мимовъ указана Scherer'омъ, *Gesch. d. deutsch. Dichtung im XI u. XII Jhrh.* (1875), стр. 11, прим. 1; *См. Vogt, Leben und Dichten der deutschen Spielleute im Mittelalter* (1876). О французскихъ жонглерахъ см. *Gautier, Les épopées françaises I* (перваго изданія), стр. 344 слѣд.; для Италіи *Muratori, Antiquitates Italicae II*, стр. 840 слѣд. На другія работы указано будетъ даѣе.

²⁾ *Gautier, l. с. I 375—6.*

пров. *juglar, joglar*, исп. *joglar*, ит. *giocolare*), встрѣчающимся уже у Сальвиана = нѣм. *spilmann*. На нѣкоторыхъ изъ ихъ туземныхъ кличекъ слѣдуетъ остановиться: понятіе *scurra*'ы, гистрiona, *joculator* выражалось на староверхненѣм. языкѣ словомъ *scërno, scërnari, mthd. scërne, scërnaere*; алтhd. *scërn = scurrilitas*, шутка, насмѣшка, *scernôn = subsannare, mthd. schërn, schërnén = muthwille treiben, spotten*, старосакс. *scern = verhöhnung, spott*; нижненѣм. *scheren = spotten, höhnen, spott*; среднеголл. *scern = ludibrium*, англ. *scorn: ludibrium, i'risio, contentio, illudere, contempnere*; прквнсл. скрѣниа = εὐτραπέλια, *scurritas*; ск(в)рѣньство = то-же (сл. сопоставленіе: сквернословцы и скоморохи). Diez относитъ къ нѣм. *scërn* романскія ит. *scherno*, исп. *escarnio* и т. д., устраняя лат. (ex) — *carinare: carinare = arguere, conviciari, illudere; carinator = conviciator et maledictor; carinantes = inludentes* (сл. еще: *carisa, carissa = lena vetus et litigiosa, ancilla dolosa, fallax, αὐλητής, πορνοβοσχος*; прквнсл. карина: βωμολόχος, *scurra, scurrilitas*). — Всѣ эти слова восходятъ къ тому-же корню *skar*, съ которымъ мы встрѣтились по поводу *scurra*'ы: рядомъ съ *scërn*, скрѣниа = *scurritas* стоятъ староверхненѣм. *scëran*, средневерхнен. *schërn*, нижненѣм. *scheren = radere, tondere* (сл. прквнсл. крѣнь въ общемъ значеніи: *mutulus: крѣнь = ὠτότμητος*, рум. *cărn = курносый*); средневерхненѣм. *schërzen = fröhlich springen, hüpfen, sich vergnügen, scherzen* — и **schërzen = abschneiden, kürzen*. Для соединенія понятій: шутить издѣваться — и стричь сл. старофр. *bertauder, bertoder, bretauder: tondre, couper les cheveux trop courts, châtrer* — и *se moquer, tourmenter*; итал. въ Комо: *bertoldà: окантатъ уши, волосы*; ит. *berta: burla, beffa; bertone: cavallo con orecchie tagliate, drudo; bertonar = обрѣзывать волосы; bertuccia, — о: scimmia*; прованс. (у *Rochevide*) *bertaud — sot, penaud*; старофранц. (*Roquefort*) *berte: mauvais sujet méchant, vaugien*. — Сл. еще лат. 1) *burra* (*Anthol.*) первоначально, вѣроятно, тоже, что ит. *borra = cimatura o tosatura di pelo di panni*; франц. *bourre = Scherwolle, abgeschorenes Haar von Tüchern*,

grobe Wolle; Flocken von Haar; исп. borra = Füllhaar, Scheerwolle, gerupfte Wolle von altem Haar, Werg von Flachs oder Hanf, borro = struppiges Barthaar. Сл. среднелат. reburrus = struppig, kraus, и burla (отъ burrula) = spicatum manipulus, fascis — 2) burra (Auson.) = quisquiliae, pugae, ит. borre и burla (burlare и т. д.), исп. borra.

Что касается до отличительной особенности греко-римскихъ потѣшниковъ — извѣстнымъ образомъ стричь себѣ голову, то слѣды этого обычая на сѣверѣ нѣсколько скудны и сбивчивы. Я припомню по этому поводу догадку Гримма¹⁾ объ этимологiи слова skáld: старосѣв. skálda, шведск. skálla, датск. skolde, голл. schouden = glabrage. Гриммъ сравниваетъ лат. excaldare, франц. eschauder, échauder; skáld, стало быть, depilis, glaber? (сл. старо-англ. skull, skald-head и сѣв. skalli = a bald head). Вейнгольдъ²⁾ утверждаетъ, съ другой стороны, что въ Германiи потѣшники, spielleute, обязаны были поступиться украшенiемъ свободнаго человѣка, стригли волосы и бороду, и, кажется, носили болѣе короткое верхнее платье («кротополюе» нашихъ скомороховъ), чѣмъ было въ общемъ обычаѣ. Strutt³⁾ говорить о подобныхъ-же особенностяхъ англійскихъ жонглеровъ: одна повѣсть, записанная въ первой половинѣ XIV вѣка, рассказываетъ о молодомъ человѣкѣ, хорошей семьи, явившемся въ общество въ короткой одеждѣ нѣмецкаго покроя. Гдѣ-же, прiятель, твоя скрипка, твои инструменты? спросилъ его насмѣшливо одинъ старый рыцарь, и получивъ въ отвѣтъ, что онъ имѣеть дѣло не съ жонглеромъ, возразилъ, что кто унижаетъ себя и свой родъ, одѣваясь какъ жонглеръ, долженъ-бы запа-

¹⁾ J. Grimm, Deutsche Myth. стр. 750, прим. 1. Другiя этимологiи слова skáld см. въ Kuhn's Zeitschr. III, 428—9, VIII, 399, XI, 200, и въ словарѣ Vigfusson'a, а. v.

²⁾ Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter, стр. 363—4. Противъ него: Vogt, l. c. стр. 30, прим. 13.

³⁾ Strutt, l. c. p. 189—190.

стись и его искусствомъ. — Характернѣе слѣдующій анекдотъ: два священника попросились на ночлегъ въ бенедиктинскій монастырь, неподалеку отъ Оксфорда, и были впущены, потому что братія приняла ихъ за странствующихъ жонглеровъ и разсчитывала позабавиться. Strutt полагаетъ, что жонглеры одѣвали иногда костюмъ клериковъ, и какъ они, стригли гуменце. Съ стриженнымъ гуменцемъ является и скальдъ въ сагѣ, приводимой далѣе. Предположить-ли здѣсь смѣшеніе съ клериками, вагантами, или видоизмѣненіе древняго преданія? Вейнгольдъ ¹⁾ выразилъ мнѣніе, что паясы, Naggen, старонѣмецкой драмы — выродки прежнихъ мимовъ, а отличіемъ средневѣковаго Nagg'a была именно гладко остриженная голова либо выстриженное гуменце ²⁾).

Какъ въ византійскомъ, такъ и въ германскомъ мірѣ церковь явилась открытымъ врагомъ шпильмана, званіе котораго причислялось къ крайне-грѣховнымъ. (Сл. althd. skirnun = scortatores, zatagga, zatugga = изъ theatrica, съ значеніемъ meretrix и т. п.; сл. у византійцевъ: *μυῖας* = *πόρνη*) ³⁾. Она громила его своею проповѣдью, постановленіями сборовъ, не допускала до причастія и лишь въ исключительныхъ случаяхъ дозволяла ему приобщиться христовыхъ тайнъ — подъ условіемъ не заниматься своимъ ремесломъ за двѣ недѣли до причастія и столько-же спустя. Говоря о людяхъ, допустимыхъ къ монастырской жизни, Hugo a Sancto Victore выражаетъ сомнѣніе относительно живописцевъ, врачей и — жонглеровъ: *joculatores ante conversionem leves; cum ad conversionem veniunt, saepius usi levitate, leviter recedunt* ⁴⁾. Опредѣленія

¹⁾ Weinhold, Ueber das Komische im altdutschen Schauspiel, въ Jahrb. f. Literaturgeschichte, hrsg. v. Gosche, стр. 32; сл. 39.

²⁾ V. d. Hagen, Gesamtabentener I, p. 216, v. 177—8; A. v. Keller, Fastnachtspiele I, стр. 122 и 143; сл. далѣе, стр. 158, цитату изъ *Deus bordeors ribauz* и Legrand D'Aussy, *Fabl.* V, стр. 114—115 прим.

³⁾ W. Wackernagel, *Kleinere Schriften*, III p. 260 прим. 1.

⁴⁾ Gautier, l. c. I, стр. 379 прим. 1.

свѣтскаго закона не отставали отъ церкви: саксонское зеркало признаетъ шпильмановъ безправными, лишаетъ ихъ права наслѣдства, развѣ его отецъ былъ такимъ-же, какъ онъ, потѣшникомъ, торговавшимъ своею честью. Если кто-нибудь оскорбитъ шпильмана, то швабскій кодексъ (Landrecht) позволялъ ему такое удовлетвореніе: обидчикъ становился у стѣны, освѣщенной солнцемъ, на которую падала его тѣнь, а пострадавшій могъ подойти къ тѣни и — ударить её по горлу. Еще сильнѣе поглумилось надъ обиженнымъ шпильманомъ право города Naumburg'a: кто ударить его, не платитъ за то никакой пени ни судѣ, ни обиженному — которому можетъ дать еще три удара сверхъ прежнихъ ¹⁾. — Въ Швеціи наслѣднику убитаго шпильмана (lekaге) предоставлялось: схватить рукой, одѣтой въ рукавицу, намазанную олеемъ, гладко-остриженный хвостъ молодой коровы, которую гонять бичемъ подъ гору; — если онъ сѣмъ-бѣе удержитъ её, она будетъ ему вирой за убитаго ²⁾.

Безправные юридически, гонимые церковью, эти бродячіе пѣвцы были тѣмъ не менѣе вхожи въ народъ, являлись на его игрища, свадьбы ³⁾, пиры, турниры, похороны и т. п.; носители культурнаго преданія, чуждаго, заповѣднаго, и вмѣстѣ близкаго по уровню къ духовному кругозору народа, эти потѣшные люди не могли не повліять на его содержаніе; къ ихъ почину восходить, быть можетъ, не одна заговорная формула, сложившаяся на почвѣ римско-византійскаго міра и доживающая свой вѣкъ въ сѣверной Европѣ. — Инымъ изъ нихъ удавалось пристроиться къ мѣсту, при дворахъ, въ болѣе или менѣе почетной роли; они

¹⁾ Vogt, l. c. 23—26; Zappert, Ueber das Fragment eines Liber datus, въ Sitzungsberichte der philos. hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss. XIII B. p. 152 прим. 115. Въ работѣ Zappert'a собрано много фактическихъ данныхъ для исторіи нѣмецкаго шпильмана.

²⁾ J. Grimm, Rechtsalterthümer p. 678.

³⁾ Шпильманы на свадьбахъ. Сл. Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger, I, 493.

забавляютъ, но они-же являются исполнителями болѣе важныхъ порученій, послами, развѣдчиками (сл. прквносл. глоумьць = *timus* и *puntius*); международное право средневѣковой Европы гарантировало ихъ неприкосновенность ¹⁾. Таковы англосаксъ *Vidsið*, *santor* Саксона Грамматика, *Изаунгъ Тидрексаги*, *Нурт* и *Plot* въ *Тристанѣ Эйлгарта* 8369 и слѣд.; валлійскій шпильманъ въ *Тристанѣ Готфрида* v. 16275, шпильманы въ *Соломонѣ* и *Морольфѣ*, *Swemmel* и *Werbel* въ *Нибелунгахъ*. По удачному объясненію Мюлленгофа *Werbel*: *Hwerbilo* = *gyrovagus*, *Swemmel*: *Sweimilo* = *der Fahrende*; это такія-же клички какъ пров. *Cercalmon*, англос. *Vidsið*: шпильманы, жонглёры — народъ по преимуществу неусидчивый, бездомный, бродячій, «прохожіе люди» (о скоморохахъ), «*fahrende Leute*»; сл. староверхнен. *wefari* = *histrio* (англос. *vāferlic* = *theatralis*, *vāferstóv* = *theatrum*, *vāfersýn*, староверхнен. *wabarsiuni* = *spectaculum*) и англос. *vāfre* = *wabernd*, *hin und her fahrend*, *unruhig*, *unstät*; греч. *πλανός*: бродяга и кудесникъ. — Они бродятъ, обществами либо въ одиночку, какъ *Trougemunt* (= драгоманъ) старо-нѣмецкой пѣсни, восходящей, быть можетъ, къ оригиналу XII вѣка и сохранившейся въ сборникѣ произведеній несомнѣнно шпильманскаго пошиба.

Willekome, varender man!
wá laege du hínaht?
od wá mite waere du bedaht?
oder in welre hande wise
bejageste kleider oder spise?

¹⁾ Сл. *Þidreksaga* с. 140: *hvervitna megu leikarar fara i friði millum hofðingia, þar sem eigi comaz aðrir menn firir mistrúnaðar sakar*. Оттуда мотивъ передѣванія шпильманомъ, жонглеромъ, чтобы проникнуть въ неприлельскій лагерь, замокъ, избѣжать преслѣдованія и т. п. Сл. рассказы объ Альфредѣ Великомъ, Анлафѣ, и соотвѣтствующія положенія въ эпосѣ (*Соломонъ* и *Морольфъ*, *Roman du Horn*, *Daurel et Beton*, *Eustache le Moine*, *Foulke Fitzwarin* и т. п.).

Daz hâste gefrâget einen man
 der dir ez wol gesagen kan:
 mit dem himel was ich bedaht,
 mit rosen was ich unbestaht,
 in eines stolzen knappen wise
 bejâge ich kleider unde spise.

Nu sage mir mcister Trougemunt,
 zwei und sibenzec lant diu sint dir kunt:
 waz boumes birt âne bluot?
 was vogeles sôiget sine jungen?
 waz vogeles ist âne zungen?
 waz vogeles ist âne magen?
 kanstu mir des iht gesagen,
 sô wil ich dich für einen waetlichen knappen haben ¹⁾.

Трагемунтъ отвѣчаетъ на эти вопросы-загадки совершенно въ стилѣ нашихъ духовныхъ пѣсенъ и колядокъ ²⁾: находчивые, остроумные отвѣты, обличающіе школьное знаніе, иногда не лишены поэзіи.

¹⁾ Müllenhoff und Scherer, Denkmäler, 1-е изд. № XLVIII (сл. ib. примѣчанія). «Здорово, прохожій человѣкъ? Гдѣ ты ночевалъ, подъ чьей кровлей? и какъ досталъ себѣ одежду и пищу? — Спросилъ ты такого человѣка, который расскажетъ тебѣ все по правдѣ. Небо было моей кровлей, розами былъ я обтыканъ, а одежду и пищу я добываю себѣ, какъ добываетъ то и другое гордый рыцарь. — Скажи-же мнѣ, Трагемунтъ — ты бывалъ вѣдь въ 72-хъ странахъ: какое дерево приносить плоды безъ цвѣта, какая птица питаетъ молокомъ своихъ птенцовъ?» и т. п.

²⁾ См. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды II, V, I. с. стр. 238 прим. 2. Къ указаніямъ, тамъ собраннымъ, можно-бы прибавить нѣсколько колядокъ изъ сборника Головацкаго (II стр. 52, № 1; стр. 73—4, № 4, стр. 83, № 19 и др.), у Чубинскаго, I. с. Болядки № 44 и т. п.

Durch waz ist der Rin sô tief?
 durch waz sint die frowen liep?
 durch waz sint die maten grüne?
 durch waz sint die ritter kûene?

.....
 von mangem ursprunge ist der Rin sô tief,
 von minnen sint die frowen liep,
 von wûrzen sint die maten grüne,
 von wunden sint die ritter kûene ¹⁾).

Къ такимъ бродячимъ людямъ народъ льнулъ тѣмъ болѣе, что народное веселье находило въ нихъ средѣ самыхъ разнообразныхъ представителей, напоминающихъ репертуаръ византійскихъ мимовъ: тутъ были «игрецы», «плясцы», паясы, бойцы, выступавшіе парами и бившіеся другъ съ другомъ — изъ за подачки; фокусники, показывавшіе марьонетки, которыя приводили въ движеніе помощью нитокъ и за которыхъ говорили сами; отсюда въ одномъ староверхненѣмецкомъ глоссаріи отождествленіе: *tocha* (кукла) = *mîma*, *pûra* (Graff, V, 364).

До насъ дошелъ рядъ средневѣковыхъ памятниковъ, знакомящихъ насъ съ разнообразной, литературной и художественной программой хорошаго жонглёра. Пока займемся лишь послѣдней, не притязая на фактическую полноту обзорѣнія.

Giraut de Calanson поучаетъ Fadet'a жонглёрскому искусству ²⁾. Жонглёръ долженъ умѣть играть на разныхъ инструментахъ, вертѣть на двухъ ножахъ мячи, перебрасывая ихъ съ одного острія на другое; показывать марьонетки, прыгать черезъ четыре

¹⁾ «Отчего такъ глубоко Рейнъ, отчего такъ милы женщины, отчего зелены луга и рыцари храбры? — Отъ источниковъ глубоко Рейнъ, любовью милы жены, луга зелены отъ разнаго былія, рыцари храбры отъ ранъ».

²⁾ Сл. Bartsch, *Denkmäler der provenzalischen Litteratur* стр. 94—101 и предисловія стр. XIV—XV. Въ слѣдующей дагѣ передачѣ содержанія я не вездѣ схожусь съ пониманіемъ издателя.

кольца; завести себѣ рыжую приставную бороду и соответствующій костюмъ, чтобъ рядиться и пугать дураковъ; приучить собаку стоять на заднихъ лапахъ; знать искусство вожака обезьянъ; возбуждать смѣхъ зрителей потѣшнымъ изображеніемъ человѣческихъ слабостей; бѣгать и скакать по веревкѣ, протянутой отъ одной башни къ другой, смотря, чтобы она не подалась и т. п.

E paucs pomels
 Ab dos coltels
 Sapchas girar e retenir,
 E chanz d'auzels
 E bavastels

 E per catre sercles salhir

 Barba coja
 Auraz roja
 Don ti poiras totz revestir;
 Si'l garnimen
 As, que'y apen,
 Ben poiras fol esferezir

 Tom de baston
 E de guoson
 E fay l'en dos pes sostenir.
 Apren mestier
 [Cel] de cimier
 E fai los avols escarnir;
 De tor en tor
 Sauta e cor
 Mais guarda que la corda tir и т. д.

Сл. такое-же, хотя менѣе подробное описаніе жонглёрскихъ забавъ въ провансальскомъ романѣ *Flamenca* ¹⁾; я выбираю нѣсколько подробностей въ параллель къ приведеннымъ:

¹⁾ Le roman de *Flamenca* ed. Paul Meyer, p. 19 слѣд.

603 *L'us fai lo juer dels barastels.
L'autre jurea de costels;
L'us vai per sol et l'autre tomba,
L'autre balet ab sa retomba;
L'us passet serle. L'autre sail,
N'egras a son mestier non fail.*

Въ старофр. фавль «des deux bordeors ribanz» ¹⁾ происходитъ комическая перебранка между двумя жонглёрами, обличающими другъ друга въ невѣжество. Отъ тебя не добьешься путнаго слова, говорить одинъ другому:

*Pour ce si te devoit on tondre
Tantot autresi comme un sot.*

а тотъ хвастается передъ нимъ своими знаніями: онъ играетъ на разныхъ инструментахъ, онъ немного колдунъ:

*Bien sai joer de l'escanbot,
Et faire venir l'escharbot
Vif et saillant dessus la table,
Et si sai maint beau jeu de table
Et d'entregiet et d'arrumaire
Bien sai un enchantement faire ²⁾
.....
Et si sai tant d'enging et d'art:
Ge sai joer des baasteax
Et si sai joer des costeax,
Et de la corde et de la fonde,
Et de toz le beax giex du monde.*

¹⁾ Recueil général et complet des fabliaux des XII—XIII siècles ed. An. de Montaiglon I, p. 1 в слѣд.

²⁾ Сл. I. с. II, фавль о Roi d'Angleterre et le jongleur d'Ely p. 242: жонглёры «Molt bien sevent de tricherie, D'enchantementz e genglerie». Продѣлки Barbarin'a въ Floire et Blanchefleur (ed. Éd. Du Méril p. 229), какъ и Чосеровскихъ tregetors, колеблются между фокусомъ и магіей. Сл. старофр. joglerie, прованс. juglaria = tromperie, escamotage.

Обратимся къ нѣкоторымъ подробностямъ жонглерскаго репертуара ¹⁾.

Жонглёры, шпильманы играютъ на *музыкальныхъ инструментахъ*, разнообразныя названія которыхъ сообщаются и въ указанныхъ выше памятникахъ и въ другихъ: въ Brut, (v. 10823 слѣд., 3761 слѣд.), Cléomadés, roman de la Poire, у Arcipreste de Hita и т. п. ²⁾. Ихъ международная исторія крайне интересна. Нѣкоторые изъ нихъ пришли съ востока: такъ среднел. *pacara*, греч. *ἀνάκαρα*, старофр. *apasaire*, пров. *pacari*, ит. *paccheга*, исп. кат. *пасага*, русск. *накры* (тимпанъ), *нагара* у Аванасія Никитина = курдск. *пасага*, перс. *pakâret* (арабск. *пакар*: бить въ барабанъ и трубить; *poqqârieh*), *пасарieh* въ Дарфурѣ, у Берберовъ и т. п.; французскимъ *menestriers de pasaire* противопоставляются *menestriers de bouche* (разскащики, пѣвцы?), какъ въ Испаніи различались *yoglares de boca* отъ *yoglares de peñola*³⁾, игравшихъ на струнномъ инструментѣ помощью перышка (сл. Arc. de Hita v. 1203: *bihuela de pendola*), какъ играютъ на южнославянской *тамбурѣ* (Kuhač XXXIX p. 74). — Исторія послѣдняго инструмента, также встрѣчающагося въ числѣ международныхъ, принадлежитъ къ запутаннымъ: перс. *tambûr*, *tamburâk*, *tambuk*, *tabir*, курдск. *tâmpur*, арм. *thembug*, арабск. *tonbûr*, *thanbur*, *tambura*, турец. *tambura*, означаютъ струнный инструментъ, *cithara*; если арабск. *thabal* = цимбалъ и барабанъ (исп. *atabal*, *atambal* у Arcpr. de Hita v. 1208), въ такомъ случаѣ слѣдующая

¹⁾ О репертуарѣ жонглеровъ и шпильмановъ см. еще Karlmeinet 287, 11.

²⁾ См. между прочимъ въ моей книгѣ: Вилла Альберти (Москва, 1870) стр. 314—315, прим. 103, стр. 331—3, прим. 200. Для слѣдующихъ въ текстѣ подробностей см. кромѣ Исторіи музыки (Fétis'a, Reissmann'a и др.) и лексиконовъ — сопоставленія Kuhač'a, Prilog. za poviest glasbe južnoslovenske, въ Rad, t. XXXVIII, XXXIX, XLI, XLV, L. См. также Schultz, l. c., I, 429.

³⁾ Mila y Fontanals, De la poesia heroica popular castellana p. 411.

дифференціяція слова не требуетъ объясненій. На западѣ тамбуръ вездѣ — барабанъ (тамбуринъ): такъ въ старофр. *tabor*, *tabour*, пров. *tabor*, *tanbor*, средневерхнен. *tambûr*, *tâbûr*; одно изъ названій французскихъ жонглеровъ заимствовано отъ ихъ излюбленнаго инструмента: *taboгеor*, исп. *atambores*, *musicos de tambogete*; когда-то почетный, носившійся на перевязи на груди, этотъ инструментъ спустился впоследствии до значенія банальнаго, недостойнаго жонглера-художника, который предоставлялъ его своимъ нищимъ собратьямъ ¹⁾. — На европейскомъ востокѣ за тамбуромъ удержалось значеніе струннаго инструмента, кивары: новогреч. *ταμπούρας*, *ταμπούρι* (но *ταμπούρο*, -α, *ταμπούρο* = *туранум*), болг. тамбуръ, тамбурица, сербск. тамбура (тамбураш, тамбурџија = игрокъ на тамбурѣ), рум. *tambură*, *tambur*. Интересна замѣтка Кунаѳ'а (XXXIX, 14), что болгары прежде называли тамбурицу — пандзурой, смѣшивая еѣ съ *пандурой* или *бандурой*, которую знали еще Греки, какъ восточный инструментъ (Pollux: *τρίχορδον*, ὅπερ Ἀσσύριοι πανδοῦραν ὠνόμαζον), а западные народы начиная отъ Испаніи (*bandurria*), Италіи (*mandola*), Прованса (*mandoga*), Франціи (*mandoire*), и до Славянъ включительно (малор. бандура, польск. *id.*, болг. пандзура) восприняли какъ народный, жонглерскій: такимъ онъ является у Guigaut de Salapçon, въ рукахъ южнорусскаго бандуриста и, вѣроятно, еще греческаго мима: по крайней мѣрѣ въ синаксарѣ на 3-е Февраля является мимъ, именемъ Πάνδουρος ²⁾, у Малалы Пандуры въ качествѣ музыкантовъ ³⁾. Съ тамбурой, въ восточномъ смыслѣ

¹⁾ Сл. Jubinal, *Jongleurs et trouvères* p. 164—169.

²⁾ Ducange, *Gloss. med. et inf. graec. a. v.* ξυλοπάνδουρος.

³⁾ При описаніи Врумалій. Интересно обличіе съ Амартоломъ (ed. Muralt, p. 16): οἱ στρατιῶται . . . ἀφ' ἑσπέρας ἤθλου καὶ ἐχόρευον; у Малалы (ed. Bonn, p. 179, 15): οἱ οὖν ἐκάστου ἀριθμοῦ πανδοῦροι ἀπὸ ἑσπέρας . . . ἤθλου. Диндорфъ указываетъ въ примѣчаніи къ этому мѣсту (p. 542), что пандура, кромѣ значенія струннаго инструмента, имѣла, какъ кажется, и другое, согласно съ смысломъ:

этого слова, я связываю русск. *домбра*, домра = азиатская бала-лайка съ проволочными струнами (Даль, Гротъ): струнный инструментъ, также приросшій къ имени скомороха (см. половицу: радъ скомрахъ о своихъ домрахъ), какъ франц. *tabor* дало *tabogere* = жонглёръ; сл. впрочемъ, въ параллель къ западному употребленію тамбура, индійское *домра*, въ значеніи *ударнаго* инструмента (сообщ. И. П. Минаева). Я не знаю, на какомъ основаніи Кунаѣ (XXXVIII, 75) отождествляетъ хорватск. *gudnica* съ русск. домрой и то и другое съ — віолончелемъ; извѣстно только, что гусли, встрѣчающіяся въ древнѣйшихъ упоминаніяхъ о нашихъ скоморохахъ, являются въ рукахъ южно-славянскихъ эпическихъ пѣвцовъ смычковымъ инструментомъ, какъ гудокъ; хотя церковносл. прѣгждница, гжслъ переводятъ: *cithara*, *psalterium*; гусли: *κινύρα*, *κιδάρα*.

Перейдемъ къ *представленіямъ* жонглёровъ.

Выраженіе «*fai los avols escarnir*», очевидно, тождественное съ *juegos de escarnio*, упоминаемыхъ въ *Siete Partidas* (I, tit. VI; ley 34); ряженіе и маски — всё это отрывочныя указанія на какую-то народную, свѣтскую сцену, неразвившуюся, потому что устраненную церковнымъ театромъ. Что такое были *spectacula in scenis*, о которыхъ говоритъ Ахенскій соборъ 816 г. (с. 83), мы не знаемъ; подъ *juegos de escarnio* разумѣлся, вѣроятно, родъ интермедій, бытовыхъ сценъ съ комическими лицами-типами, которыхъ исполняли особыя мимы-паясы, испанскіе *remedadores*, пров. *contrafazedors*, буффоны, тогда какъ другіе члены «коллегій» играли, пѣли и т. п. Въ смыслѣ такого именно раздѣленія специальностей я понимаю выраженіе *Boncompagni: velut scurra totam Italiam regiravit cum sonatoribus*,

πύλου. Такъ у Гезихія (Σύριγγες, ἐκ καλάμων πανδοῦρια) и у Mart. Capella De Nupt. Philolog. I. 9. — Кунаѣ (I. с. XXXIX p. 94) указываетъ въ хорв. *pandurica*, *pandurnica* = *signalpfeife*. Замѣтимъ, что въ слав. переводѣ Маламы *πανδοῦροι*: переведено словомъ: свирьць. Срезневскій, Свѣд. и Зам. LXXXIV p. 120.

и обособление *buffoni* и *sonatori* у Алиприанда, и рассказъ миланской хроники о театрѣ, «super quo *histriones cantabant, sicut modo cantatur de Rolando et Oliverio; finito cantu, buffoni et mimi in citharis pulsabant et decenti motu corporis se circumvolvebant*, какъ лонгобардскій мимъ новалезской гѣтониси, который, позванный къ Карлу Великому, поеть передъ нимъ, кружась (rotando se), сложенную имъ самимъ гѣсенку ¹⁾).

Жонглёры рядятся, надѣваютъ *личины*; подвязная борода, назначенная пугать простаковъ, напоминаетъ средневерхнен. *schème* = *schëmbart* ²⁾): бородатая маска, маска вообще; *hagebart* вм. *agebart*: маска — пугало; въ жизнеописаніи Кола du Ріенци говорится о буффонѣ, плясавшемъ на пиру въ бычачьей шкурѣ, съ рогами на головѣ (*vestito di suojo di bue, le cogna in capo avea; bue parea; giocò e saltò*) ³⁾; *Summa de penitentia* даетъ жонглерамъ «*horribiles larvas*»; спеническое указаніе, встрѣчающееся при текстѣ одной мистеріи: «*grimo exit praecursor non larva nec barba equina indutus*», служить косвеннымъ свидѣтельствомъ, что маски, не употребительныя въ церковной драмѣ, были представлены глашатаямъ при ней, вѣстникамъ, *praecursores, proclamatores*, въ которыхъ Вейнгольдъ видитъ наслѣдниковъ древнихъ мимовъ ⁴⁾). — Замѣной маски могло служить *окрашиваніе лица*: такъ красятся гистріоны Исидора Севильскаго, жонглёры у Étienne de Bourbon (*Anecd. hist. № 279: ad similitudinem illorum jocularum qui ferunt facies depictas, que dicuntur artificia gallice, cum quibus ludunt et homines deludunt*); византийскіе скоморохи чернятъ себѣ лицо сажей: одинъ изъ простѣйшихъ и распространенныхъ способовъ маскированія, откуда рядъ романскихъ производныхъ отъ *маскары* = маски съ значеніемъ: чернить: порт. *mascarra*, кат. *mascara* = черное пятно отъ угля или сажи; пров. *mascaar*, старонсп. *mascaar*, порт.

¹⁾ Итальянскія свидѣтельства см. у Muratori, I. с.

²⁾ Этимологию слова см. въ Kuhn's Zs. XIX, 275.

³⁾ См. Muratori I. с.

⁴⁾ Jahrb. f. Litteraturgeschichte I, I. с., стр. 31—2, 43.

mascarrar, старо и новофр. mascarer, mascurer, maschurer, mascerer, mâchurer: tacher, souiller, barbouiller. Сл. Ch. d'Antioche I, 42 v. 570: car il estoit d'une herbe noircis et mascu-rés, какъ въ Aliscans v. 3398: Li maistre keus l'ot fait A la paele noircir et charbonner, Trestot le vis li out fet mâscerer. — L'octave des Rois se nomme à Metz les Rois machurez (Roquefort, Gloss.): вѣроятно о ряженныхъ. Интересны, въ смыслѣ сохранности обычая, тѣ средневѣковые рассказы, гдѣ окрашивание лица, съ цѣлью не быть узнаваемымъ, соединяются съ переодѣваніемъ въ жонглера. Николета «*prist une herbe si en oinst son cief et son visage, si qu'ele fu tote noire et tainte.... si s'atorna a guise de jogleur*»¹⁾. Друзиана «*tole un 'erba, si la destenperà, E tuta la carne ela se fregà, Plu negra de mora ela diventà, ... A modo de çublara va cercando le contra'.... Cossi è negra Druхiana como carbon amorça*»²⁾. Renart молитъ Бога такъ измѣнить его видъ, чтобъ никто его не призналъ; упавъ въ кадъ съ желтой краской, онъ достигаетъ желаемаго, хотя съ опасностью жизни; онъ радъ, теперь онъ неузнаваемъ и, встрѣтившись съ волкомъ, выдаетъ себя за ограбленнаго разбойниками жонглера, подъ видомъ котораго и является къ своей женѣ въ то время, какъ она готовится сочетаться вторымъ бракомъ³⁾. Jehan de Ramprayne «*fist teyndre ces chevoyls e tut son corps entierement auxi neyr come giet*», называя себя «*menestrel Ethiopien*»⁴⁾.

Я далеко отъ мысли истолковать эти показанія исключительно въ смыслѣ жонглёрской традиціи. И не-жонглёры могли покрываться масками либо красить лица, не въ потѣшныхъ только,

1) Aucassin und Nicolette, ed. Suchier, 2 Aufl. p. 39.

2) Сл. текстъ Венеціанскаго Novo v. 2251 слѣд., v. 2481 у Rajna, I Reali di Francia.

3) E. Martin, Le Roman de Renart, I, I v.

4) Moland et D'Héricault, Nouv. françaises en prose du XIV s.: Histoire de Foulques Fitz-Warin, p. 76.

часто въ преступныхъ цѣляхъ, вызывавшихъ правительственныя запрещенія¹⁾. Укажу на *walarauz* лонгобардскихъ разбойниковъ, на значеніе привел. корѣлькъ = *persona. laqua*: «кто-же кто *slobnik*, когда хочетъ *slobniti otъmъsto тоужде* или грабнивыи и корѣлькъ взети, да не познавъ боудеть»²⁾. — Съ другой стороны участіе жонглѣровъ, скомороховъ, въ народныхъ празднествахъ и обрядѣ, на святкахъ и похоровахъ и т. п., даетъ особое значеніе вымазаннымъ сажею лицамъ святочныхъ *jölasveinar*, *jolevätter* Дании, Эльзасскаго *Hanstrapp'a*, штирійскаго Бартеля, масляничныхъ масокъ въ Тироли (*schemen*) и Червогоріи (маскаре), невольно напоминающихъ зачерненныя лица римскихъ рабовъ, надъ которыми въ пору Сатурналіи потѣшалась римская молодежь, сталкивая ихъ воду³⁾. Сл. *Nattenschiff*, (ed. Gödeke p. 239—40) 110^b: *Von fasnachtnarren v. 5* слѣд.

Ein teil die dünt sich vast *berutzen*,
antlit und lib sie ganz *verbutzen*
und loufen so in *dönkenwis*,

какъ и бѣлорусская святочная коза, когда она не въ маскѣ, является съ лицомъ зачерненнымъ сажей. Я не знаю, слѣдуютъ-ли поставить въ этой связи сициліанскія маски, одѣтыя въ черныя женскія платья, съ головой, накрытой бѣлымъ полотномъ, и задымленными лицами, оплакивающія, какъ настоящія *girutatrici*, умирающій Карнавалъ⁴⁾. Распространенность такого простѣйшаго обычая, сама по себѣ не ведетъ къ гипотезѣ историческаго распространенія; но когда римское ряженіе оленемъ и теленкомъ, засвидѣтельствованное Діонисіемъ Галикарнасскимъ, встрѣчается съ такой-же точно обрядностью средневѣковыхъ колядь, поневолѣ поминаются пути, искрестившіе всю Европу, по которымъ могли

¹⁾ Сл. Strutt, l. c. p. 252.

²⁾ Miklosich Lex. a. v. корѣлькъ.

³⁾ Mannhardt, Weinachtsblüthen p. 49, 59, 133, 159; Zs. für deutsche Mythologie II 359 (Zingerle); Карацянъ, Живот p. 18.

⁴⁾ Guastella, L'Antico Carnevale della Contea di Modica p. 84.

распространяться съ мимами и скоморохами, элементы стараго сценическаго преданія.

Такому-же унаслѣдованному преданію, какъ маски, принадлежатъ и другія знанія жонглѣра, требуемыя Giraut de Calanson. Такова *игра съ ножами*: на миниатюрѣ одной англосоксонской ркп. въ числѣ потѣшныхъ людей, окружающихъ царя Давида, одинъ мечетъ тремя мячами и тремя ножами, очевидно, подхватывая ихъ на лету ¹⁾. — Объ удивительныхъ продѣлкахъ *акробатовъ* говоритъ Albericus Trium Fontium (1237: о жонглерѣ, qui in equo super cordam in aëre equitavit) и Базельскія анналы (1275: Basileam quidam corpore debilis venit, qui funem protensum de campanili majoris ecclesie ad domum cantoris manibus et pedibus descendebat) ²⁾. — Любопытнѣе свѣдѣнія о жонглѣрахъ *кукольникахъ*: забава знакомая, какъ извѣстно, еще и древнимъ, распространенная и въ средніе вѣка. Миниатюра въ Hortus Deliciarum Геррады Ландсбергской (XII в.) представляетъ намъ игру съ марионетками, въ костюмѣ рыцарей, сражающихся мечами, когда ихъ приводятъ въ движеніе помощью шнуровъ; сценой служить столъ ³⁾. — Ими обыкновенно орудуютъ шпильманы; такъ въ Buoch von den Wahteln (XIV в.):

Nu koment, ir spilliute!

.....

Rihtet zuo den snüeren

die taterman und weset stolz! ⁴⁾.

¹⁾ Th. Wright, The history of domestic manners and sentiments in England p. 37; сл. p. 175—6 и Strutt, l. c. p. 173.

²⁾ Позднѣйшія свидѣтельства у Strutt'a l. c. p. 216 и слѣд. Объ египетскихъ и турецкихъ скиноватахъ у Григоры и Халкондильи см. Σάβα l. c. I 397 прим. 3.

³⁾ См. у Schultz'a, l. c. I, 118, рисунокъ № 36 и также стр. 442 указаніе на миниатюру одной рукописи (Romans d'Alexandre) 1338—44 гг. у Westwood'a, Archaeol. Journal V, 198.

⁴⁾ Wackernagel, Lesebuch, 5-e A., стр. 1153; Zingerle въ Zs. f. deutsch. Myth. III, 207.

Это могло называться *gaukel-spil*, хотя выражение Hugo von Trimberg (Renner v. 5064 слѣд.) указываетъ на иную игру съ куклами, *kobolt*. Последнее слово, равно какъ и *taterman*, одинаково означаютъ куклу, марьонетку; сравненіе Renner'a v. 10276—7: *einer sieht den andern an als kobolt hern taterman*, заимствовано, вѣроятно, отъ кукольной игры, гдѣ Kobolt и Taterman сходились въ дѣйствіи и діалогѣ, какъ марьонетки на миниатюрѣ къ Hortus deliciarum. Въ отрывкахъ нѣм. Malagis'a (XV в.) фея Орианда является на брачное торжество въ замокъ Aigremont, одѣтая шпильманомъ, велитъ подать столъ и показываетъ марьонетки, волшебника и волшебницу; отъ лица послѣдней она рассказываетъ про собственную судьбу и такимъ образомъ узнана воспитанникомъ своимъ Малагисомъ, съ которымъ не видѣлась пятнадцать лѣтъ ¹⁾.

Нѣмецкой игрѣ съ *taterman*'омъ, отвѣчаетъ пров. *juec dels bavastels* (Guir. de Calanson; Flamenca; Guiraut Riquier, Pus Dieu, vv. 582 — 3; N'Anfos de Castela, Sitot s'es grans afans vv. 206—7), франц. *jeux des baasteax* (Deux bord. gibauz). Bavastel толкуется какъ: кукла, чучело; baastel указываетъ на выпаденіе средней согласной. Этимологія слова загадочна въ виду обычной формы старофр. *bastel*, восходящей къ корню греч. βαστάζω, вмѣстѣ съ цѣлымъ рядомъ другихъ производныхъ: 1) ит. исп. *basto*, пров. старофр. *bast*, новофр. *bât*: вьюкъ, сѣдло для вьюковъ; 2) итал. исп. португ. *bastardo*, пров. *bastard*, франц. *bastard*, *bâtard*, среднелат. *bastardus* — по очень вѣроятному толкованію Caix'a ²⁾ могло означать въ началѣ «носильщи-

¹⁾ Отрывки Malagis'a напечатаны von der Hagen'омъ въ его *Germania*, VIII, стр. 280.

²⁾ Caix, *Studi di Etimologia italiana e romanza a. v. bastardo*; Brinkmann, *Die Metaphern*, I p. 386 слѣд.; — Матеріалъ слѣдующихъ лингвистическихъ сообщеній заимствованъ у Diez'a *Wb. a. v. bastardo, basto*; Littré, *Dict. a. v. bateleur, bâton*; Scheler, *Diction. d'étymologie franç. a. v. basteleur*; Ducange a. v. *bastasius, bastaxius, bastassus*.

ковъ тяжестей» по преимуществу, т. е. муловъ; лишь изъ этого конкретнаго понятія развилось позднѣйшее, переносное, господствующее при словѣ: ублюдокъ. Параллели къ подобному переходу значенія представляютъ: исп. *muleta* и *mulato* (оба отъ *mulus*): *muleta* — молодая мулица; всякая вещь, назначенная носить, поддерживать другую; посохъ; *mulato*: мулатъ — сынъ двухъ разноцвѣтныхъ родителей; сл. ит. *mulo* = *bâtard*. Точно также среднелат. *burdo* означаетъ мула (*asinus*?) — и посохъ (*baculus*); послѣднее значеніе сохранилось въ ит. *bordone*, исп. пров. *bordon*, франц. *bourdon*; первое, въ переносномъ смыслѣ, въ сардинскомъ *burdu*: ублюдокъ, исп. *hijo de borde*; сл. тосканск. аретинск. *bordello*, *bordellotto*: *ragazzo*, и *bardotto*: *mulo*, *ragazzo*, *apprendista*. Сл. прквносл. ослѣдъ = *ὄναγρος* и русск. ослядь = жердь, стягъ, бревно. 3) (греч. *βάσταξ*) среднелат. *bastaxius*, *bastasius*, *bastagarius*: носильщикъ; древнеит. *bastagio*—*facchino*, *mulattiere*, пров. *bastais*, испанск. *bastaje*, каталонск. *bastax*, сардинск. *bastasciu*, сицил. *vastasu*; сл. тоск. *bastaccone*: *uomo tarchiato*, *nerboruto*, и аретинск. *basacco*: *mulattiere* (см. *bastacco*; сл. бергам. *bassec*). — Но средневѣковой *bastaxius* получилъ и другое значеніе: мима, жонглера. Сл. *Concil. Terrac. an. 1314*: *bastaxii, mimi, histriones, lenones, carbonerii, fornerii, cursorii seu pirati, nisi forte contra infideles seu sagiones curiae saecularis, non existant clerici*; *Conc. Terrac. 1317*: *bastaxi sive juglars, mimi*. Что это объединеніе двухъ понятій въ словѣ *bastaxius* совершилось уже на византійской почвѣ, я заключаю это изъ сициlianскаго обозначенія масляничныхъ фарсовъ: *vastasati*, названныхъ такъ потому, что въ нихъ изображались нравы носильщико-въ, факкиновъ, которыхъ тамъ зовутъ греческимъ именемъ *vastasi*. Переходъ значенія объясняется тѣмъ, что въ основѣ лежали фарсы, разыгрывавшіеся ремесленниками, городскими цехами; извѣстны сценическія представленія византійскихъ ремесленныхъ цеховъ, особливо *ὁ Μαχελλάριος*, пантомимическая пляска мясниковъ, удержавшаяся въ обычай до настоящаго столѣтія. — Буржуазное остроуміе выбирало свои жертвы

и типы въ крестьянствѣ, среди факкиновъ и т. п.; припомнимъ святочное глумленіе византійскихъ горожанъ именно надъ мужицкою простотою, и этимологию новогреч. *χωρατεύω* и т. п. — Иначе, быть можетъ, придется объяснить внутреннюю исторію греч. *κόβαλος* и переходъ значеній — отъ демона въ окруженіи Діониса къ понятію носильщика и скурры¹⁾. — Въ какомъ отношеніи находится къ *bastaxius* среднелат. *bastassus* = *hospes, alienigena*? Мимы были народъ пришлый, странствующій, *fahende Leute*. — 4) ит. *bastone*, франц. *baston, bâton* и т. д.: то что носить, поддерживаетъ: посохъ, трость, палка. На нѣсколько специальныхъ значеній указываетъ Littré: *sauter le bâton* = дѣлать что-нибудь противъ воли, — выраженіе, заимствованное отъ фигляровъ, заставляющихъ собакъ и обезьянъ прыгать черезъ палку (сл. выше у Guiraut de Calanson: *tom de baston*); *il sait bien le tour du bâton* = онъ ловокъ, вертокъ: терминъ, перенятый у фокусниковъ, обыкновенно держащихъ въ рукахъ *палочку*. Въ этомъ смыслѣ Littré склоненъ понять и значеніе старофр. *bastel, basteau*, обычной принадлежности потѣшниковъ, *basteleur, bateleur, faiseur* или *joueur des basteaux*, какъ зовется Perrinet Samson въ одномъ документѣ 1408 года, гдѣ онъ появляется, въ обществѣ жены и дѣтей, съ ученымъ медвѣдемъ, лошадыю и козою, извѣщая о представленіи звуками трубы и барабана. — Древнее сближеніе мима съ магомъ, шарлатаномъ повторялось, мы видѣли и на французской почвѣ; отсюда новое значеніе *bastel*: *sa femme avoit répondu qu'elle n'estoit venue ne yssue d'enchanteurs ne de sorciers et qu'elle ne savoit jouer des basteaux de nuit ne de balais* (Ménagier I, 6). Последнее значеніе *bastel* напоминаетъ намъ *loterholz, нижнен. lodderholt* нѣмецкихъ потѣшниковъ, вращая которое, они гадали

¹⁾ Сл. мои Критическія и библиографическія замѣтки въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1878 г. Генварь, стр. 173, по поводу Guastella, *L'antico Carnevale della Contea di Modica*; *Σάθα* 1. с. стр. 15, 31.

и присказывали. Такъ въ шпильманской присказкѣ, сохранившейся въ одной рукописи съ пѣсней о Trougemunt'ѣ:

Louf umbe, loterholz!
 es ist manic ritter stolz,
 und ist ouch manic traege,
 der gerne snel waere;
 unde nackete liute
 friuset an der hiute,
 daz ez niht entaete,
 ob si guotiu cleider haeten.

Lâz aber dar gân!
 schade wecket den man.
 nu louf umbe gedrâte,
 daz got alle die berâte
 die uns ie guot getâten,

 die lebenden an den êren,
 die tôten an der sêle ¹⁾

Жонглёры-шпильманы встрѣчались намъ въ роли *вожаконъ* ручныхъ животныхъ, собакъ, обезьянъ. Сл. у *Guir. Riquier*, *Pus Dieu*: Ni cels que fan ioglar — Cimis ne bauastels; *N'Anfos*, *Sitot s'es grans afans*: que fan sautar — Simis o boch o cas, vv. 204 — 5; *Rom. de Alexandre*, copl. 1798: iograres.... menaban simios é xafarrones; *Karlmeinet*: (mynistere — De wir nennen speleman) De bucke mit den perden — Daden sy samen stryden — Ind merkatzen ryden; — Sulche de ouch konden — Dantzen mid den honden. — *Aye d'Avignon* p. 83: gieu des

¹⁾ Müllenhoff и Scherer *Denkm.* I. c. № XLVIII p. 432. Сл. въ мансievскомъ сборникѣ (отъ заповѣдей Греческаго собора) осужденіе «вербогонивца», «метаньемца» и «разгомечца» (= розгомечца). Срезневскій, *Свѣд. и Зам.* № LVI p. 301; Аѳанасьевъ, П. В. III, 608; сл. «розгометанинъ» въ славянской передѣлкѣ слова св. Григорія Богослова, *Лѣтоп. русск. лит. и древн.* IV, Смѣсь, стр. 100.

ours et des lions и т. п. Средневѣковыя миниатюры представляютъ намъ танцующихъ собакъ, обезьянъ верхомъ на лошади, медвѣдя, прикинувшася мертвымъ, козу, играющую на арфѣ и т. д. ¹⁾. — Мнимы и ученые медвѣди выводятся уже въ Ruodlieb'ѣ:

Et pariles ursi
 Qui vas tollebant, ut homo, bipedesque gerebant.
 Mimi quando fides digitis tangunt modulantes,
 Illi saltabant, neumas pedibus variabant.
 Interdum saliunt, seseque super jaciebant,
 Alterutrum dorso se portabant residendo,
 Amplexando se, luctando deiciunt se
 Cum plebs altisonam fecit gyrando choream,
 Accurrunt et se mulieribus applicuere,
 Quae gratiâ voce cecinerunt deliciose.
 Insertisque suis harum manibus speciosis,
 Erecti calcant pedetemptim, murmure trinsant.
 Ut mirarentur, ibi circum qui graderentur,
 Non irascantur, quicquid mali paterentur ²⁾.

Въ Тидрексагѣ (с. 140 слѣд.) разсказывается о томъ, какъ Vildifer освободилъ Видгу, томившагося въ плѣну у короля Озантрикса: шпильманъ (höfuðloddari, leikari) Изунгъ зашиваеъ Vildifer'а въ шкуру убитаго имъ медвѣдя (сл. с. 139 и 181) и ведетъ за собою на привязи и съ ошейникомъ, точно настоящаго звѣря. Прийдя ко двору Озантрикса онъ хвалится своими художествами (с. 142: ek kann slá högru ok draga fiölu ok gígju ok allskonar strengleika), начинаетъ играть на арфѣ, а медвѣдь пляшетъ и скачетъ (þa leikr hans biörn ok horpar þar eptir). Когда король, чтобы позабавиться надъ нимъ, выпускаеъ на него 60 собакъ, Вильдиферъ схватываетъ за заднія ноги самаго

¹⁾ Wright, l. c. стр. 65; Strutt, l. c. стр. 176, 239 слѣд.; Legrand D'Aussy, l. c. II, 364; Zs. für deutsch. Alterth. VI, 185—6.

²⁾ Grimm und Schmeller, Lateinische Gedichte des X und XI Jahrh. p. 144.

рослаго пса и побиваетъ имъ двѣнадцать другихъ, а затѣмъ убиваетъ и самаго Озантрикса. Изунгъ говоритъ, что его медвѣдю кличка: Vizleo (с. 142), которую В. Гриммъ и Уландъ сближаютъ съ *berge Wisselau, Wislau* утраченной нидерландской поэмы, усматривая въ ней слав. Вацлавъ ¹⁾; сл. *Wizlân* Битерольфа, *Wepeszlan* нѣмецкой, сохранившейся лишь въ отрывкахъ поэмы о немъ и Дитрихѣ Бернскомъ ²⁾. — Вацлавъ — не медвѣжья-ли кличка славянскихъ вожаковъ-скомороховъ, зашедшая въ Германию и, съ пѣснями нижненѣмецкихъ людей, на сѣверъ, въ пересказъ Тидрексаги?

Сага о королѣ Сверри ³⁾ знакомитъ насъ съ эпизодомъ, нерѣдкимъ, вѣроятно, въ бродячей жизни вожаковъ-скомороховъ. Къ королю Магнусу явился однажды исландскій скальдъ *Máni*, изъ Рима, худой и оборванный, съ остриженной маковкой (*kollótr*) ⁴⁾, и засталъ въ покояхъ двухъ фигляровъ, скомороховъ (*leikarar*), которые заставляли маленькую собачку прыгать черезъ жерди, и тѣмъ выше, чѣмъ именитѣе были присутствующіе. (*laupa létu smáragka yfir hafar stengr fyrir tignum þöppum, ok því haegga, sem menn vögu tignari*). А скоморохи на тебя косятся, сказалъ король скалду и предложилъ ему сложить на нихъ пѣсню. Мани запѣлъ:

Slaegr ferr gaurr með gígju,
ginn er hér komit inni,
meiðr hefir skjaldar skóða
Skrípa-lát ok pípu;

¹⁾ W. Grimm, Deutsche Heldensage 2 A. p. 350 прим.; J. Grimm D. Myth, 4 A. p. 655; Uhland, Germania VI, 315.

²⁾ Deutsches Heldenbuch V, p. 267 слѣд.

³⁾ Fornmanna Sögur VIII p. 206—8.

⁴⁾ Лексиконы Вигфуссона, Йонсона и Фритцнера даютъ слову *kollotr* значеніе: безротій, безволосій, съ выстриженнымъ гуменцемъ; говорится: о скалду, о мальчикѣ, котораго продаютъ въ рабство; о подземномъ гномѣ.

rekkir laetr ganda bikkju,
rekit skvaldr, fyrir aldir,
skolut lýða því þjóðir,
þat er skaup, yfir staf hlaupa.

(Хитрый бродяга скоморохъ ходитъ со скрипкой, пришелъ и сюда; его оружіе — скоморошья ухватка и дуда. Поднялся шумъ, прислушайтесь: онъ заставляетъ рыжую сучку — вотъ такъ потѣха — прыгать черезъ шесть).

И еще онъ пропѣлъ:

Gígjan sýngt, þar er ganga,
Grípa menn til pípu,
Faera fólsku stóra,
Fram leikarar bleikir;
Undr er hve augum vendir,
umb sa er þýtr í trumbu,
kníðan lít ek á kauða
kjapt ok blásna hvarta.

(Скрипка поетъ, гдѣ идутъ жалкіе скоморохи, съ дудой въ рукахъ и большой долей безстыдства. Смотрите, какъ чудно поводить глазами тотъ, что играетъ на трубѣ! Вижу я у негодня битое лицо и надутыя щеки).

Уже древніе *circulatores* (ἀγύρτης, θαυματοποιός) показывали выдрессированныхъ собачекъ. На одной терракоттовой лампѣ изображенъ такой фигляръ, около него обезьяна, съ другой стороны собачка взбирается по перекладинамъ лѣстницы; Теофанъ рассказываетъ о какомъ-то итальянцѣ Андрѣ и его рыжей, слѣпой собакѣ, распознававшей на монетахъ изображенія императоровъ, угадывавшей безъ ошибки, какая изъ присутствующихъ женщинъ беременна, кто скупъ или щедръ или развратенъ и т. п. ¹⁾ — Битье по щекамъ напоминаетъ намъ прописное

¹⁾ Theophanes ed. Bonn. I, 347—8, ad. a. 536: καὶ τῷ αὐτῷ ἔπει τις ἐκ τῶν Ἰταλῶν χώρας κωμοδρόμος ὀνόματι Ἀνδρέας ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ κύνᾳ ξανθὸν καὶ τυφλόν, ὅστις κελευόμενος ὑπ' αὐτοῦ ἐποίει

выраженіе о византійскихъ потѣшникахъ: ἐξυρημένοι πρὸς κόνδυλον; но интересно, что и самъ, нападающій на Фигляровъ скальдъ Мани является—съ стриженнымъ гуменцемъ.—Я ограничиваюсь и въ этомъ случаѣ, какъ въ предъидущихъ, указаніемъ на слѣды какой-то особой прически, обычной въ сферѣ народныхъ пѣвцовъ, потѣшниковъ, не позволяя себѣ болѣе положительныхъ заключеній.—Передъ нами, можетъ быть, представители одного и того-же древняго, захожаго типа: скомороха, гистріона, всякій съ своей исторіей. Одни остались фиглярами, фокусниками, шарлатанами и на нихъ презрительно оглядываются ихъ пошедшіе выше собратья. Такъ скальдъ Мани, такъ и нѣмецкіе шпильманы высшаго разбора, сѣтующіе на знать, что она одаряетъ ту сволочь, забывая ихъ, знатоковъ музыки и поэзіи¹⁾, въ рукахъ которыхъ лежала восходящая исторія этой поэзіи. Вѣковое обращеніе въ народъ сблизило этихъ избранниковъ съ его духовными интересами: они принесли ему фантастическія, забавныя сказки востока (Соломонъ и Морольфъ и т. п.), но приобщили къ нимъ и нѣмецкія эпическія преданія. Когда я покою въ народѣ, жалуется Марнеръ, то одинъ требуетъ, чтобъ я спѣлъ ему о томъ, какъ Дитрихъ покидалъ Бернъ, другой о королѣ Ротерѣ, и т. п.

Singe ich den liuten mīniu liet,
 sô wil der êrste daz,
 wie Dietrich von Berne schiet,
 der ander, wâ Kūnig Ruther saz,

Θεάματα ἐστῶτος γὰρ αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγορᾷ, καὶ ὄχλου παρεστῶτος, λάθρα τοῦ κυνὸς ἐκομίζετο τὰ τῶν ἐστῶτων δακτυλίδια, χρυσᾶ τε καὶ ἀργυρᾶ καὶ σιδηρᾶ· καὶ ἐτίθει αὐτὰ εἰς τὸ ἔδαφος, περισκέπων αὐτὰ τῷ χῶματι καὶ ἐπέτρεπεν τῷ κυνὶ, καὶ ἐπερνεν, καὶ ἐδίδου ἐκάστῳ τὸ ἴδιον. ὁμοίως καὶ διαφόρων βασιλείων νομίσματα μιγνύμενα ἐπεδίδου κατ' ὄνομα. ἀλλὰ καὶ παρεστῶτος ὄχλου ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, ἐπερωτῶμενος ἐδείκνυεν τὰς ἐν γαστρὶ ἔχούσας καὶ τοὺς πόρνοους, καὶ τοὺς μοιχοὺς, καὶ κνίπους καὶ μεγαλοφύχους· καὶ ὑπεδείκνυεν πάντα μετὰ ἀληθείας. ὅθεν ἔλεγον ὅτι πνεῦμα ἔχει Πύθωνος.

¹⁾ Vogt, l. c. 26.

der dritte wil der Riuzen sturn,
 sò wil der vierde Eggehartes nòt,
 der fünfte, wen Kriemhilt verriet,
 dem sehsten tete baz,
 war komen si der Wilzen diet и т. д. ¹⁾.

Эпическая и историческая пѣсня, новелла и басня, *jocularis cantio* (*sacerdos et lupus*), *verba jocularia* (*versus de unibove*), загадки и пословицы и гномика ²⁾ — таковъ кругозоръ и такова дѣятельность позднѣйшаго шпильмана, къ которому уже въ XII в., если не ранѣе, присосѣживается бродячій, длинноволосый (*scolares cum longa coma*) школяръ-клерикъ ³⁾. Наслѣдникъ классическаго мима, въ началѣ отличный отъ народнаго пѣвца, онъ становится нѣмецкимъ поэтомъ, презрительно оглядываясь на своихъ запоздалыхъ въ развитіи родичей.

Французскіе жонглѣры также соединяли низменное искусство фигляра и потѣшника съ литературными вкусами. Они поютъ *chansons de geste*, но имъ извѣстны и пришлыя сказанія, библейскія и классическія, сказки о людоедахъ (*G. de Calanson: faulas d'orc*); цѣлый рядъ соблазнительныхъ фавль и — повѣсти о невѣрной женѣ Константина Великаго (*Bertran de Paris*), о сокровищѣ императора Октавяна (*E del tezaur, Qu'Octavian fes sebelir. Guir. de Calanson*) и демонѣ, котораго держатъ въ узахъ Соломонъ (*E de satan Que Salamon saup pres tenir. Guir. de Calanson*) — не легенду-ли объ Асмодеѣ-Китоврастѣ? — Они рассказывали о какомъ-то царѣ Лерѣ и нагорномъ царствѣ, куда не заходятъ

¹⁾ I. с. p. 16; W. Grimm, *Deutsche Heldensage*, 2-е Ausg. p. 163.— Сл. Hugo v. Trimberg въ Renner'ѣ у Grimm'a, I. с. p. 173.

²⁾ Scherer, *Deutsche Studien I* въ *Sitzungsber. der philos. hist. Cl. der Kais. Ak. der Wiss. Wien*. 1870, B. LXIV, p. 339 слѣд.

³⁾ Müllenhoff., *Zur Gesch. d. Nibelungenot* p. 20. Эти *scolares cum longa coma* въ обществѣ (стриженыхъ?) шпильмановъ невольно напоминаютъ подобныя сопоставленія Исидора Севильскаго и Златоуста. Сл. выше стр. 143.

вѣтеръ (Del rei Leri—e del emperi—Del pueg on vens non pot ferir) и т. п. ¹⁾).

И здѣсь произошла дифференціація: въ то время, какъ одна часть жонглёровъ спускается до значенія площаднаго шута, возбуждающаго смѣхъ циническими выходками ²⁾, и шарлатана-знахаря, другіе идутъ въ литературу и не только поютъ сложенные другими пѣсни, но и сами слагаютъ ихъ и перерабатываютъ старыя. Расколъ замѣченъ былъ уже въ XIII вѣкѣ: Lambert d'Ardres (Hist. Com. Ard. XCI) различаетъ *mimi* отъ *scurrae* и *joculatores*; *Summa de penitentia* говоритъ о трехъ родахъ гнетріоновъ: *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 relinquunt officia sua. — Sunt eciam alii histriones qui nichil 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 nichil 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 congregaciones ut cantent ibi lascivas cantilenas, et tales dampnabiles sunt, sicut alii qui movent homines ad lasciviam. Sunt autem alii, qui dicuntur joculatores, qui cantant*

¹⁾ Сл. Gautier l. c. стр. 352 прим. 1; ib. стр. 353 и 362 прим. 2; стр. 363. Сл. литературный репертуаръ жонглера въ пзвѣстныхъ пьесахъ Bertran de Paris de Rouergue, Guirant de Cabreira и Guirant de Calanson (Bartsch, l. c. стр. 85 слѣд.) и въ приведенномъ выше фавль о «deux bordeors ribauz».

²⁾ Сл. напр. *Johannis Saresberiensis Polycraticus* l. I c. VIII и менестрелей-обезьянъ, Martin и Monnequin, на свадьбѣ у царя льва, въ *Roman du Renart*.

gesta principum et vitas sanctorum et faciunt 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 inhonestis, et faciunt videri quasi quedam fantasmata per incantationes vel alio modo. Si autem non faciunt talia sed cantant gesta principum instrumentis suis, ut faciant solatia hominibus, sicut dictum est, bene possunt sustineri tales, sicut ait Alexander пара¹⁾.

Выдѣленіе жонглёра-пѣвца и поэта—совершилось; Guiraut Riquier съ негодованіемъ отзывается о предосудительной разтяжимости названія жонглёра, *joglar*, въ которое укладывался и трубадуръ и становящійся подъ нимъ *joglar* и веселый потѣшникъ таверны, буффовъ (*Püs Dieu*). Авторъ пьесы *Des Tabureors* (XIII в.)²⁾ проникнуть тѣмъ-же негодованіемъ, а Baudouin de Condé³⁾ описываетъ съ сознательнымъ шаржемъ голодныхъ и оборванныхъ скомороховъ, являвшихся въ роли *hiraus*, герольдовъ, у большихъ баръ⁴⁾.

¹⁾ Сл. Huon de Bordeaux ed. Guessard (Anc. poètes de la France V), Préface p. VI прим. Сл. въ Siete Partidas VII, tit. 6, l. 4: «Otro si los que son juglares é los remedadores é los facedores de los zaharrones que publicamente andan por el pueblo ó cantan ó facen juegos por precio, esto es porque se envilecen ante otros por aquel precio que les dan. Mas los que tañeren estrumentos ó cantasen por facer solaz á si mesmos, ó por facer placer á sus amigos ó dar solaz á los reyes ó á los otros señores, non serian por ende enfamados». — Площадные Remedadores, представлявшие всякаго рода комическіе типы (сл. N'Anfos de Castela, Sitot s'es grans afans: Et als *contrafazens* Ditz hom *remendadors*) и los facedores de los *zaharrones* (о нихъ послѣ) противопоставляются *пнщамъ*, потѣшающимъ царей и знатныхъ. Сл. въ венеціанскомъ Воѵо v. 2247: *A nobeli cantadori e bufon e a çublar*.

²⁾ Ach. Jubinal, Jongleurs et trouvères, p. 164, 169.

³⁾ Dits et Contes de Baudouin de Condé etc. ed. Scheler I p. 153 слѣд.

⁴⁾ Сл. средненѣм. *krfer*, *grôier*, *grôgierer*, *krôgierer* = герольды, то отождествляющіеся съ шпильманами (Karlmeinet 287, 11 *speleman* — *Ind von wapen sprechen kan*), то съ лантварер (Ottokar von Steier, DCXCVIII) и *varnde liute* (Mai u. Beafior p. 88, 25).

Бродячіе потѣшники извѣстны были и въ славяно-русскомъ мірѣ¹⁾: и здѣсь они являлись такими-же прохожими людьми, какъ всюду, съ цѣлымъ рядомъ специальныхъ кличекъ, между которыми тѣмъ труднѣе разобраться, что онѣ, по значенію, нерѣдко покрываютъ другъ друга. Такъ слово *шпильманъ* (сл. у Миклошича Lex. еще и шпиль), слово, зашедшее къ Славянамъ, по мнѣнію Востокова, еще въ X—XI вв. съ приходившими отъ нѣмцевъ скоморохами — отвѣчаетъ 1) греч. *μῦμος*, но и 2) *ὁ τῆς ὀρχήσεως*, стало-быть *ὀρχηστής*, *плясунъ*; 3) въ Иловицкой кормчей 1262 г.: шпильманъ сказантъ се *игрьць*; въ Прологѣ XV в. апр. 17: в той* днь страсть стго мѣника Ардалеона шпильмана *игреца*. Црквнслав. игрьць = *σχηνικός*, *θυμελικός*; *θυμελή*, = пркнослав. глоума, оттуда глоумьць = *σχηνικός*, *θυμελικός* — и еще 4) отождествленіе шпильмана съ *глумцець*, въ той-же Кормчей: шпильманъ, рекше глоумьць (*каъ схηνικός ἐστι, καъ μῦμος*); шпильманить, рекше глоумы дѣють: *μῦμους γινόμενους*; въ третьемъ мѣстѣ слова: «игрьца влі глоум'ца» передають одно греческое: *σχηνικόν*; «также се скомраси и глоум'ца» = *ὡς μῦμοι καὶ σχηνικοί*, гдѣ мимъ отвѣчаетъ скомрашу, хотя глумецъ = шпильманъ также переводить греческое *μῦμος*²⁾.

Отождествленіе игреца и глумца, можетъ быть, опирается на этимологическихъ данныхъ: пркнсл. игра производять отъ корня *gar* = *sonare*, *ргоргіе* игра *est clamor*, говоритъ Миклошичъ (Lex. a. v.)³⁾, приравнивающій црквнсл. глоума къ сѣв. *glauimr* =

¹⁾ Сл. Бѣляевъ, О скоморохахъ, Временникъ, стр. 69—92; Jagić'a, *Oriini i izvodi II* (Krtсaja ilovička godine 1262 стр. 130—134, 146, 147); Гротъ, О словѣ шпильманъ, Русскій Филологич. Вѣстникъ 1879, I, р. 35—38; Жмакина, Митрополитъ Даниилъ и его сочиненія, часть II, въ Читеніяхъ въ Имп. общ. Истор. и Древностей 1881, II, стр. 553 слѣд. Сл. Словарь Миклошича подъ словами, разобранными въ текстѣ.

²⁾ Запрету Кормчей облачатся «въ шбличья *игрьць и лихоственикъ*» (см. выше стр. 98) отвѣчаетъ въ Стоглавѣ гл. 93: «такжежъ неподобныхъ одѣяній и нѣсней *плясунъ и скомороховъ*».

³⁾ Иначе Потебня, Этимол. Забѣтки, Русск. Филол. вѣстникъ 1881 р. 143 слѣд.: корень *ig*, санскр. *ujati*, греч. *ἄγος*. Сл. Archiv für slav. Phil. VI р. 154.

strepitus (ib. a. v.). Сл. Vigfusson, Dict: 1) старосѣв. *glaur* = a merry noise, *glumra* = to rattle, *glymya* = to rattle, clash, plash; *gleyma* = to make a merry noise (шведск. *glömma*, датск. *glemme*); староангл. *glauen*: to shout; 2) старосѣв. *glamr*: a tinkling sound, *glama* = to twaddle, talk idly, староангл. *glam*: a noise, cry. Матценауер¹⁾ относить ко второй группѣ словъ сербск. *glomot* = strepitus, чешск. *hlomoz*, и, предположительно, хорв. *glamaz* = praestigiator, impostor, *glamazati* = *nugari*, отдѣляя ихъ отъ глоумы и производныхъ, которыя разсматриваетъ въ связи съ первой: црквнсл. глоума — *impudicitia*, глоумъ — сцена, *jocus*, глоумьць — *scenicus*, *mimus*, *puntius*, (глоумитиса = *ἀδολεσχεῖν*, *ἐπιγελᾶν*); русск. глумъ = *jocus*; словинск. *gluma* = *jocus*, *insania*, *glumač* = *histrio*, *glumar* = *praestigiator*; хорв. *gluma* = *comœdia*, *glumac* = *tibicen*, *histrio*, *scurra*, *sannio*, *praestigiator*; сербск. *glumač* = *histrio*; старочешск. *hluma* = *mimus*; рум. *glum* = *jocus*, *glumec* = *jocosus*, *glumesc* = *jocari*. — Переходъ значеній совершился, несомнѣнно, въ такомъ направленіи: отъ конкретнаго представленія поющаго, играющаго (*sonus*, *strepitus*), къ понятію скиника (глоумъ = *scena*), мима, потѣшника, насмѣшника (глоумитиса = *ἐπιγελᾶν*) и, далѣе, безстыдника, зазорника (глоума = *impudicitia*). Подобный переходъ значеній, нерѣдкій въ словахъ, обозначающихъ понятіе мима, представляетъ *comiz*: *αὐλητής* (сопль = *αὐλός*), и, по толкованію азбуковника: *scurra* (Micl. Lex. a. v.), тогда какъ, наоборотъ, црквнсл. ржгъ = *ὀνειδισμός*, γέλωс (сл. ржжъникъ = *ἐμπαίκτης*) стало обозначать и *σκηνή*²⁾.

При словѣ скомрахъ мы встрѣчаемъ такое-же колебаніе опредѣленій: это *ἀγύρτης* (*praestigiator*), но и *μῖμος*; въ глоссахъ Иловицкой кормчей: *λάταξ*, ὃ ἐστὶ *θυμελικός* = глоумьць, игрьць.

¹⁾ Matzenauer, Příspěvky ke slovanskému jazykozpytu, въ Listy filologické a pedagogické, ed. Křivala a Gebauer, VII, seš. III—IV (1880), a. v. *glamaz*, *glomot*, глоума.

²⁾ Micl. Lex. a. v.; Сл. Будиловичъ, XIII Слово Григорія Богослова, р. 160 л. 214 δ.

Въ объясненіе этого слова предложено было нѣсколько догадокъ ¹⁾. Миклошичъ (Lex. a. v.) указалъ на корень *skam*, откуда и греч. *κῆμος*; Шафарикъ ²⁾, сопоставляя *скомороховъ* — съ *скамарами* Ротарисова эдикта, Горнанда (*abactoribus scamarisque et latronibus undecumque collectis*), Евгипшія (*latrones, quos vulgus scamagos appellabat*), Менандра и Теофана, — давалъ имъ этнографическую генеалогію. Памятники не даютъ никакой опоры послѣднему толкованію: скамары вездѣ — *latrones*, среднев. *scamagos, scamagae, scamageae, scamagatores* и т. д. встрѣчаются въ значеніи разбойника. Гриммъ ³⁾ указалъ, по поводу такого именно значенія слова, на замаскированныхъ, переодѣтыхъ разбойниковъ Ротарисова эдикта: *31. de uualapauz est qui se furtim vestimentum alium induerit, aut se caput latrocinandi animo aut faciem transfiguraverit*; а Schmeller-Fromman ⁴⁾ прибавляетъ къ этому сопоставленію еще *ahd. scema, mhd. scheme, schem: larva*, маска; *schembart* и *schemhaupt* = *id.*; *Schemenloufen* въ Тироли: большая процессія маскированныхъ, сопровождающаяся сценическими представленіями изъ животнаго и людскаго міра; *Schönbartlaufen* нюренбергскихъ ножевщиковъ и мясниковъ. — Если бы это сопоставленіе показалось вѣроятнымъ, то лонгобардскіе скамары оказались бы ряжеными, замас-

¹⁾ Аналогія играца и глумца повела меня къ предположенію для *скомраха* корня *skabh: lärmern, tönen*; лит. *skamb—ū = tönen, schallen, klingen*; греч. *σκουβρ-ίσαι = γογγύσαι* (сл. Vaniček I. c. II, 1077); прѣвнсл. *скомати = gemere, скомлати = γρούζειν* (Micl. Lex. a. v.). Юрій Владиміровичъ веселился «ночи сквозь на скомонѣхъ (музыка?) проигрива» (Татищевъ, Ист. Росс. т. II стр. 300). — Сл. Чешск. *šumař* (отъ *šum*): шпильманъ.

²⁾ *Slov. Starož.*, 2-е изд. I p. 358—9. Сл. Diefenbach, *Vergleichendes Wb. der gothischen Sprache* a. v. *scamari*; Meyer, *Sprache und Sprachdenkmäler der Longobarden*, Glossar, a. v. *scamago*.

³⁾ J. Grimm, *Rechtsalterthümer* p. 635 прим.; *Gesch. d. d. Sprache* 695. Сл. Meyer I. c. Glossar, a. v. *uualapauz*.

⁴⁾ Schmeller-Fromman, *Bayerisches Wb.* p. 418—19, a. v. *Schem*.

кированными, и это было-бы первичное значеніе слова, перешедшее къ понятію разбойниковъ, потому-ли, что послѣдніе также надѣвали личины (паларапц), или по общей склонности, замѣченной нами уже не разъ, обобщать понятіе мима, потѣшника въ унижительномъ смыслѣ: кудесника, блудника, бродяги и т. п.? Мы уже знакомы съ такими сопоставленіями какъ: *bastaxii, mimi, histriones, lenones... cursorii seu pirati*¹⁾ и увидимъ далѣе подобное-же отождествленіе: *sobalus — parasitus, scutta* и *praedo vel sicarius*; сл. пандуровъ, т. е. бандуристовъ, игроковъ на бандурѣ у Малалы²⁾ — и позднѣйшее значеніе того-же слова: разбойникъ. — Остается опредѣлить этимологически значеніе скамара. Meyer сличаетъ сѣв. *skamr, skammr = short*; какъ понимаетъ онъ внутреннюю связь значеній, я не знаю; но *skammr* связано съ *skemta = (properly: to shorten Vigf.) to amuse, entertain* (сл. выше: *scherzen*); *skentan: entertainment, amusement*. — Скамарь-потѣшникъ могъ дать црквнсл. *скомрачь, лят. *skamagakas*; сл. выше *ютскихъ* ряженыхъ на византійскихъ колядахъ.

Я не скрываю отъ себя, что предложенное толкованіе: скамара — скомраха основывается на историческихъ аналогіяхъ, убѣдительныхъ лишь при болѣе прочныхъ *основаніяхъ* сближенія, къ которому повелѣ Шафарика одинъ лишь элементъ созвучія. — Въ виду очевидной неясности вопроса (а въ международной терминологіи средневѣковаго театра такихъ вопросовъ множество) я позволю себѣ предложить здѣсь еще одну этимологическую гипотезу.

Арабск. *sakhira = se moquer, rire de quelqu'un, le railler*; отсюда 1) *sukhrat, sokhra = une personne ridicule et dont on se moque*; *sukharat, sokhara = moqueur, rieur, railleur*, откуда исп. *zaharron: bouffon travesti et masqué*, и, можетъ быть, наши *скураты*-личины, тогда какъ скоморошья *хара* восходитъ вмѣстѣ

¹⁾ Сл. выше стр. 167.

²⁾ Сл. выше стр. 160.

съ исп. *careta*, *carantala* и т. п., порт. *careta*, *carantonha* (сл. исп. *carantoña*) = маска — къ значенію греч. *κάρα*, лат. *caera*; 2) *maskharat*, *maskhara* = *risée*, *moquerie*, *objet de risée*, *figure ridicule*, *bouffon* (съ XII вѣка), *histrion*, *baladin*; *un homme dont on se moque*: *cocasse*, *jouet*, *marmouset*. На западъ арабск. *maskhara* перешло въ значеніи: буффона, потѣшника, но приняло здѣсь и новое: ряженого, маски, возвратившееся позже, уже съ послѣднимъ смысломъ, на востокъ. Сл. среднегреч. *μασχαράς* = *ludio*, *scutga*, новогреч. *μάσχα* = *masque*, *μασχαράς* = *bouffon*, *Maskenträger*, но и *Schuft*, *coquin*; алб. *maskarâ* = *saltimbanque*, *homme méprisable*, *mascaar* = *sannio*, *scutga*, *maskarë* = *ludio*; рум. *mascara*, *măscara* = *arlequin*, *bouffon*, *obscénité*, *vilenie*, *ordure*, *Schandfleck*; польск. *maszkaга* (откуда русск. *машкара*, сл. Сказанія князя Курбскаго, СПб. 1842, стр. 92—3), чешск. *maškaга*, серб. хорв. малор. *маскара*; ит. *maschera* (*Ugutio*, XII в.: *mascaarel*), исп. порт. *mascara* (объ особомъ значеніи *mascara*, *mascaar*, *mascurer* и т. п. см. выше, стр. 162—3); турецк. *maskhara* = *saltimbanque*, *arlequin*, *personnage masqué ridicule*, *bouffon*, *paillasse*; фигляры, разыгрывающіе вѣчто вродѣ интермедій въ Туркестанѣ, зовутся *масха-рабазъ* (базъ = играющій). Тоже въ современномъ армянскомъ и грузинскомъ: въ послѣднемъ *масхара* — площадной шутъ, тогда какъ потѣшники болѣе высокаго разбора носятъ названіе *хумара*, можетъ быть, арабск. *moharrach* = *badin*, *bouffon*, *facétieux*, *farceur*, *plaisant*, *scaramouche*; сл. исп. *moharrache* (*momarrache*) и *homarrache*¹⁾. Это такая-же метатеза, какъ

¹⁾ См., кромѣ словарей *Diez'a*, *Littré*, *Scheler'a* (а. в. *maschera*, *masque*, *mâchurer*), *Dozy-Engelmann*, *Glossaire des mots espagnols et portugais, dérivés de l'arabe*, 2-е éd. а. в. *mascara*, и *Cihac*, I. с. II р. 593—4, а. в. *mascara*. — Не объяснить-ли изъ этого цикла словъ (сл. арабск. *tamaskhor*, *toumoukhar*) среднелат. *talamasca* = *larva daemonum*, старофр. *talemasche*, *talmasche* = *masque*, *déguisement*? Это я оставляю вопросомъ. — Проф. Цагарели я обязанъ указаніемъ на Кавказъ 1882 г. № 2: *Микиртумъ Мунтоевъ*, придворный шутъ цари Ира-

въ новогреч. *χαρὰφλός* = *φαλακρός* и т. п. Скоморохъ не стоитъ-ли въ такомъ-же точно отношеніи къ масхара? Перестановка могла совершиться подъ влияніемъ *скомляти*, *скомати* и т. п.

Для полноты вопроса приведу изъ средневѣковыхъ, латинскихъ и греческихъ памятниковъ, нѣсколько указаній на какихъ-то загадочныхъ *самардаковъ* (*Samardaci*, *Sarmadaci*; *Samardoci*, *Sarmadoci*), неволью, по созвучію, напоминающихъ *скомраховъ*¹⁾. Бл. Августинъ *Contra Acad.* III с. 15 говоритъ о злостномъ насмѣшникѣ: *ille autem casu planus erat, de iis quos Samar-docos jam vulgus vocat*; Иоаннъ Златоустъ въ 17-й проповѣди на посланіе къ Ефес.: *οὐχ ὁρᾷς τοὺς λεγομένους γελωτοποιοὺς, σαμάρδακους* (ал. *τοὺς κόρδακας*), *οὗτοί εἰσιν εὐτράπελοι*; въ одномъ древнемъ комментарий къ Горацию I. I sat. 6, 115 читаемъ: *fallacem dicit circum propter Sarmadocos et sortilegos et mathematicos qui ad metas spectantes circumstabant et imperitos pugis fallebant*; наконецъ, въ актахъ св. Квирина: *Video enim te sicut rusticanium quasi a Samardaco inductum, qui et te*

кія II; проф. Патканову и Смирнову разъясненіемъ турецкихъ и армянскихъ словъ. — Уже при послѣдней корректурѣ этого листа я получилъ отъ проф. Цагарели нѣсколько новыхъ свѣдѣній касательно грузинскихъ потѣшниковъ. Сообщаю извлеченія изъ его письма: *«Масхара* — скорѣе «смѣшной», чѣмъ насмѣшникъ или шутникъ; онъ смѣшитъ словами или дѣйствіями, часто не желая и не сознавая того. *Таки-масхара* — прихвастень, помощникъ, подражатель масхары, иначе *пампула*, собственно, слуга канатнаго плясуна, который, стоя подъ канатомъ, на землѣ, старается подражать своему патрону-акробату, передразнивая его во всемъ, что тотъ продѣлываетъ. — *Боломасрадина*, буквально, прихвостень, и, какъ таки-масхара, второстепенной масхара, котораго фарсы онъ копируетъ. — *Хумара*: шутникъ, юмористъ, острякъ. Роль таки-масхары напоминаетъ римскаго скурру; имя — арабск. *tamaskhor*.

¹⁾ Сл. Ducange, Gloss. med. et infim. lat. a. v. *samardacus*; id. Gloss. med. et infim. Graec. a. v. *Σαμάρδοκος* (ссылку Дюканжа на акты св. Квирина я не въ состояніи былъ удостовѣрить), лексиконы Стефана и Forcellini и Lobeck, *Aglaorphanus* II p. 1327—8.

et se decipit. Интересно сопоставить: *sarmadocos et sortilegos et mathematicos* съ выраженіями Иловицкой Кормчей: ω *шмльманнѣтѣ* и ω *моумннѣтѣ* и ω *пласннѣтѣ* = μαθηματικῶν καὶ μίμων; *чародѣй, скомрагъ* (Новгородская кормчая 1282 г.: чародѣй, скоморохъ)¹⁾ = ἐπαιδός, λῶταξ, ὅ ἐστι θυμελικός.

Обратимся къ скоморохамъ на Руси.

Они — захожіе люди. Суздальскій лѣтописецъ говоритъ объ ихъ «латинскомъ» костюмѣ и «кротополи», отличавшемъ, мы видѣли, и нѣмецкихъ шпильмановъ: «и начаша пристроати собѣ кошюли, и аки гворъ (= мѣшокъ) въ ногавици створше, образъ килы нмоуще, и не стыдящеса отынудъ, аки скомраса»²⁾.

На Руси имъ особенно посчастливилось: они любовно проникли не только въ разгульныя пѣсни и пословицы, но и въ болѣе строгую былевую поэзію — не смотря на то что церковь неустанно преслѣдовала ихъ вмѣстѣ съ ихъ собратьями по ремеслу, отъ ихъ перваго упоминанія въ памятникахъ литературы до той поры (половина XVI вѣка), когда изъ навязчивыхъ «прохожихъ» (*fahrende Leute*) попрощатаевъ (*gehrende Leute*) скоморохи обратились въ какихъ то воровъ, которые ходятъ ватагами (сл. *φρατρίαι, τάξεις, συστήματα* навязчивыхъ агиртовъ у Астерія), играютъ насильно, такъ что отъ нихъ приходится оберегаться. — Ихъ ремесло такое-же разнообразное, какъ

¹⁾ Сообщ. Н. С. Тихонравовымъ по списку Синодальной библиот. № 132, л. 155.

²⁾ Бѣляевъ, 1. с., по Лѣтописцу Переяславля Суздальскаго. Съ ногавицами сл. *ногавки* или *нагавки* (панталоны) у Лешковъ; сл. въ Азбуковникахъ: *настегнѣвы* = ногавицы или портеи; гворъ водный = пузырь водный (сообщ. Тихонравовымъ). Безсоновъ (Бѣлорусскія пѣсни, стр. 31, № 55) толкуеть: *ногавицы* = ножная жоженная обувь, сапоги. — Скоморошій костюмъ, описанный выше, очевидно, поздній, можетъ быть не раньше XVI вѣка. Сл. одежду потѣшниковъ на фрескѣ Киевскаго собора (о ней далѣе) и сходное изображеніе скоморошскихъ игръ въ миниатюрѣ одной англосаксонской рукописи у Wright'a, *History of domestic manners* и т. д. № 24, р. 34.

и у ихъ византійскихъ и западныхъ собратьевъ: они играютъ на трубахъ и сопѣляхъ, сурнахъ и домрахъ, надѣваютъ «личины и платье скomorошеское»¹⁾, машкары и скураты, противъ чего такъ ратовали церковные люди²⁾; въ русскомъ переводѣ (XVII в.) Эзоповой басни: Ἀλώπηξ πρὸς μορμολύχειον, послѣднее слово переведено «*сарей*», а ὑποκρίτης — кошунникомъ сирѣчь *скоморохомъ* (Буслаевъ, Истор. Христоматія, стр. 1409).—Къ скоморохамъ присосѣживаются *вожаки медведей*, ученыхъ звѣрей; если упоминанія о нихъ Стоглава (гл. 93) и Домостроя (издан. Яковлева, стр. 16, 22, 23, 73) воспроизводятъ древнія постановленія соборовъ, то грамоты (см. Акты Арх. эксп. III, 402: 1636 г., авг. 14; IV, 138: 1657 г., окт. 23) отражаютъ дѣйствительность, и въ нихъ-то вмѣстѣ съ скоморохами, веселыми людьми, попрошатаями, выводятся и *медведчики*, *медвѣжьи поводчики*, какъ и въ разсказѣ 2-й Новгородской лѣтописи (П. С. Р. Л. III, 167): «Лѣта 7080 (1571) мѣсяца Сентября . . . въ 18,

¹⁾ Бѣляевъ, I. с. р. 78, прим. 5, по грамотѣ Алексѣя Михайловича въ Бѣлгородъ къ воеводѣ Бутурлину, 1648 года (нап. у Иванова, Описание Госуд. архива старыхъ дѣлъ стр. 296—9). Сколкомъ съ этой грамоты, но менѣе подробнымъ, является грамота 1649 года (Шуйскому воеводѣ Змѣеву) изъ которой выше, стр. 108, прим. 1) сообщены свѣдѣнія о Коладѣ, Усенѣ и Плугѣ. Изъ пяти мѣстъ, гдѣ они упоминаются въ текстѣ, въ трехъ распредѣленіе такое, что кликанье Колады и Усени приходится въ навечеріе Рождества, Плуги — наканунѣ Богоявленія, на что мною и обращено было вниманіе. Въ текстѣ 1648 года упоминаніе одно: «въ навечеріе Рождества Христова и Васильева дни и Богоявленія Господня клички бѣсовскіе кличуть: Коледу и Таусень и Плугу».

²⁾ Кромѣ указаній Кормчей сл. еще приписанное Златоусту поученіе περί ψευδοπροφητῶν (Сл. Малининъ, Изслѣдованіе Златоустра по рел. XII в. стр. 80—1, 222—3; Тихонравовъ, Лѣтописи IV, Смѣсь, стр. 109): ποταποὶ χριστιανοὶ οἱ τὰ ἐθνῶν σχήματα ποιοῦντες ἀφανισμὸν πρόσωπων . . . ἢ στολισμὸν γυναικῶν ἐν ἀνδράσι = Кацы вѣрстѣяни поганыхъ образъ творяще, *прокужающе* лица . . . или оутварь женьскоую на мужи си творащимъ.

вторникъ, въ Новѣгородѣ на Софійской стороны, въ земщины, Субота Осетръ дьякъ Данила Бартенева билъ да и медвѣдемъ дралъ его.... а втапоры много въ людехъ учинилось (отъ медвѣдя) изрону. Въ тѣ поры въ Новѣгородѣ и по всѣмъ городамъ и по волостемъ на государя брали *веселыхъ людей* да и *медвѣдя* отписывали на государя, сея весны, у кого скажутъ.... Да и того-же мѣсяца 21, въ пятокъ, поѣхалъ изъ Новгорода на подводахъ къ Москвѣ Субота и съ *скоморохами* и *медвѣдей* повезли съ собою на подводахъ къ Москвѣ. Веселымъ людямъ принадлежали, вѣроятно, и «плясовые медвѣди съ бубнами и домрами», и «хари», противъ которыхъ такъ неудачно ожесточился, ревнуя по Христѣ, протопопъ Аввакумъ¹⁾. Если грамота 1648 года нападаетъ на тѣхъ, что «медвѣди водятъ и съ собаками пляшутъ», запрещая впредь, чтобы они «медвѣдей (не водили) и съ сучками не плясали», то грамота 1649 года, повторившая основныя положенія предъидущей, прямо имѣетъ въ виду игрецовъ бѣсовскихъ *скомороховъ* «съ домрами и съ дудами и съ медвѣди».

¹⁾ Выписками изъ актовъ и Новгородской 2-й лѣтописи я обязанъ Л. Н. Майкову. Сл. Лѣтописи русск. лит. и древн. III: Автобіографія протопопы Аввакума, стр. 124. Объ ученыхъ медвѣдахъ см. Забѣлина, Домашній бытъ русскаго народа II р. 456—7. — Замѣтимъ, что постановленія противъ *скомороховъ*, *медвѣдчиковъ* и *попрошатаевъ* распространяются иногда на — *псарей* и *коноховъ*. Такъ въ уставной грамотѣ Звенигородскаго уѣзда дворцоваго Андреевскаго села крестьянамъ отъ 1544 г. апрѣля 20 читаемъ: «А *скоморохамъ* у нихъ въ томъ селѣ и въ деревняхъ силно не играти, а *попрошатаемъ*, *конохомъ* и *псаремъ* и *инымъ попрошатаемъ* по тому селу деревнямъ потому-же силно не ѣздити, ни просити ничего (Акты Арх. Эксп. I, 180; см. ib. 207: жалованная грамота старикаго князя Владиміра Андреевича Троицкому Сергіеву монастырю 1548 г. Янв. 1). — Конохи и псаря упомянуты здѣсь, вѣроятно, какъ *попрошатаецъ*, *вымогатель*. Сл. въ Законникѣ Душана (Зигель, I. с., Приложенія, стр. 114): «и псаремъ и соколаромъ и свинымъ, коуде идоу, да имъ се ница не дае».

Кленовичъ въ своей Роксоланіи такъ описываетъ русскихъ медвѣдчиковъ XVI вѣка:

- 719 *Indigenae Russi nidis feralibus ursos*
Surripiunt specubus, dum fera mater abest.
Cum nondum validae maturo in corpore vires
Crevère, aut nervis vis genuina venit:
Tunc dociles ursi varias domitantur in artes,
Fingitur in varios flexa iuventa modos.
Ingenio paret robur mentemque veretur,
Terrestrem agnoscit visque ferina Deum.
Cogitur ad numerum faciles ediscere plausus;
Dum sonat assuetis tibia rauca modis.
In varios motus immitia pectora flectit
Harmonia, numeris commoderata suis.
Tantus inest ursis arguti carminis ardor
Indomitasque movet Musica sacra feras.
Exercent docti varias humanitas artes,
Naturae oblitii roboris atque sui.
Assurgunt jussi porrecto ad sidera vultu,
Humani vultus aemula membra levant.
Clunibus obscenos imitantur sponte choreas,
Quas lasciva hominum ducere turba solet.
Talia casta, precor, fugiat spectacula virgo....
- 753 *Ergo per varias ita circumducitur urbes*
Ursus et hoc ludo, Russe, placere studes.
Organa laetitiae praesto cytharaeque tubaeque,
Tibia quae plausus cogit inire novos.

Сл. свидѣтельство Михалона Литвина: «Крестьяне, оставивъ поле, идутъ въ шинки и пируютъ тамъ дни и ночи, заставляя ученыхъ медвѣдей увеселять себя пляскою подъ волюнку»¹⁾.

¹⁾ А. В. Стороженко, С. Ф. Кленовичъ и латинская его поэма Роксоланія (Кіевъ 1881), стр. 32. Л. Н. Майкову я обязанъ знакомствомъ съ текстомъ Роксоланіи, въ изданіи Мѣржинскаго. Сл. *Roxolania Sebastiani Sulmyrcensis Acerni, civis Lublinensis, у Mierzyński, De vita moribus scriptisque latinis S. F. Acerni (Berolini, 1857).*

Русскіе медвѣдчики заходили въ XVI вѣкѣ на западъ: въ Германію, по свидѣтельствъ Мозеллана (Paedologia, Dialog. XXIII) ¹⁾, и можетъ быть, и далѣе: Аріосто (Orl. Fur. с. XI, st. 49) сравниваетъ горделивое презрѣніе Роланда къ обступившимъ его врагамъ съ невозмутимостью медвѣдя, водимаго русскими или литовскими поводырями, когда на него лаютъ собаченки:

Ma come l'orso suol, che per le fiere
Menato sia da Rusci o da Lituani,
Passando per la via, poco temere
L'importuno abbaiar di picciol cani,
Che par non se li degna di vedere:
Così poco teme di quei villani
Il paladin.

Хожденіе славянскихъ поводырей на западъ могло начаться гораздо ранѣе XVI вѣка, если объяснить въ нашемъ смыслѣ кличку медвѣдя: Wislau, о чемъ говорено было выше (стр. 171).

Рядомъ съ скоморохами медвѣдчиками становились скоморохи *кукольные* ²⁾. Разсказъ Олеарія ³⁾ не только указываетъ на тѣсную связь тѣхъ и другихъ, но и знакомитъ насъ съ характеромъ скоморошскихъ фарсовъ, вѣроятно, доживающихъ свою исторію въ той или другой масляничной или святочной игрѣ, но дававшихъ сюжеты и кукольной комедіи. «Подобныя срамныя дѣла уличные скрипачи воспѣваютъ всенародно на улицахъ, другіе-же комедіанты показываютъ ихъ въ своихъ кукольныхъ представленіяхъ за деньги простонародной молодежи и дѣтямъ, а вожаки медвѣдей имѣютъ при себѣ такихъ комедіантовъ, которые, между

¹⁾ Сл. Massebieau, Les colloques scolaires du XVI s. et leurs auteurs, Paris 1878, p. 92 (указаніе А. Н. Майкова).

²⁾ Костомаровъ, Очеркъ домашней исторіи и нравовъ великорусскаго народа въ XVI—XVII столѣтіяхъ, стр. 140; Забѣлинъ, I. с. II, 435.

³⁾ Путешествіе Олеарія, перев. Барсова, стр. 178—9.

прочимъ, тотчасъ же могутъ представить какую-нибудь шутку или Klücht (шалость), какъ называютъ это Голландцы. Для этого они обвязываютъ вокругъ своего тѣла простыню, поднимаютъ свободную его сторону вверхъ и устраиваютъ надъ головой своей такимъ образомъ нѣчто въ родѣ сцены (theatrum portatile), съ которою они ходятъ по улицамъ и показываютъ на ней изъ куколъ разныя представленія». — Можетъ быть, фреска Кіевскаго собора, изображающая игры, пляску и фиглярство скомороховъ ¹⁾, сохранила въ лѣвой, къ сожалѣнію, потерятой половинѣ, память о кукольникѣ-невроспаствѣ, заставлявшемъ двигаться марьонетки при помощи шнурковъ. Такъ понимаю я фигуру, слегка наклоненную передъ крытымъ помостомъ, верхняя часть котораго наискось завѣшена занавѣсомъ, тогда какъ средняя представляетъ сцену; руки фигуры протянуты впередъ, какъ-бы управляя шнуромъ — занавѣса или куколь? ²⁾. Вспомнимъ нѣмецкихъ и провансальскихъ кукольниковъ и отождествление: tocha = mima. Въ древнемъ переводѣ Малалы *куклы, игры*

¹⁾ Въ послѣдній разъ издана Прохоровымъ, Матеріалы по Исторіи русскихъ одеждъ и обстановки жизни народной (1881 г.), къ стр. 60.

²⁾ Игры и пляска скомороховъ, изображенныя на софійской фрескѣ, напоминаютъ мнѣ описаніе другаго рода скоморошскихъ игръ въ одномъ эпизодѣ Слова Даниїла Заточника, въ редакціи, изданной Ундольскимъ (стр. 119—120): «инъ в'спадъ на еарь, бѣгаетъ черезъ подрумие, отчаивая живота, а инъ летаетъ съ цѣркви ли съ высоки полаты наволочиты крыны, а инъ нагъ мечется во огнь, показующе крѣпость сердець своихъ царемъ своимъ; а инъ, прорѣзавъ листа, обнаживъ кости голеней своихъ, кажетъ цареви своему, являетъ ему храборство свое.... а инъ, привязавъ вервь къ уху цѣрковному, а другий конецъ къ земли, отнесъ далече цѣркви и по тому бѣгаетъ доловъ, емся одною рукою за конецъ на верви той, а въ другой руке держа мечъ нагъ; а инъ, обвився мокрымъ полотномъ, борется рукопашъ съ лютымъ звѣремъ. Сл. въ житіи св. Поппона описаніе игръ гистрионовъ въ присутствіи императора Генриха I: «ursis etiam nudus quidam vir, membra melle perunctus, exhibetur, a quo etiam plurimum pro periculo suimet timetur, ne forte ab iisdem ursis ad ossa sui, melle consumto, perveniretur». Muratori, l. c. стр. 848.

куколными отвѣчаютъ греческому: τῶν σκηνηκῶν: «въ црство Клавдія Антиохійстїи Соури пятьгръна година. просиша празновати куклами дѣтскими (?), на столпъ лаженіемъ, браніемъ, оутеканіемъ конскимъ, сѣчевнымъ и преспѣваніемъ» = κατὰ πενταετῆ χρόνον πολύτροπον θεῶν... σκηνηκῶν, θυμελικῶν καὶ τραγικῶν καὶ ἀθλητῶν ἀγῶνα καὶ ἱππικῶν καὶ μονομάχων (ed. Bonn. I. X, p. 248—9); «творити *иры* *скомрашскыя* и [с]куколными и всѣхъ борїи сноузныхъ и пѣшихъ оуристанїи» = ἀγῶνας ἀχροαμάτων καὶ θυμελικῶν, σκηνηκῶν πάντων καὶ ἀθλητῶν καὶ ἱππικῶν ἀγῶνα (ib. I. IX, p. 224—5)¹⁾.— Въ «въпрошенїи апостольскомъ о мукахъ и о грѣсѣхъ и о покаянїи и обрѣтенїи милости господней»²⁾ запрещаются «*иры, глоголемыя куклы, и скоморохи*, и русаліею плашющала».

«Игры, глаголемыя куклы», апостольскихъ вопрошанїй вызывають общее объясненїе.

Миклошичъ³⁾ объясняетъ новогреч. κούκλα = кукла (которое, по нашему мнѣнїю, слѣдуетъ отдѣлить отъ однозначущаго κούτζα) перенесенїемъ съ русскаго, производя русск. кукла (= болг. кукла) отъ турецк. κουκλα. Иначе Сїнас⁴⁾: турецкое слово онъ выводитъ изъ новогреческаго, оставляя открытымъ вопросъ о происхожденїи какъ послѣдняго, такъ и соответствующаго русскаго. Я усматриваю источникъ въ среднелатинскомъ (caucula) = caucularius, coclearius, cauculator, по Дюканжу собственно: «qui *roculis amatoris, cibis vel phylacteriis*... mentes quorundam inficiunt», а далѣе вообще: circulator, praestigiator. Какое слово лежитъ въ основанїи приведенныхъ, я рѣшить не берусь: среднелат. caucus, —а, среднегреч. καῦχος, καύχα, καύχα = famulus, —а, amasius, —а, (црквнсл. кавѣка = παλλακή);

¹⁾ Сл. Срезневскій, Свѣдѣнїя и Запѣтки № LXXXIV, стр. 119—120, 121.

²⁾ Тихонравовъ, Пам. отреч. русск. лит. II стр. 313.

³⁾ Miklosich, Die Slavischen Elemente im Neugriechischen (1870), 19.

⁴⁾ I. c. II, a. v. cocúta, p. 649.

среднелат. *caucus*, среднегреческ. *καῦχος* = *calix*, *patera* (тоже: *καύχαιον*, *καυχάλιον* = дрвнсл. *кавкаль*, *ковкаль*); въ греческомъ глоссаріи а. в. *ψηφᾶς* Ducange отождествляетъ это слово съ среднелат. *calculator* = *cauculator*: «*qui calculis et globulis videntium oculos fallunt*».

Caucula могло дать староверхненѣм. *goucal*, *gonkil*, *coukel* = *praestigium*, средневерхнен. *gougel*, *goukel* = *närrisches treiben*, *possen*, *zauberei*, *blendwerk*; сѣв. *kukl* = *gauckelei*, *zauberische verblendung*, *taschenspielerei*; шведск. диалект. *kukkel* = *zauberei*, *parretei*. Въ основѣ могло лежать конкретное представленіе — не художества, а художника: сл. въ нѣм. глоссахъ *geuckel* = *magus*, *gögl* = *mimus*; средневерхненѣм. *gaukel*: *hanswurst* — и *gaukler*; сл. швейцар. *gäuggel* = *geck*, *auch eine vermummte person zur belustigung des volkes*; швабск. *göckel* = *gaukler*. Какъ приведенныя формы слова связываются съ *caucula*, такъ другія, болѣе распространенныя, примкнули къ *caucularius*, причѣмъ на новыя сложенія могли повліять близкія по значенію и созвучію: *jocularius*, *jocularis*. Оттуда: староверхнен. *gougulâri*, *gouculâri*, *causalâri*, *gouggilâri*; средневерхнен. *gougelaere*, *goukelaere* и т. д., сѣв. *kuklari*, шведск. *koklage*, и цѣлый рядъ діалектическихъ отраженій въ германскихъ нарѣчіяхъ и въ славянскихъ заимствованіяхъ: чешск. *keyklar*, польск. *kuglarz*, верхнеуж. *kekler*: всѣ съ значеніемъ *кудесника*, *фокусника*, *паяса* и т. п. — Гриммъ¹⁾ отрицаетъ необходимость указаннаго нами производства, считая вѣроятнымъ: 1) что староверхнен. *gougulâri* могло, наоборотъ, повліять на среднелат. формы: *jocularis*, *jocularius*; 2) что вліяніе послѣднихъ словъ допустимо развѣ для немногихъ нѣмецкихъ выраженій понятія *gaukler*: *jaukeler*, *jeukeler*, *jokeler*; 3) что среднелат. *caucularius* и т. п. отразилось, быть можетъ, въ діалектическомъ *kocheler*, *coechler*

¹⁾ Deutsches Wörterbuch, а. в. *gaukel*, *gaukeln*, *gaukelmann*, *gaukler* и въ производныхъ; сл., наоборотъ, въ словарѣ Weigand'a и средневерхненѣмецкомъ Lexer'a.

и, какъ общій субстратъ разбираемой группы нѣмецкихъ словъ, не допустимо уже потому, что его не знаютъ среднелат. памятники, записанные въ Германіи. Но именно въ такомъ мы нашли форму *socula* = *caucula*; я имѣю въ виду указанную выше глоссу: *choraula*, *caraula*, *choraules*, *socula* = *joculator* и т. п. (см. стр. 146—7).

Если наше построение вѣрно, то понятие *gaukel* = *praestigium* выработалось изъ конкретного *caucula-gaukel-praestigiator*; въ этомъ именно смыслѣ слѣдуетъ понять запретныя «игры, глаголемыя куклы»: это — *caucula*, староверхнен. *saikel*, сѣв. *kukl* = *praestigium*, который творили скоморохи — и въ то-же время: марионетка, *пура*; сл. нѣм. *gaukel-mann*: *gaukler*, *histrion*, — и *signum mobile*, *neurospasta*, *пура praestigiatoris*, *citeria*. Подобное соединеніе понятій: знахарства и жонглёрскаго фокуса, продѣлки, уже встрѣтилось намъ при словѣ *bastel*; въ французскихъ процессахъ противъ колдуновъ, начала XVII в., *марионетками* (*marionnettes*) названы — домашніе духи, которыхъ обвиняемые держали у себя, въ образѣ лягушекъ, обезьянъ и т. п.¹⁾; русск. кукла встрѣчается съ значеніемъ колдовства: въ Орловской губерніи такъ именно зовется заѣвртка, закрутка, закрута въ хлѣбѣ, завой колосьевъ знахаремъ, на порчу того, кто сниметъ куклу — куклю Бѣлоруссовъ²⁾. Что понятіе куклы = *пура* вызывало представленіе о сверткѣ, узлѣ и т. п. — понятно само собою; и вотъ въ Псковской губерніи кукла означаетъ: «около 20 фунтовъ льна въ связкѣ», какъ франц. *rouée* = кукла и — початокъ, кудель, *raquet d'étoupes dont on garnit le fuseau*.

Отъ понятія знахаря-кудесника мы пришли къ значенію кудесничества, знахарства и наконецъ къ его орудію: куклѣ. Этотъ переходъ не единичный: 1) греч. *κόβαλος* = «δαίμονες πνεες

¹⁾ Magnin, *Histoire des marionnettes en Europe*, 2-e éd. p. 110—11.

²⁾ Даль; о закрутѣ сл. Аванасьевъ, П. В. III 515—516; Бессоновъ, Бѣлор. пѣсни, стр. 64.

σκληροί περί τὸν Διόνυσον», βωμολόχος, среднелат. *cobalus* = *qui lusu assimilato fallit, vel parasitus, vel blatero, hallucinatorque vel praedo, vel sicarius; scurra* и — носильщик¹⁾ — изменилось (черезъ понятие: ряженаго, пугала, чучела?), съ одной стороны, до значенія куклы, *kobolt*, которой орудуютъ фокусники; съ другой — шаловливаго духа²⁾ — 2) исп. *zahaggon* = ряженный, потѣшникъ; но тѣ *zahaggones*, которыхъ показываютъ испанскіе *joglaires* (*Rom. de Alixandre, copl. 1798*) вмѣстѣ съ обезьянами, вѣроятно, ни что иное, какъ куклы — чучелы (сл. пров. *simils ni bavastels*). 3) Въ кормчей XIII вѣка читается слѣдующее мѣсто, приведенное Востоковымъ³⁾: «*мѣмыа лютзкы и позорища ихъ*» = *τοῖς λεγομένοις μίμοις καὶ τὰ τούτων θεάτρα*; сл. въ приведенномъ выше текстѣ апостольскихъ вопрошаній: «*игры, глаголемыа куклы и скоморохы*». Миклошичъ сравниваетъ староверхненѣм. *lotar*, средневерхнен. *loter, lotter, loder* (нижнен. *lodder, loder, loderer*) = *taugenichts, schelm* — и *gaukler, possenreisser*, о которомъ нѣмецкіе памятники поминаютъ за одно съ «*vagende lude*» и шпильманами: онъ обучаетъ обезьянъ и собакъ, является на свадьбы и т. п.; сѣв. *loddari*, англос. *loddere* = *scurra*; сербск. *лотар*, польск. *lotr*, рум. *lótgrü*, нашъ лодарь, лодырь. — Миклошичъ привлекаетъ сюда-же и готск. *liuthareis* = *santor*; я напоминаю: лат. *ludio*, среднелат. *ludio* = *spelman*; лат. *ludia* = жена гладиатора, среднелат. *ludia* = *spreylwur, joculatrix, lena*; среднегреч. *λουδάριος* = *ludarii, gladiatores*; среднелат. *ludarius*: *spilman, schimpfer*; можетъ быть, старофранц. *loudier*, обыкновенно производимое отъ среднелат. *lodia* = *tugurium* (франц. *loge*); сл. у Валафрида Страбона: *ludorum exhibitores, carminum*

¹⁾ Ducange, Gloss. med. et inf. lat. a. v. *cobalus*; Lobeck, *Aglaophamus* II, 1321, 1323.

²⁾ J. Grimm, *Deutsche Myth.* 4. Ausg. p. 414—416. Иначе въ *Deutsch. Wb.* (и у *Lexers'a*) a. v. *kobolt*: сравниваются англосакс. *cofgodas* = *lares, cofgodu* = *penates*.

³⁾ Словарь церковнослав. яз. а. в. лютъвъ; Miclosich, *Lex.* а. в. *Sl. Lexer*, I. с. подъ *loter*; *Cihac*, I. с. II p. 176—7, а. в. *lótgrü*.

rompatici relatores; среднегреч. λουδεμιστής = «ὁ ἀρχων τῶν παιγνίων λουδα γὰρ τὰ παίγνια τοῖς Ῥωμαίοις»; «λουδεμιστής ἐρμηνεύεται ὁ διαχοριστής, ἤ γονν ὁ παρθενοφθόρος, λουδοὶ γὰρ παρὰ Ῥωμαίοις ἢ φθορά»; λουδεμιστής = ἀρρητοποῖός; сл. въ переводѣ Иловицкой Кормчей: «на колесницахъ оурисканыи творе, или самоборьць, или пѣшь оурисканыи творе на позорищихъ, или *ирищезъ старпичина*, или борьць» = Ἡνίοχος ἢ μονόμαχος ἢ σταδιοδρόμος, ἢ λουδεμιστής ἢ λουδεπάκτης ἢ τοι παιγνίων ἀρχων, ἢ Ὀλυμπικός и т. д.; сл. еще лουδοτρόφος (или лудиотρόφος) = ἐπιστάτης μονομάχων¹⁾. — Къ этой группѣ словъ примыкають, быть можетъ, *москолудити* = μιμολογούμενοι, *москолудъ* = τινῶν γελοιαστῶν; (играми и) *москолудиемъ* (и pianствомъ): τῆς μιμολογίας²⁾; и *лутэксъ*, mimus, histrio, и дагѣ (черезъ понятіе ряженаго, чучела)³⁾ сербск. лутка, чешск. loutka, польск. łałka, бѣлор. лялька = кукла. Укажу въ заключеніи еще на отрывокъ поученія изъ Дубенскаго сборника XVI вѣка: «А о турехъ и ω *лудыгахъ* и ω *коледницехъ* и про беззаконнымъ бои вы попове уимаете дѣтей своихъ»⁴⁾, и въ грамотѣ Алексѣя Михайловича 1648 года на нареканіе противъ тѣхъ, которые «медвѣди водять и съ собаками пляшуть, зернью и карты и шахматы, и *лудыгами играютъ*». Сл. съ другой стороны русск. лотыги = марнотравцы (Памва Берында).

Рядомъ съ этимъ развитіемъ значеній совершается и обратное: отъ конкретнаго понятія куклы — чурки, куклы — свертка, къ чучелѣ, ряженому, пугалѣ, наконецъ, къ шаловливому духу. Разумѣется, не вездѣ развитіе сохранило всѣ элементы такой именно

¹⁾ Ducange, Gloss. med. et inf. graec. a. v. λουδος, λουδάριον, λουδεμιστής, лουδοτρόφος; Diefenbach, Nov. Glossarium a. v. ludarius, ludia, ludio; Jagić, Opisi II p. 133.

²⁾ Срезневскій, Свѣдѣнія и Забѣты № LXXXVII p. 172 (изъ житія Андрея Юродиваго).

³⁾ Терещенко, I. с. VII, 294: «Дѣтописи наши называютъ переряживанія — *лудами* (отъ лат. ludex)»(?).

⁴⁾ Срезневскій, I. с. № LVII p. 314.

последовательности: 1) новогреч. κοῦτσα, κοῦτσοῦνα, κοτσοῦνα, κοσῶνα = кукла (κοῦττός = *mutilus, truncatus*, κοῦτσοῦρον = *truncus* и т. п.) указывают на понятие чурки, отрубка, какъ 2) исп. muñeca: кисть, кулакъ, кукла (въ последнемъ значеніи и muñeco); сл. франц. moignon: отрубокъ какого-нибудь члена; итал., въ Комо: mugnà—карнатъ, въ Романьѣ: mugnas = колода, отрубокъ (но франц. mannequin отъ флам. manneken = *Männchen*); 3) нѣм. docke, средневерхнен. tocke, староверхненѣм. tocka = кукла — и docke = *ein meist walzenförmiges Stück, ein Klotz, Zapfen, eine kleine Säule, gewöhnlich von Holz*. Гриммъ (D. Wb. а. v.) считаетъ послѣднее значеніе основнымъ: древнѣйшія куклы дѣлались, вѣроятно, изъ деревянной чурки, грубо обтесанной и обмотанной тряпками; отсюда, быть можетъ, и особое значеніе docke: *Strang von gesponnenem Flachs, Wolle, Seide, «manipulus lanae vel lini aut canabis qui ex colo pendet et fuso trahitur»*. Дальнѣйшее развитіе приведетъ насъ, черезъ представленіе ряженаго, чучела, некрасяваго, одѣтаго въ лохмотья человѣка, пугала (Швейцарія), къ понятію альпа, эльба, демоническаго существа, котораго въ Швейцаріи зовутъ *doggi, toggeli, doggeli*. Предположеніе Гримма, что куклы могли первоначально изображать эльбовъ, домашнихъ духовъ и т. п., не представляется мнѣ необходимымъ; 4) средневерхнен. butze: отрубокъ, комокъ (*klumpen*), нѣм. bützel—недоростокъ, голл. but—толстый, коренастый ребенокъ—и нѣм. butze = *larva, manducus*, кобальдъ, *verbutzen = verkleiden, vermummen*; *fastnachtbutz* — ряженный на масляницѣ; *butzemann* тоже что *bockelmann* = святочная (первоначально, козлиная?) маска, являвшаяся рядомъ съ Бертой (Frank, Heillosichk. 33: *Pan wirt geacht der Gott sein, den die Kinder Bockelmann oder Bercht heiszen*): румынскій береза съ козлиной харей¹⁾; — 5) *taterman* = средневерхнен. *kobold*,

¹⁾ Grimm, D. W. а. v. *butze, fastnachtbutz, bockelmann*; id. *Deutsche Myth.* 4-е изд. р. 418—20 (иное объясненіе); *Lexer, Mittelhochd. Handwb.* а. v. *butze*.

figur im puppenspiele, очевидно, не отъ Tater = татаринъ, какъ полагають иные, а въ связи съ сѣв. töturr, англ. tatters = тряпки: тряпичная кукла. — 6) романское *baga: свертокъ, узелъ, व्योकъ (сл. Diez, Wb. a. v. bagatella); ит. bagatella: ginoco di mano, fatto da giocolieri; «cognomine vocatus el Bagatella, propter ejus cavillationes umbratiles et pueriles, vel quod illam artem poverit bagattandi» (Muratori, t. 2, p. 214 с. 2); среднелат. bagattare: пугать, трюкать (Ducange, Gloss. lat. a. v. bagattare); сл. magatelli = bagatelli = марьонетки у Кардана ¹⁾).

И такъ наши скоморохи *творили* или показывали *куклы* — въ томъ и другомъ смыслѣ этого слова. Ихъ любили въ народѣ, зывали въ дома и на пирь; они являлись на братчины ²⁾; церковь внимательно слѣдила за представителями свѣтскаго, стало быть, языческаго веселья. «Сатанино замышленіе, той бо позоры наоучилъ смѣхотворца и кощунники и *скомраси* и игреца, да тѣхъ злыми дѣлы израща ихъ погубить», говорится въ «Словѣ о Христіанствѣ» ³⁾. «Како бо позорующе не то-же ли творять? Аще пустошникъ что глумаса изречеть, тогда сии больша смѣются, его-же бы дѣла злословнаго кощунника бьюще отгнати. Но и зраще чудатса: тин оучать злу, друзин же и мзды игрецемъ дають, тѣмъ болін огнь на свою व्यю збирають. Аще ни зрѣли бы ни дивилиса имъ, то оставили бы пустованіа; не токмо бо диватса зра, но и словеси ихъ извыкли, да егда въ пиру или гдѣ са зберуть, то подобно бы христьяномъ глаголати ѿ пророчствѣ и ѿ оученіи сватыхъ, (то сии въ того мѣсто) глаголють: (се глаголетъ) онъ сій *скоморохъ* или онъ игрецъ и кощунникъ; тѣмъ многы себѣ пути готовать ведуще въ муку вѣчную». — «Смѣха бѣган, лихаго *скомороха* и сла точьхара(?)»

¹⁾ Magnin, l. c., p. 71—2.

²⁾ Бѣляевъ, l. c. стр. 78.

³⁾ См. Журналъ Мин. Нар. Просв. 1854 г. ч. LXXXIV: Слово о Христіанствѣ, стр. 182—4 = Лѣтописи русск. лит. и древн. IV, Смѣсь, стр. 111—112. Слова въ скобкахъ заимствованы изъ послѣдняго текста.

и гудца (въ ркп. судца) нѣ оуведи оу домъ свои глума ради», поучаетъ Зарубскій черноризецъ Георгій (XIII в.):... «дѣяволи бо то суть всегда сии, съмысли и созваны и весѣлы блудскыи, бо то ксть краса и радость бѣсмѣщихса штрокъ»¹⁾. — «Въ домъ свой къ женѣ и дѣтемъ приводиши *скоморохи*, плясци, сквернословци, погубляя себе и дѣти, и жену, и вся сущая въ дому паче потопа онаго» (Митрополитъ Даниилъ)²⁾. — Домострой нападаетъ на *скомороховъ* «и ихъ дѣло, плясаніе и сопѣли» (изд. Яковлева, стр. 73); Стоглавъ, гл. 93, повторяетъ нареканія Трульскаго собора противъ «плясцовъ и скомороховъ»; его характеристика современнаго скоморошьяго попрошайничества, «насилнаго» игранія, о которомъ говорятъ и грамоты, едва-ли не отзывается благочестивымъ шаржемъ: «Да по дальнымъ странамъ ходятъ скоморохи, совокупляя ватагами многими по штидесять и по семидесять и до ста человекъ, и по деревнямъ у крестьянъ сильно ѣдятъ и пьютъ и изъ клетей животы грабятъ, а по дорогамъ людей разбиваютъ» (гл. 41, вопросъ 19). — Грамоты 1648 и 1649 годовъ совокупили всевозможныя реальныя обвиненія противъ «*глумитній и скоморошества*» и его представителей, ходившихъ съ медвѣдями, домрами, гуслиями, волынками, дудами «и со всякими играмъ»: «и многіе люди, забывъ Бога и православную крестьянскую вѣру, тѣмъ *прелесникомъ и скоморохомъ* послѣдствуютъ, на безчинное ихъ прелщеніе сходятся по вечеромъ и во всеоцныхъ позорищахъ на улицахъ и на поляхъ, и богомерскихъ и скверныхъ пѣсней и всякихъ бѣсовскихъ игръ слушаютъ, мужесково и женесково полу и до сущихъ младенцевъ» (грамота 1649 г.). — «Сатанинскія игры *скомороховъ*», о которыхъ говорилъ въ томъ-же XVII вѣкѣ неизвѣстный священникъ, авторъ Статира³⁾, не преминули попасть въ статью Требника. «Согрѣшихъ в сладость, слушаа гуденіа гуслей и арганъ и трубъ

¹⁾ Срезневскій, Свѣд. и Зам. № VII, стр. 56.

²⁾ Жмакинъ, I. с. стр. 559.

³⁾ Указаніе А. Н. Майкова. Сл. Духовную бесѣду 1858 г.

и всакого *скоморошества*, бѣсовскаго неистовства, и за то имъ и м'зду давахъ», читается въ чинѣ исповѣданія мірянъ; «или сотворилъ еси пиръ съ смѣхотвореніемъ і пласаніемъ, или слушалъ еси *скомороховъ* или гуселниковъ, или пѣлъ еси пѣсни бѣсовскія или слушалъ еси іныхъ поющихъ?» (вопросы священника на исповѣди) ¹⁾.

Византійскій церковный ригоризмъ, осудившій профессию потѣшника, какъ грѣховную, былъ только послѣдователенъ, уготовивъ ему и въ будущей жизни подобающее наказаніе. Эти угрозы перешли и на Русь, въ переводахъ греческихъ эсхатологическихъ сочиненій, отразились въ самостоятельныхъ произведеніяхъ того-же характера и, черезъ ихъ посредство, въ народныхъ поэзіи и искусствѣ. Въ словѣ Палладія мниха «О второмъ пришествіи Христовѣ» — «плясцы и свирѣльцы и гусленици и смычницы и смѣхотворцы и глумословцы отыдутъ въ плачь неутѣшный никогдаже»; въ древне-русскомъ словѣ «о небесныхъ силахъ» караются въ мытарствахъ «буе слово, срамословіе, бестудныя словеса и плясаніе, еже въ пиру и на свадбахъ и въ павечерницахъ и на игрищахъ и на улицахъ» — и тѣ, «еже басни бають и въ гусли гудуть»; въ изображеніяхъ страшнаго суда по русскимъ подлинникамъ плясуны являютя повѣшенными за пупъ, какъ въ духовныхъ стихахъ, создавшихся подъ впечатлѣніемъ тѣхъ-же идей, «плясуны и волынщики» осуждены на повѣшеніе надъ каменными плитами и на гвоздьѣ желѣзное; либо:

Еретники и клеветники изыдутъ въ преисподнія,
Смѣхотворцы и глумословцы въ вѣчный плачь.

Повятно въ этой связи, что въ «Сказаніи о скончаніи міра и о Антихристѣ», приписанномъ св. Ипполиту, послѣднія времена характеризуются тѣмъ, что всюду будутъ пѣться «пѣсни вражія», тогда какъ въ житіи Андрея Юродиваго послѣдній царь Византіи, имѣющій явиться въ пору Антихриста, проявитъ свое благочестіе

¹⁾ Выдержки изъ Требника сообщены мнѣ Н. С. Тихонравовымъ по рел. его библіотеки.

тѣмъ именно, что не будетъ въ городѣ «на согѣльника, ни гудьца, ни поющаго или ино что либо творящаго лихо дѣло». Русская интерполированная редакція псевдо-меѳодіевскаго Откровенія воспроизводитъ это пророчество такимъ образомъ: «Тогда не будетъ.... ни чародѣя, ни *скомороха* (сверильника) ¹⁾».

Нравственная оцѣнка скоморошества съ точки зрѣнія свѣтскихъ людей, въ сущности, сходилась съ церковной, не доходя лишь до крайностей ея практическихъ выводовъ. Твоя наука «что скоморошить и у христіанъ деньги выманывать», говоритъ князь скомороху, вызвавшемуся вступить въ преніе съ жидовскимъ философомъ. «Княже мой господине, отвѣчаетъ тотъ, и христіанъ обманывать надобно умѣючи: збодливаго обманить, а середняго возвеселить, а скупаго добра и податлива учинить. А, не учась, и у христіанъ ничего не добыть, и головы своей не прокормить». И онъ побѣждаетъ ученаго противника не столько знаніемъ, сколько находчивостью и нахальствомъ ²⁾. Это требовало своего рода дрессировки, служившей цѣлямъ смѣха, но вызывавшей презрительное снисхожденіе къ тѣмъ, кто подвергалъ ей себя:

Свѣтляникъ да свѣтитъ, огнемъ ся сѣдаетъ,
Кочунникъ да тѣшитъ, самъ ся изнураетъ,

говоритъ Симеонъ Полоцкій ³⁾, а русскій бояринъ у Маскѣвича сравниваетъ западные танцы съ потѣшнымъ скаканіемъ фигляра, скомороха: «что за охота ходить по избѣ, искать, ничего не потерявъ, притворяться съумашедшимъ и скакать скоморохомъ (skakać jak kuglarz = gaukler)! Человѣкъ честной долженъ

¹⁾ См. Сахарова, Эсхатологическія сочиненія и сказанія въ древнерусской письменности и т. д. 1879 г. стр. 67, 111, 136—7, 164, 187, 243, и источники, тамъ указаные.

²⁾ Слово о вѣрѣ христіанской и жидовской, Лѣтоп. русск. лит. и древн. III 61—78.

³⁾ Л. Майковъ, Симеонъ Полоцкій, Древняя и Новая Россія 1875 г., № 11, стр. 226.

сидѣть на своемъ мѣстѣ и только забавляться кривляніями шута, а не самъ быть шутомъ для забавы другаго: это не годится» ¹⁾.

Этотъ отрицательный взглядъ свѣтскихъ либо свѣтски-образованныхъ людей на скоморошье дѣло мирился практически съ институтомъ шутовъ, какъ народная пословица: Богъ далъ попа, чортъ скомороха — съ дѣятельнымъ участіемъ послѣдняго въ *народной обрядности*. Его роль въ *свадебномъ обиходѣ*, засвидѣтельствованная церковными и правительственными запретами, пережила его историческое существованіе, какъ члена отдѣльнаго института, сословія. «Не подобааетъ хрестыаномъ въ пирехъ и на свадьбахъ бѣсовскихъ игръ играти, аще ли то не бракъ наричетса, нъ идолослужение, иже суть: пласба, гоудба, пѣсни бѣсовскыя, сопѣли, боубьни и вса жертва идольска», говорится въ Слово Христолюбца по рукописи конца XV вѣка ²⁾. — «Въ мірскихъ свадьбахъ играютъ глумотворцы и органики и смѣхотворцы и гусельники, и бѣсовскія пѣсни поють; и какъ къ церкви вѣнчатися поѣдутъ, священникъ со крестомъ будетъ, а предъ нимъ со всѣми тѣми играми бѣсовскими рыщутъ». Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Стоглава (гл. 41, вопр. 16) говорится: «къ вѣнчанію ко святымъ церквамъ *скоморогомъ* и глумотворцемъ предъ свадьбою не приходити». Такъ уже въ статьѣ о многихъ несправленіяхъ, «неудобныхъ Богу и не полезныхъ душѣ», приписываемой владыкѣ рязанскому Кассіану: «свадбы творять и на браки призываютъ ереевъ со кресты, а *скомороговъ* з дудами» ³⁾. То-же въ грамотѣ 1648 г.: «Да въ городскихъ же и въ уѣздныхъ людѣхъ у многихъ бывають на свадьбахъ всякіе безчинники и сквернословцы и *скоморохи* со всякими бѣсовскими играми». — Когда въ былинахъ

¹⁾ Pamiętniki Samuela Maskiewicza, wydany przez Jana Zakrzewskiego (Wilno, 1838), стр. 39—40 (на русскій языкъ переведены Устряловымъ).

²⁾ Лѣтописи русск. лит. и древн. IV, Смѣсь, стр. 94.

³⁾ Лѣтоп. русск. лит. и древн., т. V, отд. V, стр. 137—9.

о «Добрынѣ въ отъѣздѣ» богатырь является на свадьбу жены переодѣтый *скоморохомъ*, (какъ въ соответствующемъ положеніи Renart, сл. выше стр. 163), «дѣтиной пріѣзжей, скоморошной, гусельной» (Рыбн. I № 26), такое именно переодѣваніе является умышленнымъ: оно шло къ обряду. Въ Бѣлоруссіи еще говорятъ: что за «веселле безъ *скоморохи*» (Носовичъ, въ Словарѣ; сл. его-же Бѣлор. пѣсни, стр. 147), какъ сербская свадьба не обходится безъ чауша или глумпача ¹⁾, а чувашская безъ музыканта, игрока на гусяхъ либо *сурнахъ* — не *сурнахъ*-ли нашихъ скомороховъ? ²⁾. — Въ Орловской губерніи, передъ отправленіемъ невѣсты къ вѣнцу, поютъ:

Какъ нынче у насъ ли порошица выпадала,
Натаљюшка извошчыковъ нанимала,
Она семь паръ коней, восьмой возъ;
А какъ-бы это-же *скоморошечка* да подвезъ?
Играй, играй, *скоморошичекъ* въ село до села,
Ужъ штобъ была Натаљюшка весела и т. п.

Въ Малороссіи свадебные поѣзда иногда отправляются въ церковь и изъ церкви съ музыкой (бубны или рѣшета и цимбалъ), пѣснями и даже пляской; въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ существуетъ обычай въ заключеніи свадьбы *цыганить*: *переодѣваются* цыганомъ, цыганкой, москалемъ, жидомъ, церковнымъ старостой; иногда муштина рядится женщиной, и всѣ вмѣстѣ, въ сопровожденіи музыки, отправляются цыганить. При этомъ *цыганы* и *салдати* воруютъ всё попавшееся подъ руки, а *жиды переводятъ*. Нѣкоторые изъ участвующихъ собираютъ деньги будто на церковь или на сиротъ и проч. Все выпрошенное и украденное потомъ продается, за исключеніемъ

¹⁾ Kanitz, Serbien 531.

²⁾ Магнитскій, Матеріалы къ объясненію старой чувашской вѣры, стр. 200, прим. 2. *Сурнай*, въ сущности, тоже что шыбырь: родъ волынки.

домашней птицы, которую рѣжутъ и ѣдятъ; на вырученные деньги покупаютъ водку. — Сходный обычай ряженья встрѣчается и въ Московской губернии: на другой день свадьбы, когда молодые ѣдутъ въ баню, около дома ихъ и по деревнѣ ѣздятъ *ряженые* и бьютъ въ сковороды и тазы ¹⁾. — Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Симбирской губернии въ свадебное веселье вводится цѣлый эпизодъ драматическаго характера: на средину избы выходятъ два крестьянина-балагура и заводятъ такой (заученный) разговоръ:

Первый. Слушай-ка, Ванька, кулѣшна стать,
Слумѣешь-ли на вопросъ отвѣтъ дать?

Второй. Эва-ста дѣло! Чать, умѣемъ.

Первый. Ну-ка, отгадай,
Только промаху не дай!

Второй. Ну, бай да смотри,
Не плошай.

Первый. Поѣхалъ я на базаръ, купилъ мѣру гороху.

Второй. Ну, это хорошо.

Первый. Хорошо, да не больно.

Второй. А что-же?

Первый. Да вотъ то-же!
Поѣхалъ я горохъ сѣять,
Поднялся вѣтеръ,
Онъ и уродился рѣдокъ.

Второй. Ну, это плохо!

Первый. Плохо, да не больно.

Второй. А что-же?

Первый. Дать то-же:
Рѣдокъ да лучистъ.

Второй. Ну, это хорошо.

Первый. Хорошо, да не больно и т. д.

¹⁾ Сл. Бѣляевъ, I. с. стр. 74—6; Чубинскій, Труды Этнограф. Статист. Экспедиции и т. д. IV, стр. 262, 272, 465; Этнограф. Сборникъ I, 191; Пермскій Сборникъ I, 99. Сл. сходный обычай въ лужицкой свадьбѣ, Haupt und Schmalen, Volkslieder, II, 236.

Въ такихъ несвязныхъ вопросахъ и отвѣтахъ проходитъ часть діалога; оказывается далѣе, со словъ балагура, что сосѣдская кошка съѣла у него сало, онъ её убилъ, изъ нея шубу спилъ, сосѣдъ её отнялъ, а онъ у него дочку укралъ — словно эту, точь въ точь, и попъ ихъ повѣнчалъ. — Тутъ вмѣшивается дружка:

Спасибо на красномъ словѣ, господа,
 Съ самаго съ исподѣ,
 А ты, дядюшка Тарасъ,
 Послунай-ка лучше насъ....
 Расскажемъ какъ въ высокомъ терему
 Сидитъ красная дѣвица,
 Собою бѣлолица,
 Полна, румяна,
 Безъ всякаго изъяна,
 Очи орлиныя,
 Брови соболиныя,
 Руки бѣлыя,
 Очи смѣлыя.

Ай, ребята!
 Кому ту дѣвицу,
 Лицомъ бѣлолицу,
 Полну да румяну,
 Безъ всякаго изъяну,
 Взять да отвѣдать,
 Да вѣкъ ни ужинать, ни обѣдать?
 (обращается къ пирующимъ)
 Ну-ка, кому?
 Видно мнѣ одному! ¹⁾.

¹⁾ Сообщено Л. Н. Майковымъ, напеч. Юрловымъ въ Симбирскихъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ 1867 г., № 37. Въ Архангельской губерніи во время свадьбы, когда женихъ пріѣзжаетъ за невѣстой, въ избу входитъ изъ числа зрителей мужчина съ кочергой и держитъ рѣчь, въ которой характеризуетъ одежду гостей и выговариваетъ себѣ угощеніе. См. Труды Этногр. Отд. Общ. Любит. Естествознанія V, 1, 82.

Необходимо различить во всей этой театральной обрядности элементъ народнаго обычая и пришлый, присталый къ нему, древними представителями котораго являлись, «глумотворцы и органники и смѣхотворцы и гусельники» съ ихъ «бѣсовскими» пѣснями и играми. Народный обычай и захожіе глумцы — вотъ что противопоставлялось у насъ христіанству, какъ силы, совокупившіяся на противоудѣйствию ему; иначе въ Византіи: тамъ эти силы были, въ сущности, — одной силой, одно и тоже язычество продолжало жить и въ свадебной пѣснѣ и въ мимахъ, участникахъ брачнаго обряда. «Οἱ ἐφ' ἡμῶν καὶ ὕμνους εἰς τὴν Ἀφροδίτην ἄδουσι χορεύοντες, καὶ μοιχείας πολλὰς, καὶ γάμων διαφθοράς, καὶ ἔρωτας παρανόμους καὶ μίξεις ἀθέσμους, καὶ πολλὰ ἕτερα ἀσεβείας καὶ αἰσχύνης γέμοντα ἄσματα κατ' ἐκείνην ἄδουσι τὴν ἡμέραν, καὶ μετὰ μέθην καὶ τοσαύτην ἀσχημοσύνην δι' αἰσχυρῶν βημάτων δημοσίᾳ τὴν νύμφην πομπεύουσιν». Іоаннъ Златоустъ еще разъ возвращается къ этому изображенію брачнаго обряда: «διὰ τῆς ἀγορᾶς εἰς ἐπίδειξιν πομπεύουσιν, μετὰ λαμπάδων αὐτὴν (т. е. τὴν νύμφην) παραπέμποντες ἐν ἑσπέρᾳ βαθεῖα . . . καὶ οὐδὲ μέχρι τούτων ἴστανται, ἀλλὰ μετὰ αἰσχυρῶν βημάτων αὐτὴν ἄγουσι . . . τί γὰρ ὁ πολὺς ὄχλος βούλεται; τί δὲ ἡ μέθη, τί δὲ αἱ σύριγγες; οὐκ εὐδηλον ὅτι ἕνα μὴδὲ οἱ ἐν ταῖς οἰκίαις ὄντες καὶ βαπτιζόμενοι ὑπὸν βαθεῖ ταῦτα ἀγνοῶσιν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς σύριγγος διεγειρόμενοι καὶ ἄνωθεν ὑπὸ τῶν δρυφάκτων κατακύπτοντες, μάρτυρες γένωνται τῆς κωμωδίας ἐκείνης; τί ἂν τις εἴποι τὰς ψῆδὰς αὐτάς, αἱ πάσης γέμουσιν ἀκαλασίας, ἔρωτας ἀτόπους καὶ μίξεις παρανόμους καὶ οἰκῶν ἀνατροπὰς καὶ μυρίας παρεισάγουσαι τραγωδίας, καὶ πολὺ τὸ τοῦ φίλου καὶ ἐρωῆτος ὄνομα ἔχουσαι, καὶ τὸ τῆς φίλης καὶ ἐρωμένης;» Въ такомъ обиходѣ естественно принимали участіе и представители языческаго вѣрованія и веселья, и Златоустъ ратуетъ противъ тѣхъ, кто допускаетъ ихъ на свадьбы, наполняя домъ театральнымъ людомъ, мимами мужескаго и женскаго пола, плясками и т. д. ¹⁾.

¹⁾ Сл. выпиеси у Саен, I. с. р. 67—9.

Указанное различіе необходимо имѣть въ виду, говоря о сходныхъ нареканіяхъ Византійской и — Русской церкви на народныхъ потѣшниковъ.

Особливое вниманіе обращала церковь на участіе скомороховъ въ годичныхъ праздникахъ, освященныхъ христіанскими воспоминаніями, тогда какъ народные потѣшники обновляли въ нихъ — или и вносили новыи языческой элементъ. Связь скомороховъ съ *русалиями* давно извѣстна. Русалии¹⁾ — распространенное среди Славянъ, Румынъ, Албанцевъ, извѣстное въ Италиі, Испаніи и средневѣковой Греціи, названіе Пятидесятницы (Троицына и Духова дней); у Словинцевъ оно служитъ къ обозначенію какъ этого дня, такъ и Мая мѣсяца; въ Стоглавѣ оно является обобщеннымъ: «роусалии о іоанновѣ дни и навечерии рождства Христова и богоавлениа». Уже въ нашей начальной лѣтописи читаемъ: «дизаволь льстити и друугъими правы, вьсгачьскыими льстими прѣваблгана ны отъ бога, *тробами и скомрахи, юусьми и русалими*»; то-же въ поученіи, приписанномъ въ одномъ сборникѣ Θεодосію Печерскому и, вѣроятно, заимствованномъ изъ Златоструя (Слово о ведрѣ и о казняхъ бжїихъ), тогда какъ въ другомъ поученіи Златоструя (еже не превидѣти цркве бжїа и свѣихъ таянъ) *скомрахи и русалии* («о скомрасѣхъ и ѡ русалиахъ») передаютъ греч. «ἐν μὲν ἰπσοδρομίαις». Сл. толкованіе къ ап. Павлу, XIII вѣка: «игда играютъ *роусалими ли скомороси ли* пьганицѣ кличють, или како сборище идольскихъ игръ, ты же въ ть часъ пребоуди дома»²⁾; тоже соединеніе встрѣтилось намъ выше въ Вопросаніи апостольскомъ: «игры, глаголемыя куклы

¹⁾ Miklosich, Die Rusalien, Wien, 1864 г.

²⁾ Срезневскій, Свѣд. и Зап. № XXIV; Малининъ, Исслѣдованіе Златоструя I. с. стр. 95 — 6 и 207 — 9. Интересны въ указанномъ словѣ другія передачи слова *скомрахи*: κιδαρφδός ἢ ὀρχηστῆς = гудецъ или *скомрахи*; ὑπὲρ δὲ ἰππων καὶ ἡνιόχων καὶ σοριστῶν καὶ ῥητόρων = а иже ѡ коняхъ и ѡ скомрасѣхъ и ѡ пустыхъ повѣстехъ (Περὶ τοῦ μὴ κηταφρονεῖν τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀγίων μυστηρίων).

и *скоморохи и русалию палашаа*», почему Азбуковникъ толкуеть: *русалиа* = игры скоморошескія ¹⁾).

Интересенъ для нашего вопроса эпизодъ изъ житія св. Нифонта ²⁾: «и се ѡбрѣтеса члѣвкъ скача съ сопѣльми, и идиаше съ нимъ множество народа, послушахоу кого.... ѡ^т единого мурина съвязани и ведоми тако кдинѣмъ оужемъ поверѣсты въ слѣдъ сопѣльника». Тотъ муринъ—князь бѣсовскій Алазіонъ, имя сопѣльнику—Оптиоль. «И се видѣвше ѡканьни бѣси сего народа прельщена ѡ^т князя ихъ, въздрадовашася радостію великою и начаша и ти люди възвоуцати, ѡвы подвизахоу пласати, а друугыя плескати и въспѣвати. И бѣсомъ съ ними плашющемъ, а другымъ плещющемъ ѡнѣмъ невидимо, и се моужъ нѣкыи зѣло богатъ зрыше съ полаты, и тѣ постреченъ ѡ^т сотоны повелѣ предъ собою ставъши играти и пласати, бѣсомъ оугодна творяще. И начаша друзии пласати. Изъмъ сребрь(ни)цю болгаринъ, дастъ ю сопѣльнику; ѡнъ-же ю приемъ, въложи въ чпагъ свои. Бѣси же, изъмъше сребрьницю ищпага сопѣль(ни)коу, поустиша къ ѡцю свокму дшаволоу въ бездноу и рѣша лоукавому бѣсоу сице: иди, рѣди оцю нашему великому, тамо съвязаному ісѣмъ: се ти жертвоу кдинъ ѡ^т князь поусти, нарицаемыи Алазиѡнъ, Оупотиѡлѣмъ, старѣишиноу жърьцемъ (далѣе: Оптиѡлоу сопѣльнику)». — Сатана возвеселился этому приношенію, но велитъ отнести обратно и тайно вложить въ чпагъ сопѣльнику серебро и мѣдъ, «ѡсквърнивъ та своимъ ѡмрачениемъ». Все это увидѣвъ «чювьствьнымима ѡчима», блаженный Нифонтъ сказалъ: «яко труба събирактъ вокъ, млтва же творима събирактъ ангѣлѣ бжїга, тако же сопѣли и гоусли събирають ѡколо себе бестоудьныи бѣсы; държанъ въ сласть сопѣльника чѣтѣтъ тьмнаго бѣса, иже желактъ пожерети весь миръ». Потому да удаляются всѣ отъ хитрости дья-

¹⁾ Miklosich, l. c. стр. 5—7.

²⁾ Стривки сообщаются по ркп. Румянцевскаго музея, XIII вѣка, описанной Подѣновымъ въ Извѣстіяхъ Имп. Ав. Наукъ и т. д. X стр. 374 слѣд.

вольской, «наипаче ѡже свои имении пронырливому бѣсоу дають, ꙗже соуть *роусалма и шрци*». — Приведенный нами отрывокъ житія выдѣлялся изъ него и въ этомъ видѣ нерѣдко встрѣчается въ рукописяхъ подъ заглавіемъ: «Слово святаго Нифонта о русаляхъ», при чемъ *шрци* заключительной фразы замѣняются *скоморохами*: «остати всѣмъ игръ бѣсовскихъ и ѡ лсти дыволя, наипаче (и)же свои имении дають бѣсу лукавому, *ѡже суть русалма, а и ниже скоморохомъ*»¹⁾.

Скоморохи слились съ русалками; ихъ пляска — служеніе бѣсу, который и самъ является въ ихъ образѣ. Одинъ старецъ, сидѣвшій въ кельѣ за рукодѣльемъ и пѣвшій псалмы, увидѣлъ нечистаго, вошедшаго къ нему дверьми, срачинина съ виду, въ *скомрашьей одеждѣ*; ставъ передъ старцемъ онъ принялся плясать — ибо тотъ задремалъ за пѣніемъ псалтыря²⁾. —

¹⁾ Пам. стар. русск. лит. I, стр. 208.

²⁾ I. с. стр. 202: О пляшущемъ бѣсѣ. Богѣ древній текстъ этой повѣсти указанъ мнѣ Н. С. Тихонравовымъ въ славянскомъ переводѣ Синайскаго Патерика по Синодальному пергаменному списку XII вѣка, № 551, л. 111 об.: «видѣхъ влѣзѡуща отрока дврѣцами, срачинина, *носи.ма(sic) зарнионъ*, и ставъ прѣдъ мною нача пласати». Если, какъ полагаютъ Тихонравовъ, зарнионъ = среднегреч. ζάριον, ἄζάριον, древнесл. *зарь* (сл. Jagić, Archiv f. Slav. Philol. V, 92—93; Orpisi, IV, стр. 14), *заря* (Азбуковникъ) = tesserae, aleatum ludus, ταυλία (съ арабск. az-zahr = dé, откуда исп. azar, франц. hasard и т. п.), то демонъ пришелъ смущать задремавшаго старца не только пласкою, но и азартною игрою, запретною съ точки зрѣнія церкви. — Сообщаю далѣе выписку изъ письма ко мнѣ Н. С. Тихонравова: «Въ позднѣйшихъ спискахъ этого-же Патерика по другому пересказу и, можетъ быть, съ другой греческой редакціи, это мѣсто читается такъ: «Повѣдаше прѣподобный игумень Павелъ братни общаго житія: Въ Огони слышахъ, рече, ѡтъ нѣкоего старца, яко нѣкогда ми сяду въ кѣльи моеи и дѣлаючи ми рукодѣліе свое, и пояхъ псалтырь изо устѣ, и видѣхъ влѣзша отрока дврѣцами моими, срачинина, въ *скомрастѣи* одежди *снукѡ(?)*, и ставъ предо мною нача пласати». Эту выписку я сдѣлалъ изъ скорписнаго сборника XVII в. моей библіотеки изъ статьи, озаглавленной:

Предположеніе, высказанное выше (стр. 152), что древній мимъ отразился въ паясѣ, *Naqt'* средневѣковой драмы, мирится такимъ образомъ съ другимъ, усматривающимъ въ послѣднемъ типѣ отраженіе комической роли дьявола въ старинныхъ мистеріяхъ¹⁾. Дьяволъ и фигляръ отождествились; сами бѣсы—скоморихи играютъ на русаліяхъ, говорится въ пересказахъ приведенной выше легенды о Нифонтѣ: «умысли сатана, како отвратити людей отъ церкви, и, собравъ бѣсы, преобрази въ челоуѣки, и идяше въ сборѣ велицѣ упестренѣ въ градъ, ови біяху въ бубны, друзи въ козици и въ сопѣли сопяху, инии же, возложше на я скураты, дѣяху на глумленіе челоуѣкомъ.... и нарекоша игры тѣ русалія»²⁾. —

Другія подробности подсказываетъ намъ Стоглавъ (гл. 41, вопр. 23): «въ *Троицкую субботу* по селомъ и по погостомъ сходятся мужи и жены на жальникахъ и плачутся по гробамъ с великимъ кричаніемъ, и егда начнутъ играть *скоморохи* гудницы и прегудницы, они же, отъ плача преставше, начнутъ скакати и плесати и въ долони бити и пѣсни сатанинскія пѣти на тѣхъ-же жальникахъ, обманщики и мошеники». Соборъ обязалъ священниковъ убѣждать свою паству, чтобы «въ кон времена родителей своихъ поминать, и они бы нищихъ покоили и кормили по своей силѣ, а *скоморохомъ* и гудцамъ и всякимъ глумцомъ запрещали и возбраняли, чтобы въ тѣ времена, коли родителей поминать, православныхъ христіанъ не смущали, запрещали тѣми бѣсов-

«Слово отъ Лемониса о пласавшемъ бѣсе предъ мнихомъ соблазна ради, а исалма ради ищезнувшемъ .ξξ.». Любопытно, что въ печатномъ изданіи этого Патерика (Лимонарь сирѣчь Цвѣтникъ иже во святыхъ отца нашего Софронія патріарха Іерусалимскаго. Кіевъ, тип. Спиридона Соболя 1628 г. л. 123 об. глава 160) подробности о *скоморохѣ* сглажены».

¹⁾ Roskoff, Geschichte des Teufels, I, стр. 386.

²⁾ Бостомаровъ, Очеркъ стр. 141; Православный Собесѣдникъ 1860, XI, 253; Калининскій, I. с. 340. Сл. Жмакинъ, I. с. 556 прим. 2.

скими играми» ¹⁾. Сл. описание русалий у Димитрія Хоматиана, архієпископа болгарскаго XIII вѣка: жители Молизской области показываютъ «ὅτι παλαιοῦ ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὴ βρουσάλια ὀνομάζεται, τῇ μετὰ τὴν πεντηκοστὴν ἐβδομάδι σύνταγμα γίνεσθαι νεωτέρω καὶ τὰς κατὰ χώραν χώμας αὐτοὺς περιέρχεσθαι καὶ παιγνίοις τισὶ καὶ ὀρχήμασι καὶ βεβαχυευμένοις ἄλμασι καὶ σκηνικαῖς ἀρχημοσύναις ἐγκαλεῖσθαι δῶρα παρὰ τῶν ἐνοικούντων εἰς κέρδος αὐτῶν, ἐξῆλθον καὶ οὗτοι κατὰ παρὸν ἔτος, συντάξαντες ἑαυτοὺς καὶ παρασκευάσαντες ἐν οὗτω κατὰ χώραν σκηνοβατήσωσιν» и т. д. ²⁾. Σκηνοβατέω = выступать, представлять что-либо на сценѣ, предполагать участие театральнаго элемента; можетъ быть, скомороховъ? Поминки покойниковъ до сихъ поръ не обходятся у Чувашъ безъ пляски и пѣсенъ и участія музыканта, обязательнаго и при похоровахъ. Вспомнимъ значеніе средневѣк. *choragium* и жонглёровъ-плакальщиковъ въ Лангедокѣ ³⁾.

Нетрудно представить себѣ, что и такія празднества, какъ *колядныя*, не обошлись безъ участія скомороха. Я укажу на аналогію византійскихъ порядковъ, на свидѣтельство Стоглава (гл. 92) и грамоты 1648 года о глумахъ и играхъ и «скарденныхъ образованіяхъ», и обращу вниманіе на нѣсколько выражений, связывающихъ скомороха съ святочными окрутниками.

1) Црквнсл. *коудесъ*, *коудесъникъ* = *magus*, чаровникъ, волхвъ; древнерусск. *кудъ* = *incantatio, diabolus*; русск. *окуда*, *окудникъ* рязанской губ. = колдунъ, волхвъ, проказникъ; *кудесить* = колдовать, ворожить; *кудесы* = чары. — *Кудесниками* зовутся въ Новгород. губерніи *святочные ряженые*, въ Кирилловскомъ уѣздѣ *кудесы*; болг. *къдени вечеръ* = канунъ новаго года. — Црквнсл. *коудешъникъ* = *μῦθος*, *коудешънъ* = *mimicus*; коудеш-

¹⁾ Бѣляевъ, I. с. стр. 71—2.

²⁾ Miklosich, I. с. стр. 3.

³⁾ Сл. Магнитскій, I. с. стр. 172, 175, 180, и выше стр. 146.

нама творы = шпильманскія игры¹⁾. — Къ извѣстному намъ древнему отождествленію: *мага* и *мима* — присоединяется и третій терминъ: *ряженія и колдовства о святкахъ*. Сл. сербск. чароупца = *persona in maschera*, чароупце = колядующіе подъ новыи годъ (сл. чороје упомянутой выше, стр. 128, масляничной забавы) — и чарати = колдовать, ворожить (Pacšić, Лавровскій). Можетъ быть, и русск. колдунъ, колдовать, только народныя формы: коляды, колядовать и т. п.?

2) Малор. румын. болг. *березу* — *брезаю* я приравнялъ выше (стр. 118 слѣд.) къ нѣм. *berhte*. Въ одномъ изъ предыдущихъ изслѣдованій²⁾ я понялъ отношенія *Berhta*'ы къ *berhten* такимъ образомъ, что олицетвореніе древнѣе обряда, и народная игра явилась вѣшнимъ выраженіемъ годичнаго появленія, обходовъ Берты — Рождества. Аналогію къ такому именно развитію я усмотрѣлъ въ греко-славянскомъ олицетвореніи Пятницы, о которой также сложилось представленіе, что она навѣщааетъ, обходитъ людей³⁾, и которая также спустилась до вещественнаго выраженія въ обрядѣ, до «простоволосой женки», что водили въ стародубскомъ полку. Какъ за олицетвореніемъ Пятницы удержалось названіе соответствующаго дня недѣли, такъ и для Берты представлялась вѣроятной такая-же этимологія: τὰ φῶτα. — Новый матеріалъ сравненія, являющійся въ малор. румын. *березѣ*, *брезаѣ*, можетъ видоизмѣнить предложенное мною построеніе. Факты представляются слѣдующіе: обрядовыя маски *березы* и *berhte* являются одинаково и въ нѣмецкомъ и въ малорусско-румынскомъ повѣрѣ; образъ *Berhta*'ы — Рождества только въ первомъ; потому-ли, что во второмъ онъ утратился либо не развился? Нѣмецкой Бертѣ мы можемъ

¹⁾ Сл. м. проч. Miclosich, Lex. a. v. коудесь, коудесьникъ, коудешникъ, коудешень.

²⁾ Опыты и т. д. II, V, стр. 255 и слѣд.

³⁾ Сл. Чувашскую «Эрне ватты», «недѣльную старуху», смотрящую за соблюденіемъ пятницы. Магнитскій, I. с., стр. 64, 65, 89.

противопоставить развѣ Меланку — и олицетворенную Коляду русскихъ пѣсенъ и обряда ¹⁾. Такъ или иначе, границы обряда: береза—berhte, ставятся шире границъ олицетворенія: Berhta'ы, развившейся односторонне. Объясненіе тому можетъ быть предложено слѣдующее: олицетвореніе Berhta'ы = τὰ φῶτα примкнуло къ существовавшему уже, болѣе древнему обрядовому образу: березы, berhte. Этимологія этихъ словъ указана выше: санскр. bhraj = φλέγω, fulgeo; рум. breaz = пятнистый, пестрый, разноцвѣтный, ποικίλος; чешск. brza = Ader im Fleisch oder Holz, Flader, Maser; brzovatý = aderig, maserig. Это возвращаетъ насъ, быть можетъ, къ обычному костюму древнихъ мимовъ, такъ называемому centunculus, удержавшемуся въ традиціонной одеждѣ итальянскаго арлекина: пестрому платью, сшитому изъ разноцвѣтныхъ лохмотьевъ. Сл. о мимахъ у Sidon. Apoll. Epist. II, 2: pigmentis multicoloribus, и въ житіи св. Беральда: ab utroque latere divisis, item mixtis coloribus vestimenta variabant ²⁾. Такова одежда и румынскаго брезая. — Названіе ряженыхъ въ Новгородскомъ уѣздѣ *соттками* отвѣчаетъ значенію березы—брезая—berhte.

3) *Мѣхоношей* ³⁾ въ колядныхъ обходахъ зовется тотъ изъ *колядовщиковъ*, который принимаетъ подачки и носитъ ихъ въ мѣшкѣ до раздѣла; арханг. губ. *мѣхоноша*, *мѣхонъ* = вахлакъ, неловкій, неуклюжій человекъ; онежск. губ. = тотъ изъ числа христовладцевъ, который принимаетъ на свои руки и хранить

¹⁾ Сл. бѣлорусскихъ ряженыхъ: богатую и бѣдную Коляду у Аван. П. В. III стр. 749, I стр. 780. Въ малорусской колядѣ «*святая Василья дьяжу мѣсила, пироги пекла, и рогатые и бубатые*».

²⁾ Gautier, I. c. I стр. 349, прим. 3.

³⁾ Снегиревъ, I. c. II, 104; Даль, а. в. мѣхъ, и личныя сообщенія. Сл. мѣхоношу въ повѣсти о царѣ Аггеѣ, Разысканія въ области русск. духовн. стиха V, Приложение, стр. 149. — Носовичъ, Словарь бѣлорусск. нар. а. в. мѣхоношій, торба, торбоношій, кошелоношъ; Шейнъ, Бѣлор. нар. пѣсни, стр. 75 слѣд.; Карацѣн, Рјечн. а. в. торбоноша.

собранныя имъ подачки; (онежск. арханг. сибирск.) прислужникъ у лѣсовщиковъ и оленьихъ промышленниковъ, который носить и охраняетъ ихъ вещи и т. п.; въ рязанской губ. дѣвушки и молодцы ходятъ подъ окна славить овсень: одна изъ нихъ, несущая кошель для сбора, зовется *махоносной*, т. е. мѣхоносной. — Малорусск. *михоноша* = провожатый нищихъ, носящій ихъ торбы или мѣха. — Въ Бѣлоруссiи *мѣхоноша*, *мѣхоношій*, *мѣхоношь*: человекъ, который въ артели завѣдываетъ запасомъ; сборщикъ подаваемого при поздравленіи съ праздниками; *мѣхеда*: неповоротливая, непроторная (о работницѣ); сл. въ последнемъ значеніи: торба; *торбаношій* = *мѣхоношій* (сербск. торбовоша = мѣхоноша у разбойниковъ). *Миханошей*, *миханожичемъ* зовется собственно тотъ изъ «волошебниковъ», ходящихъ славить Христа о Пасхѣ, на обязанности котораго лежитъ — носить мѣшокъ съ получаемыми за пѣсни подарками; пѣсни зовутъ его и «*каша-лоносомъ*» (сл. Шейнъ, Б. Н. П. стр. 81 № 139; сл. стр. 93, № 145: Миханоши—жита калошу; Безсоновъ, Бѣл. п. стр. 7, № 4: Нашъ мѣхоношь кошель носить).

Не слѣдуетъ-ли объяснить въ этой связи средневѣковыхъ карбонасовъ, о которыхъ говорятъ дубровницкіе акты въ связи съ праздниками Пасхи: *carbomasii*, *carbomosii*, *carbomezii*, *ludus carbomasiorum*. Это, несомнѣнно, ряженые; подъ латинскимъ обликомъ скрывается хорв. *krabanoša*, *krabanosica*, *krabulja* = маска; сл. *škraban*, *kraban* = *persona in maschera* ¹⁾. Я предполагаю въ основѣ слова црквнсл. крабий, крабѣа = *fiscella e vimine plexa*, *argula*, *marcupium*; словинск. *krabulja*, *korbulo*, сербск. *krbulja*, русск. коробъ. Крабаноша могло явиться первоначально въ значеніи мѣхоноши, обрядоваго ряженаго, откуда

¹⁾ *Parčić*, *Rječn. slov. ital. i ital. slov.*, даетъ еще нѣсколько словъ для выраженія «*persona in maschera*»: *šarogjica*, о которомъ упомянуто выше; *šuvida*, необъяснимое для меня, равно какъ и *krinka* = *maschera*; наконецъ *buša*, можетъ быть, нѣмецк. *butze*.

развилося общее понятіе маски, какъ maskhaga дошло до него, отправившись, отъ значенія потѣшника ¹⁾.

Такими могли быть первоначально бѣлорусскіе волочебники, волочинники, *fahrende Leute* (сл. волокита, вольчага, волочуга, волоцуга, волочай = бродяга и т. п.), нынѣ поющіе духовные стихи, въ стилѣ и съ сюжетами колядокъ, но первоначально «игрецы», подобно колядовщикамъ ²⁾, болѣе ихъ сохранившіе слѣды какой-то внутренней организаціи (*collegium*, ватага): между ними есть *починальникъ* или *начинальникъ* = запѣвало, и *помагальники*, *подголосники* или *подхатники*, *мѣлоноша* и *освѣстѣй* = острякъ, шутникъ, и *музыка*, *музычина*, *скрипка* ³⁾;

¹⁾ Сообщеніемъ дубровницкихъ актовъ, касающихся варбонасовъ, я обязанъ В. И. Ламанскому. Вотъ нѣсколько выдержекъ:

(1335) Die Martii 20 Martii = In minori Concilio, quod nulla persona audeat facere se *Carbonezum seu judeum* vel se *trasfigurare* in aliquam figuram turpem hinc ad unum annum prox. sub pena 25 урр.

(1347) Die 22 Februarii = in Majori Consilio in quo 62, quod non obstante forma statuti loquente de *Carbonosiis*, nulla persona audeat se facere *Carbonossium* neque ludum *Carbonossii*, et ista reforma duret usque ad unum annum.

— Die 15 Madii = In Majori Concilio in quo 96, quod licitum est facere ludum *Carbonassiorum* observando infrascripta: 1) quod ludus *Carbonassiorum* possit incipi in Dominica Resurrectionis Dominicæ et durare usque in sequentem Dominicam; 2) quod nullus *Carbonassius* audeat portare secum arma ad offendendum; 3) quod nullus *Carbonassius* audeat facere rissam vel rumorem cum aliqua persona neque dicere verba injuriosa; 4) quod nullus ex dd. *Carbonassiis* audeat facere se facere *Carbonassium* neque ludum ipsum *Carbonassiorum* post sonum *campane Ave Marie*.

²⁾ Сл. Шейнъ, I. с. стр. 105, № 150, въ волочебной пѣснѣ: Подари госпей колядовщицевоу.

³⁾ Безсоновъ, I. с. стр. 20—1; сл. Шейнъ, I. с. стр. 93, 96, № 146. — У Чувашъ о Пасхѣ толпа мальчиковъ, къ которымъ присоединяются и возрастные, ходитъ по домамъ, избравъ изъ своей среды двухъ *загонщиковъ* и *сборщика съ пещеромъ* (сумкой, плетеной изъ лыкъ) за плечами. Эти избранные обыкновенно идутъ впередъ и пред-

можетъ быть и *скомороха*: по крайней мѣрѣ отрывокъ одной пѣсни у Носовича (Словарь):

А *скоморохова* горькая доля,
Што даюць тольки, берець и тое,

напоминаетъ выраженіе волочебныхъ:

А *музыка* горькая доля,
Горькая доля, кварта горѣйки и т. д.

(Безсоновъ, 1. с., стр. 7, № 4; Шейнъ, 1. с. стр. 100, № 147);

или: А *музыка* горькая доля
Жонка ня любить, ня цалуць

(Шейнъ, 1. с. стр. 93, № 145);

Миханожно горькая доля,
Яго жонка ня любить,
Дайтя яму кусокъ сала и т. д.

(Шейнъ, 1. с. стр. 78, № 138; сл. стр. 82, № 140; стр. 96, № 146).

Интересна замѣтка Шейна въ словарѣ, приложенномъ къ его Бѣлорусскимъ пѣснямъ, а. в. *кукольникъ*, *кукольнички*: «родъ волочебниковъ, ходившихъ на св. Недѣлѣ (въ прежнія времена) по деревнѣ для собиранія подачекъ, съ пѣснями, возя за собою особаго устройства ящикъ съ куклами». Личныя объясненія Шейна даютъ мнѣ возможность пополнить эти свѣдѣнія: куклы движутся на колышкахъ и изображаютъ лошадокъ, обыкновенно краснаго цвѣта, среди которыхъ на бѣломъ конѣ фигурируетъ св. Георгій; тѣ лошади — его стадо. За этимъ легендарнымъ сюжетомъ, какъ за «вертепомъ» колядъ, легко предположить существованіе болѣе древняго, свѣтскаго, съ такими-же типами «хлопа», «пана», «жида», «цыгана» и т. п., какіе

варягутъ хозяевъ словами: «Идетъ полкъ (толпа), давай 200 яицъ». Домохозяинъ долженъ дать сборщику два яйца; за угощеніе, пивомъ или виномъ, толпа пляшетъ на дворѣ подъ звуки кобыз (скрипки) и высказываетъ благожеланія угостившимъ. Сл. Магнитскій, 1. с. стр. 128—9, 132 крим.

до послѣдняго времени являлись на святочной сценѣ Бѣлорусовъ, то живьемъ, въ лицѣ ряженыхъ, то въ кукольной драмѣ¹⁾. Если послѣдняя относитъ насъ къ древнимъ *кукламъ скomoroxovъ*, заподозрѣннымъ церковью, то тѣмъ интереснѣе прослѣдить слѣды первой въ современномъ народномъ обрядѣ. Въ малорусской святочной игрѣ²⁾ *мѣхоноша* является колядовщикомъ, вожаконъ козы:

Не ходи, коза, у тее сельце,
 Да въ тее сельце, да въ Михайловку,
 А въ Михайловці всі люде стрельці,
 Встрелили козу въ правее ухо,
 Крозь полотенце да въ шире сердце.
 Пуць, коза впала, не жива стала.
*А мѣхоноша бери дудочку,
 Дуї козі въ жилу.
 Надимає жила, будь, коза, жива.*

Я попрошу вспомнить великорусскую святочную игру въ «лынекъ»³⁾ съ сопровождающей её пѣсней:

Какъ во старова мужа молодая жена,
 Вотъ на емъ, хо, хо!
 Вотъ на емъ, охти мнѣ!
 Ена часто неможеть, все повохиванть:
 Такъ вохъ, таки вохъ! да головушка болить,
 Такъ вохъ, таки вохъ! ретиво сердце щемить!
 Вотъ на емъ и т. д.
 Охъ ты мужъ, муженекъ, молодой разумокъ,
 Ты поѣзжай, мужъ, въ городъ, ты купи жаны льнька,
 Ты купи жаны льнька, ты купи животца и т. д.

— и святочную-же плясовую пѣсню о старомъ мужѣ и молодой женѣ⁴⁾. — Эти параллели послужатъ намъ къ объясненію старой пѣсни о Терентьищѣ.

¹⁾ Безсоновъ, I. с. стр. 98—9.

²⁾ Чубинскій, Дневникъ, стр. 265—6; см. игру съ козою у Терещенка, I. с. VII, стр. 186—7; Безсоновъ, I. с. стр. 78—9 и т. д.

³⁾ Шейнъ, Великор. нар. пѣсни стр. 384—5, № 5.

⁴⁾ ib. стр. 382—3 = Снегиревъ, II стр. 98—9, № 8.

У стараго гостя Терентьища молодая жена, Авдотья. Однажды она объявила себя больной, чтобы удалить изъ дома мужа и принять любовника. Терентьище идетъ за докторами, встрѣчаетъ скомороховъ, которые, распросивъ его, догадываются о родѣ болѣзни, посѣтившей его жену, и берутся еѣ вылѣчить (вспомнимъ сопоставленіе: «чародѣй, скомрахи» и знахарскія знанія французскихъ жонглѣровъ). Спрятавъ Терентія въ шелковомъ мѣшкѣ, который одинъ изъ нихъ беретъ себѣ за плечи, они идутъ къ Авдотѣ и говорятъ, что ея мужъ убитъ, они сами видѣли его мертвымъ. Та обрадовалась вѣсти, велитъ скоморохамъ войти и пропѣть про стараго Терентьища, «Въ дому бы его вѣкъ не видать». Тѣ начинаютъ пѣть:

Слушай, шелковый мѣхъ,
Мъхоноша за плечами,
 А слушай Терентій гость,
 Что про тебя говорятъ,
 Говоритъ молодая жена.

 Шевелись, шелковый мѣхъ,
Мъхоноша за плечами,
 Вставай-ка, Терентьище,
 Лѣчить молодую жену,
 Бери червеной вязъ,
 Ты дубину ременчатую,
 Походи-во, Терентьище,
 По своей свѣтлой гридни
 И по середи кирпичатой
 Ко занавѣсу бѣлому,
 Ко кровати слоновыхъ костей,
 Ко перьямъ ко пуховья;
 А лѣчи-ко ты, Терентьище,
 А лѣчи-ко ты молодую жену,
 Авдотью Ивановну.

И онъ, принявшись лѣчить еѣ по указанію, самъ видитъ, какъ недугъ «въ окошко скочилъ».

Въ началѣ пѣсни *мѣхоношей* названъ *скоморохъ*, взявшій къ себѣ за плечи мѣхъ, въ который спрятали Терентьища; когда далѣе къ нему самому обращаются съ прозвищемъ мѣхоноши (Шевелись, шелковый мѣхъ, мѣхоноша за плечами), то это напоминаетъ намъ малорусскую святочную игру: какъ тотъ мѣхоноша оживляетъ козу своей дудочкой, такъ мѣхоноша-Терентій лѣчитъ свою жену — червленымъ вязомъ. Скоморошья пѣсня является пародіей святочной.

Но русская былевая поэзія знаетъ скомороховъ еще въ другой роли: они эпическіе пѣвцы, какъ шпильманы запада. Вернувшись изъ долгой отлучки къ женѣ, переодѣтый *скоморохомъ* (сл. Скомороха Скомороховича = Добрыню у Гильф. № 210), Добрыня играетъ:

Играетъ-то въ Царя-града,
А на выгрышь беретъ все въ Кіевѣ

(Рыбн. I № 25);

Играетъ ѣвъ во Кіевѣ, воспѣваетъ отъ Еросалима

(I. с. № 26);

Выгрывалъ хорошенько изъ Царя-града,
А изъ Царя-града до Іерусалима,
А изъ Іерусалима ко той землѣ Сорочинской

(I. с. № 27);

Струну натягивалъ будто отъ Кіева,
Другу отъ Царя-града,
И третью отъ Еросалима,
Тонцы онъ повель-то великіе,
Припѣвки-то онъ припѣвалъ изъ за синя-моря

(I. с. II № 7);

Первый разъ игралъ отъ Царя-града,
Другой разъ отъ Іерусалима,
Третій разъ сталъ поигрывать,
Всё свое похождение рассказывать

(I. с. III № 16; сл. Гильф. № 222).

Тѣ-же подробности, съ подновленіями, въ цѣломъ рядѣ другихъ пересказовъ былинь о Добрынь (сл. напр. Гильф. №№ 5, 43, 65, 80, 100, 107, 110, 118, 145, 149, 157, 187, 198, 215, 217, 228, 290, 292, 306; Рыбн. I № 27; Кир. II № 1, стр. 37 и друг.)¹⁾; о Садкѣ:

Играеть-то Садке въ Новѣ-градѣ,
А выигрышь ведетъ отъ Царя-града

(Рыбн. I № 63);

о Ставрѣ:

Сыгрншь сыгралъ Царя-града,
Тонцы навелъ Іерусалима,
Величалъ князя со княгинею,
Сверхъ того игралъ Еврейской стихъ.

(Кирша № XIV; сл. Рыбн. II № 19, стр. 101; Гильф. № 169 и друг.), и въ другой комбинаціи: не объ игрѣ, а о камкѣ съ хитрымъ узоромъ:

Хитрости Царя-града,
Мудрости Іерусалима,
Замыслы Соловья, сына Будимировича

(Кирша № 1): — очевидно, искаженіе болѣе древняго мотива. Сл. Рыбн. I № 53 р. 324:

Младъ Соловей сынъ Будимировичъ
Струнку во струнѣхъ натагиваетъ,
Тонци по голосу налаживаетъ,
Тонци онъ ведетъ отъ Новагорода,
А другіе ведетъ отъ Еросолима,
А всѣ малне припѣвки за синя моря.

¹⁾ См. тотъ-же мотивъ — признанія по пѣснѣ въ сказкахъ у Аеанасьева, № 104, стр. 29, 59; № 118, стр. 218.

Передъ нами эпическая формула, смыслъ которой сдѣлался непонятнымъ самимъ пѣвцамъ. Пѣніе-игра Добрыни (Садка, Ставра) выражены словами: наигрышь, сыгрышь, выигрышь, игрище, напѣвки, тонцы; это, быть можетъ, отвѣчаетъ средне-верхненѣм. *wise*: напѣвъ; по напѣву, слышанному имъ, будто-бы, въ Іерусалимѣ, Морольфъ узнавъ Саломеей (*Salman und Markolf*). Древняя связь напѣва съ содержаніемъ пѣсни не раскрываетъ-ли передъ нами скоморошій репертуаръ, съ мотивами «отъ Ерусалима», «отъ Царя-града», «отъ Кіева»? Это, въ одно и то-же время, и репертуаръ нашего былевого эпоса и указаніе на культурные слои, залегшіе въ нашей эпической поэзии. Тамъ и здѣсь участіе захожихъ людей, скомороховъ, вѣроятно; нѣтъ лишь того дифференцированія, того роста народнаго пѣвца, которымъ обусловлено было на западѣ литературное развитіе эпоса изъ посылокъ народной пѣсни-былины. Отчего этого не было — это вопросъ, равняющійся другому, болѣе общему: отчего древне-русское развитіе лишено было поэтической *литературы*?

Къ скоморохамъ восходятъ, вѣроятно, тѣ мотивы былинь, которыя изслѣдованіе обнаружитъ какъ международные, захожіе, и тѣ ихъ черты, которыя оказались бы достояніемъ мѣстной поэзии, «былинами своего времени». Ближе опредѣлить живое участіе этихъ людей въ сложеніи нашего эпоса нѣтъ возможности: нашъ эпосъ окаменѣлъ, его сказители только помнятъ его, въ области былинь нѣтъ новыхъ пѣсенныхъ сложеній, которыя указали-бы намъ на процессы первичнаго. Иначе напр. въ Кабардѣ, гдѣ бродячіе, бездомные пѣвцы, *геуако*¹⁾, еще недавно являлись на народныхъ собраніяхъ, праздникахъ и тризнахъ, прославляя современныхъ героевъ, но воспѣвая и древнихъ. Умиралъ-ли человѣкъ, уважаемый за мудрость и храбрость, народъ, собрав-

¹⁾ Сл. Матеріалы для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, изд. Управленія Кавказскаго учебнаго округа, вып. I, отд. II: Сказанія о нарскихъ богатыряхъ у татаръ-горцевъ Пятигорскаго округа Терской области (Урусбіева).

пѣсь на его могилѣ, приглашалъ нѣсколькихъ гегуако сложить пѣсню про умершаго на память потомству. Въ такихъ случаяхъ одинъ изъ гегуако брался воспѣть одну сторону дѣятельности покойнаго, другой другую. Уединившись и сложивъ въ тишинѣ свои пѣсни, они, по нѣкоторомъ времени, объявляли объ окончаніи своей работы и, сойдясь вмѣстѣ, пѣли одинъ за другимъ. Толпа внимала, затаявъ дыханіе; только въ перерывахъ можно было разслышать шепотъ: откуда они берутъ такія чудныя слова? По окончаніи пѣнія раздавался взрывъ восторженныхъ криковъ и начинался пиръ; родственники умершаго дарили пѣвца платье, лошадь, оружіе и т. п. Присутствуя на народныхъ сборищахъ, при битвѣ, гегуако внимательно слѣдили за ходомъ дѣлъ, воспѣвая доблести одного, привлекая на иного позоръ и всеобщее осужденіе; — потому что ихъ пѣсни далеко разносились по ауламъ, ихъ неприкосновенность, обеспеченная народною любовью, позволяла имъ быть откровенными въ порицаніи и дѣйствовать воспитательно. «Я однимъ словомъ своимъ изъ труса дѣлаю храбреца, защитника свободы своего народа; вора превращаю въ честнаго человѣка», выразился одинъ изъ гегуако; «на мои глаза не смѣеть показаться мошенникъ; я противникъ всего безчестнаго, нехорошаго».

Во всемъ этомъ есть черты, обращающія насъ къ памяти объ общественно-поэтической дѣятельности скальдовъ, труверовъ, и т. п. Для древней исторіи русскаго былеваго эпоса у насъ нѣтъ подобныхъ указаній. Важно одно: что въ его персоналѣ именно скоморохи являются единственными представителями *пѣсни*. Вотъ почему я считаю возможнымъ удѣлить имъ извѣстную роль въ сложеніи эпоса, какъ, съ другой стороны, въ поэзіи народнаго обряда, въ той колеблющейся и пока неизслѣдованной его области, которая посредствуетъ между элементами туземнаго и христіанскаго вѣрованій. Въ этой области бродячіе пѣвцы, потѣшники могли проявлять свое вліяніе, безсознательно проводя, во внѣшней, театральной формѣ обряда многое, противъ чего сознательно возставали древніе отцы церкви — и славян-

скіе ревнители, повторявшіе ихъ нареканія, нерѣдко съ полупониманіемъ и фантастическими приращеніями, въ которыхъ мы напрасно стали-бы искать слѣдовъ туземныхъ языческихъ воззрѣній ¹⁾).

Ни одного изъ этихъ возможныхъ элементовъ не слѣдуетъ упускать изъ виду при анализѣ народнаго обрядоваго мѣта.

Я кончу эту главу указаніемъ на одну мнѣшескую подробность, тѣсно связанную съ церковнымъ осужденіемъ — *скоморошьей пляски*. Съ точки зрѣнія церкви пляска — дѣло грѣховное, сатанинское, на которое подстрекаетъ самъ дьяволъ; плясать въ большіе праздники было кощунствомъ, за которымъ неминуемо слѣдовало возмездіе: дѣвицу, плясавшую «во дни святыхъ, егда паче слово Божіе проповѣдается», бѣсы во время сна занесли въ геенну ²⁾; другая наказана была за тотъ-же проступокъ тѣмъ, что вмѣстѣ съ своей прялкой заклята на мѣсяць: тамъ она сидитъ и прядетъ, ея нити — осенняя паутина, которую въ Германіи зовутъ нитями Богородицы (*Marienfäden*) ³⁾; трое молодыхъ людей и три дѣвушки плясали на площади въ праздничный день, не обращая вниманія на про-

¹⁾ Сличеніе древняго текста 39-го Слова св. Григорія Богослова (у Будиловича) съ его позднѣйшими передѣлками (у Тихонравова, Лѣтописи IV) во многихъ отношеніяхъ поучительно. На *замару* я обратилъ вниманіе выше (стр. 147—8); вотъ еще нѣсколько подробностей: Буд. л. 3, β: *Семелино тръсновеник кланъемо* (*Σεμέλης κεραιυός προσκουρούμενος*) вызвало въ позднѣйшихъ текстахъ толкованіе: *Семелино требокладенъ прому і моланьямъ і вилу* (Тихонр. I с. № III, р. 97); см. подобную-же глоссу къ «*фам* кацни ни *иоуеамъ*» (Буд. л. 3, γ: *φαλλοί τινες καὶ Ἰούφαλλοί*) Григорія и къ его: *мамакѣя* = *mollities*. — Интересно по отношенію къ Орфену = Орфею славянской псевдо-веды слѣдующее сопоставленіе: Буд. л. 4, β: *орфеови тръби* (*Ὀρφείως τελεταί*); Тихонр. № III: *Ефрронови скверныа басни*; № IV (по ркп. Новг. Соф. библ. № 1295): *еертновы*; № V: *ефртновы*.

²⁾ Пам. старинн. русск. лит. I, стр. 209.

³⁾ Schwartz, Sagen u. alte Geschichten der Mark Brandenburg, p. 200.

цессию, проходившую въ то время съ святыми дарами; въ наказаніе за то они продолжали плясать въ теченіи цѣлаго года, не имѣя силъ остановиться ¹⁾. Подобнаго рода благочестивыхъ разсказовъ можно было-бы привести нѣсколько. — Типомъ грѣшной плясуньи являлась Иродіада; не даромъ цѣной своего искусства она поставила требованіе: голову Іоанна Предтечи. Авторъ приписываемаго Златоусту слова *περί μετανοίας* говоритъ о ней въ связи съ осужденіемъ орхестовъ и свѣтскихъ игрищъ ²⁾; среднѣвѣковыя миниатюры изображаютъ её на пиру Ирода танцующей и кувыркающеюся въ стилѣ скomorоха ³⁾. Она была орудіемъ дьявола: «καὶ εἰσῆλθὼν ἐγὼ εἰς τὴν Ἰροδιάδα γυναῖκα, καλὴν καὶ ὑπουργόν μου καὶ συγκληρονόμον τῶν ἔργων μου, говоритъ о себѣ дьяволъ у Евсевія Эмесскаго; καὶ δι' ἐκείνης παρῶζυνα βασιλέα, καὶ τοῦτον ἐν ἀρίστῳ ἀπέτεμον, καὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ δέδωκα τῷ χορασίῳ ἐπὶ πινάκι, καὶ ὡς μῆλω προσέπαιξεν» ⁴⁾. «О злое проклятое плясаніе, о лукавыя жены многовертимое плясаніе», читается въ одномъ поученіи: «пляшущи бо жена — любодѣйца дьяволя, супруга адова, невѣста сатанина; вси бо любящии плясати безчестіе Іоанну Предтечѣ творять, со Иродьею неугасимый огонь и неусыпай червь осудить» ⁵⁾. — И вотъ Иродіаду постигла кара: каталонское преданіе ⁶⁾ заставляеть её и Ирода *блуждать* безъ устали по ночамъ, скрываясь въ пещерахъ съ первымъ пѣніемъ пѣтуха; либо она *носится* по воздуху, въ *бурной пляскѣ вихря*. Такъ въ Reinardus I, 1139—1164:

¹⁾ Mélusine № 17, p. 404.

²⁾ Сл. также приписанное Златоусту слово на усѣкновеніе главы Іоанна Предтечи, у Migne l. c. t. LIX, 485—90.

³⁾ Сл. Wright, History и т. д. p. 167, 168.

⁴⁾ Eusebii Emeseni Or. I, у Migne, Patrol. Graec. t. LXXXVI, I, p. 517.

⁵⁾ Костомаровъ, Очеркъ, стр. 142 (Златая Матица по ркп. Имп. Публ. Библ. л. 341).

⁶⁾ Pitre e Salamone-Marino, Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, vol. I, fasc. I, стр. 136.

будто-бы дочь Ирода любила св. Иоанна, отказываясь отъ всякаго другаго брака; когда разгнѣванный этимъ отецъ велѣлъ усѣчь святаго, и опечаленная дѣвушка хотѣла поцѣловать его голову, которую несли на блюдѣ, голова отшатнулась отъ поцѣлуя, и отъ ея дуновенія Иродіада понеслась по воздуху. Тамъ она носится и теперь, лишь отдыхая на дубахъ и орѣшинахъ отъ полуночи до первыхъ пѣтуховъ. Её зовутъ Фарайльдой, «*Herodias ante saltria*». — Пляской Иродіады объясняютъ себѣ въ Саксоніи вихорь. — Средневѣковыя повѣрья о ночныхъ поѣздахъ Иродіады несомнѣнно выработались изъ церковно-аскетической легенды о танцовщицѣ, осужденной на вѣчную пляску или вѣчное скитаніе. Каталонское преданіе сдѣлало изъ одной Иродіады — нѣсколько Иродіадъ, дочерей Ирода; судя по присловью, вѣроятно, запѣву утраченной пѣсни, онѣ принуждены вѣчно плясать въ воздухѣ въ наказаніе за смерть Предтечи:

Las fillas del rey Herode
Ballan, que mes ballaran ¹⁾.

Вѣчно пляшущія, сотрясающіяся въ порывистомъ движеніи, онѣ могли быть отождествлены съ трясавицами — лихорадками; въ этомъ сочетаніи дочери Ирода, трясавицы, вошли въ отреченную статью, разобранную выше: въ молитву св. Сисинія, и Невѣя буслаевского текста оказалась тогда всѣмъ лихорадкамъ старѣйшей сестрой, *плясавицей*, ради которой отсѣчена была голова Иоанна Предтечи. Русск. плясея=плясунья и названіе лихорадки ²⁾.

¹⁾ Сл. Grimm, D. Myth. p. 234—7 и III, p. 282, прим. къ стр. 780; Mila y Fontanals, Observaciones sobre la poesia popular, p. 95 прим. 6.

²⁾ Пользуюсь случаемъ, чтобы прибавить еще нѣсколько объясненій къ молитвѣ св. Сисинія (см. выше стр. 40). Какъ греческая Гилло, Гилу похищаетъ и пожираетъ новорожденныхъ, такъ и славянская *отщипца* (у попа Симеона и въ румынскихъ текстахъ): вѣштица се зове жена која... лети по кућама и једе људе, а особито малу дјецу (Барацѣнѣ, Живот, стр. 211); «вѣщицы (вѣдьмы) летаютъ по ночамъ подъ видомъ безхвостой сороки; онѣ спускаются ночью въ трубы, которыя были закрыты

III.

Христіанскіе мотивы колядокъ.

Съ скоморохами мы проникли въ одинъ изъ закоулковъ языческой поэзіи коляды, которую христіанство пыталось искоренить, которой впоследствии старалось завладѣть. Не вездѣ удачная въ смыслѣ обряда, эта попытка привела въ области колядокъ, т. е. святочныхъ пѣсенъ, къ наполненію ихъ христіанскимъ содержаніемъ, относительно котораго можетъ подняться вопросъ: гдѣ и когда оно привилось къ нимъ впервые? Я имѣю въ виду сходство, или скорѣе, тождество малорусскихъ и румынскихъ колядокъ, предполагающее перенесеніе готовыхъ типи-

не благословясь, похищаютъ дѣтей изъ утробы матери, разводятъ на шестѣ огонь и съѣдаютъ ребенка, а вмѣсто него оставляютъ въ утробѣ матери голибъ, краюшку, ладанку или головню» (Потанинъ, Югозападная часть Томской губерніи, въ Этногр. Сборн. VI стр. 147—8). — *Стриглъ* греческаго текста (сл. стр. 94), одному изъ племенъ Гилу, отвѣчаетъ бѣлорусская *стрига* (чешск. *střiha*, слов. *struga*, польск. *strzyga*, хорв. *strigoń*), опасная беременнымъ женщинамъ, подиѣнивающая и убивающая дѣтей (Безсоновъ, Бѣлор. пѣсни I, 64), какъ чешск. *полудница*, *polednice*, (Grohmann, 13—14, 114) — очевидно *пладница* (Meridiana) попа Симеона, въ параллель къ его *полунощницѣ*. Можетъ быть, такъ именно значилось въ одномъ бѣлорусскомъ заговорѣ отъ лпхорадки, сообщенномъ мнѣ Шейномъ, съ слѣдующими именами трясавицъ: веснянка, ледзянка, *мста-пладница* (пладница?), косяница, кватука, *нощница* (полунощница?), смутница. — Съ одиннадцатымъ племенемъ Гилу греческаго текста: *ψυχρανοσπάστρια* (сл. р. 94) сл. въ житіи св. Андрея Юродиваго (AA. SS. Maii VI, Corollar. р. 24) рассказъ о демонѣ, принявшемъ образъ старухи, и обличеніи его святымъ: *Θρήνησον, οἴμωξον, λύσσα ἐβδελυγμένη, ἐσκοτισμένη κοπρία γράυ...* *χρήσαι ταῖς μαγγανίαις σου, ψυχροανοσπάστρια*, гдѣ послѣднее слово переводится *periturbatrix animarum*, въ црвнсл. душепрелестнице; съ точки зрѣнія легенды о Гилу и народныхъ повѣрій, быть можетъ: высасывающая душу.

ческихъ и символическихъ образовъ изъ одной среды въ другую. Труднѣе опредѣлить, за неполнотою данныхъ, отношенія греческихъ каландъ, разобранныхъ выше, къ южнорусскимъ и румынскимъ, хотя и здѣсь согласіе нѣкоторыхъ специальныхъ подробностей скорѣе говоритъ въ пользу перенесенія. Вмѣстѣ съ проповѣдью христіанства могли переселяться не только церковныя, но и народныя обряды, удержавшіеся случайно подъ сѣнію церкви и прикрытіемъ христіанскаго святаго¹⁾; а съ обрядомъ переселялись и сопровождавшія его пѣсни — оригиналы нашихъ щедривокъ, какъ тѣмъ-же путемъ могли заходить оригиналы и собственно христіанскихъ, рождественскихъ пѣсень.

Пользуясь собраніемъ Teodorescu я думаю разобрать одну группу такихъ пѣсень съ цѣлю указать, какъ разработались въ нихъ сюжеты, навѣянные христіанскими воспоминаніями, не задаваясь вопросомъ: въ какой мѣрѣ качества этой разработки опредѣлены были образами древняго, сложившагося міра, либо общими процессами миѣческой мысли. Потому именно, что вторая гипотеза, не исключая первую, вмѣстѣ съ тѣмъ и не предполагаетъ её необходимо, такъ недоказательны попытки возстановить, сквозь призму христіанства, очертанія смѣненнаго имъ языческаго вѣрованія.

Святочный циклъ, обнимавшій время отъ Рождества до Крещенія, исчерпывался, главнымъ образомъ, идеями обоихъ празднествъ, но вокругъ нихъ сгруппировались другія, по аналогіи и смежности, по наивному смѣшенію, иногда по глубокому символизму: отъ рожденія Спасителя колядка переходила послѣдовательно къ его страданію, охватывая весь циклъ евангельскихъ повѣстей и апокрифовъ о жизни Христа и обобщая ихъ въ своемъ образномъ символизмѣ.

¹⁾ Русскій обычай вытирать новый огонь изъ сухаго дерева наканунѣ 1-го Сентября, сопоставленный съ обрядомъ бадняка на генварскія календы, отослать насъ къ воспоминаніямъ неоменій. Сл. выше стр. 136 и Аванасьевъ, Поэт. Возр. III, 738.

Любимымъ мотивомъ является Крещеніе Спасителя; вспомнимъ, что до IV вѣка празднованіе Крещенія и Рождества совпадали на 6-мъ Генварѣ¹⁾. Крещеніе понято простодушно, какъ совершенное надъ младенцемъ Иисусомъ; участіе Пресвятой Дѣвы явилось совершенно естественной чертой; напомнимъ, однако, что въ отреченномъ Кѣрума Петра и Павла крещеніе Спасителя совершилось по настоянію его Матери. — Въ малорусскихъ колядакахъ его купають-крестить Богородица, пеленають въ шелковыя пеленки (Чубинскій, Дневникъ, въ отдѣлѣ колядокъ, № 51). Поэтическимъ распространеніемъ объясняется слѣдующая картинка: Богородица бѣлить ризы Господа на тихомъ Дунаѣ, какъ поднялись буйныя вѣтры и унесли тѣ ризы подъ небеса, гдѣ ихъ «убралъ» самъ Господь (I. с. Колядки № 58; Головацкій, I. с. II № 29 стр. 90—1; IV, стр. 64, № 1). Либо дѣло происходитъ на Иорданѣ, и ризы уносятъ ангелы (Чубинскій, I. с. Щедривки № 7; сл. № 62; Терещенко, I. с. VII стр. 83: Ой на рѣчці). Въ одной румынской пѣсни (не колядкѣ) Богородица прядеть на зеленой трогѣ, ведущей къ вратамъ рая, прядеть золотыя нити на одежду своему сыну; откуда ни взялись соколы, похитили пряжу; Богородица посылаетъ Ивана Крестителя, пусть разыщетъ соколиное гнѣздо и принесетъ ей, а соколять возьметъ себѣ. Это выше моихъ силъ, отвѣчаетъ святой: соколы унесли *золотую нить* высоко подъ небеса, свили изъ него гнѣздо — *золотой мѣсяцъ*, а соколять негдѣ взять: изъ нихъ подѣлались дробныя звѣзды²⁾. — Колядка отвѣчаетъ, быть можетъ, повѣрью о *пряжѣ* на лунѣ: ея нити зовутся иногда нитями *Маріи*; Маріей зовется злополучная пряжа-плясунья, перенесенная на мѣсяцъ въ нѣмецкомъ повѣрѣ, приведенномъ выше³⁾; иные отождествляютъ луну съ ликомъ Маріи Магдалины, заступившей мѣсто Божьей Матери⁴⁾.

¹⁾ Сл. Опыты по исторіи развитія христіанской легенды II, I р. 274.

²⁾ Schuller, I. с. р. 7—8.

³⁾ стр. 220.

⁴⁾ Аванасьевъ, Ц. В. III 274—5.

При другомъ случаѣ ¹⁾ я сообщилъ содержаніе румынской колядки объ Иванѣ Крестителѣ, превращенномъ въ оленя проклятіемъ матери и скитающемся въ лѣсу, чтобы, по истеченіи извѣстнаго срока, снова явиться среди людей, «войти въ церковь и служить литургію». Такъ своеобразно понятъ былъ евангельскій рассказъ объ Иоаннѣ Предтечѣ, удалившемся въ пустыню, облеченномъ въ одежду изъ *верблюжьей шерсти* (εἶχε δὲ ὁ Ἰωάννης τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου, καὶ ζώνην δερματικὴν περὶ τὴν ὀσφύα αὐτοῦ. Matth. 3, 1, 4) и являющемся снова, чтобы совершить надъ Спасителемъ обрядъ Крещенія. — Объ этомъ событіи поетъ другая колядка ²⁾:

Богородица послала св. Думница'у принести для новорожденного какое нибудь украшеніе на крестины; та идетъ, видитъ, по Иордану плывутъ три золотыя фіалки, она украшаетъ ими свою голову и спѣшитъ къ Богородицѣ съ драгоценнымъ даромъ. Но она опоздала: Спаситель уже окрещенъ, воспріимникомъ былъ св. Иоаннъ, и Богородица отдаетъ обратно Думникаѣ золотыя цвѣты: онѣ идутъ къ ней, пусть будетъ она красивѣе Венеры. — Въ болгарскихъ колядкахъ (№№ 4 — 6 собранія Качановскаго) Богородица обращается къ святому Николѣ съ просьбой окрестить ея Сына; но тотъ отказывается и отсылаетъ её къ св. Ивану, что крестилъ небо и землю, солнце и мѣсяць на небѣ, горы и воды на землѣ. На предложеніе Богородицы онъ отвѣчаетъ:

Постой малко та почѣкай,
 Да си запремъ слънце-мѣсець на небо,
 И да запра гора-вода на земи (№ 5) ³⁾.

¹⁾ Разысканія VI, стр. 64—5.

²⁾ Schuller, l. c. стр. 12.

³⁾ Въ Эпирской пѣснѣ на Крещеніе Богородица проситъ Иоанна «евангелиста» окрестить «бога-младенца»; онъ согласенъ и проситъ: ν'ἀνοίξουν τὰ οὐράνια νὰ μπῶ νὰ βγῶ, Καὶ νὰ σοῦ βαπτίσω θεὸν παιδί. Chasiotis l. c. p 34, № 1; сл. Passow, № СХХСІІІ.

Когда онъ крестить «млада-Бога» (№ 5) въ Иорданѣ, всё деревья преклонились, кромѣ одного («абленово»), которое и проклято Божьей Матерью:

Цвѣтъ да цвѣтишь,
Ражба да не машь (№ 4),

или: когда совершилось крещеніе,

Чуло си е на дно-море,
Чуло си е една рыба,
Чуло го е и станала;
И го чуло едно дѣрво,
Едно дѣрво трепетлика ¹⁾,
Оно чуло, не станало,
Пай го прокле самски Господъ.
Е ты-зе-ка едно дѣрво,
Едно дѣрво трепетлика!
Да изникнешь на зло мѣсто,
Дека слънце неизгрѣва,
Дека роса неопада,
Да си трептишь и со-съ вѣтеръ,
И со-съ вѣтеръ и безъ вѣтеръ ²⁾.

Особую разработку мотива «крещенія», или точнѣе, «купанія» представляетъ слѣдующая румынская колядка ³⁾:

¹⁾ вар.: трепетлюга.

²⁾ См. еще колядку о крещеніи Господа св. Иваномъ у Безсонова, Болг. пѣсни, № LXIV.

³⁾ Teodorescu I. с. 47—49. Объ обычномъ зачатѣ колядокъ и его вариантахъ: оі-Leg-оі; Leg-оі-Leg; Leg-оі-Leoі; Leg-оі-Leo; D'аі Leg-оі Domnele и т. п. сл. у него р. 38 и прим. 1 и 2.—Имя Leg встрѣчается въ румынскихъ сказкахъ, изъ которыхъ одна носитъ заглавіе: Leg împregăt. См. объясненіе Сінас'а I. с. II подъ словомъ legu-i стр. 170, и прилѣвъ галицкой Колядки: Гей, гей, *лемля*, Головацкій, I. с. IV р. 24—5, № 31; ib. стр. 31, № 3: Ой *лемля*; польской: oј *lelom*, Kolberg, Lnd, serua V, р. 237, № 48; бѣлорусской: *лалюмъ*, Безсоновъ, Бѣлорусскія пѣсни, стр. 20. Это — *lelum* (et Polelum) Кромера (De origine et rebus gestis Polonorum I. III р. 30, изд. 1589 г.), *лемюмъ* (полююмъ) Синопсиса. — Польскій прилѣвъ: oј *lelom* = рум. d'аі Leg-om.

D'ai Ler-om, d'ai Ler-om Dómnе ¹⁾,
 Icea, mǎre, 'n céste curți,
 Céste curți, céste domniі,
 Crescutu-mi-aú doі meri naltі,
 Doі meri naltі și minunatі,
 La vérfuri amestecatі.

Susū in meri,
 In dalbe flori,
 Ardu'mi douē luminări;
 Și din douē luminări,
 Pică'mi trei din picături;
 Érū din trei din picături
 Ruptu mi s'a,
 Faptu mi s'a
 Rțū de vinū
 Și rțū de mirū,
 Rțū de apă
 Lîmpede.

[N] rțū de vinū cin'mi se scaldă?

Icea bunulū Dumneđeu:
 Scaldă-sē,
 Băieză-sē,

¹⁾ «(Ай люли, люли). Здѣсь, братъ, на этомъ дворѣ, въ этомъ господствѣ выросли двѣ высокія яблони, высокія, дивныя, снлетшіяся вершинами. А на яблоняхъ, на верху, среди бѣлыхъ цвѣтовъ горятъ два свѣточа; изъ тѣхъ двухъ свѣтильниковъ капають три капли, а отъ тѣхъ отъ трехъ капель стала, прорвалася рѣка съ виномъ, рѣка съ муромъ, рѣка съ прозрачною водою. Кто купается въ рѣкѣ съ виномъ? То Господь Богъ милостивый: купается, моется, въ водѣ очищается, въ бѣлую одежду облекается, муромъ помазуется. — Пониже его Иванъ, святой Иванъ и старикъ Бречунъ купаются, моются, въ водѣ очищаются, въ одежды облекаются, муромъ помазуются. Еще ниже купаются всѣ святые подъ рядъ: купаются, моются, въ водѣ очищаются, въ бѣлыя одежды облекаются. — А пониже ихъ брода купается этотъ добрый человѣкъ, добрый человѣкъ, хозяинъ (имярекъ); купается, моется, въ водѣ очищается, въ одежды облекается. Говорить Господь Богъ милостивый: Кому ты во слѣдъ идешь, добрый человѣкъ? Мнѣ-ли, или святымъ,

In apă se limpedesce
 [N] vestmântū albū se premenesce,
 Cu mirū că se miruiesce.
 Maî din josū de vadulū lui
 E Ión,
 Sfîntulū Iónū
 Şi bătrânulū de Crăciunū:

Scaldă-se,
 Băieză-se,
 [N] apă limpedescu-se,
 [N] vestmântū premenescu se,
 Cu mirū miruiescu se.
 Maî din josū de vadulū lorū
 Scaldă-sē sfîntiî de rëndū:

Scaldă-se,
 Băieză-se,
 In apă se limpedescū,
 [N] vestmântū albū se premenescū.
 Maî din josū de vadulū lorū
 Scaldă-se ici cestū omū bunū.
 Cestū omū bunū jupănū (cutare),
 Scaldă-se,
 Băieză-se,

либо Ивану, святому Ивану, или старику Кречуну? Говорить тутъ добрый человекъ: Не иду я, Господи, во слѣдъ ни тебѣ, ни святымъ, ни Ивану, святому Ивану, ни старику Кречуну. Съ молодыхъ лѣтъ я оженился, построилъ домъ при дорогѣ, слалъ столъ черезъ дорогу; кто ни проходилъ той дорогой, всѣ садились за столъ, пили и утощались, и меня за то благодарили. — И еще сдѣлалъ я, Господи: подѣлалъ дороги въ непроходныхъ (gele) мѣстахъ: кто по нимъ ходилъ, меня благодарилъ. — И еще сдѣлалъ я, Господи: подѣлалъ колодцы въ безводныхъ (gtele) поляхъ: кто отъ нихъ пилъ воду, меня благодарилъ. — Говорить ему тогда Господь Богъ: И такъ да будетъ благо тебѣ! Доброе ты сдѣлалъ на этомъ свѣтѣ, доброе обрѣтешь и на томъ. Ступай въ рай безъ суда, садись за столъ непозванный, пей чашу непрошенный. — Да будетъ здравіе этому дому и намъ, добра желающимъ, въ этомъ году и на многія лѣта! Заключительныя стихи колядки (пожеланіе здравія) принадлежатъ къ типическимъ.

In apă se limpedește,
Cu vestmântū se premenesce.

Grăi bunulū Dumneđeū:
«Cui, omū bunū, te potrivesci?
Aū mie? Aū sfiintilorū?

Aū lui Ión,
Sfiintū Iónū?

Aū bătrânulū Crăciunū?»
Grăi icea cestū omū bunū:
«Nu me, Dómne, potrivescū
Nici ție, nici sfiintilorū,

Nici lui Ión,
Sfiintū Ión,

Nici bătrânulū Crăciunū.
De tinērū m'amū însuratū,
Fapt-amū casă
Lângă drumū,
'Ntins-amū mėsă
Peste drumū.

Cătī pe drumū că mi'si treceaū
Totī la mėsă că ședeau
Și totī beaū și ospētaū,
Totū mie că'mi mulțamiaū.
Fapt-amū, Dómne, iērū amū faptū

Podurele

'N locuri rele:

Cine pe podū c'a trecutū
Totū mie'mi-a mulțămitū.

Fapt-amū, Dómne, iērū amū faptū,

Puturile

'N câmpuri grele:

Cine apă c'a beūtū
Totū mie'mi-a mulțămitū» ¹⁾.

Atunci Dumnulū fi grăia:

— Fie bine

Dērū de tine.

¹⁾ Сл. въ Бритской колядѣ (сл. выше стр. 124—5): Καὶ κάθε τρεῖς
καὶ τέσσαρες ὥρη πανώρηα βρῦσι. Κι' ὅσοι διαβάταις κι' ἄ διαβοῦν,
περάταις καὶ περάσουν, Νὰ πίνουν τὸ κρυγιὸ νερὸ, τὸν Κύριο νὰ δοξάζουν.

Fapt-ai bine'n astă lume,
 'N ceai-l-altă'i găsi bine.
 Mergî la raiü nejudecatü,
 Sedî la mäsă nechiämatü
 Së beî paharü ne'nchinatü. —
 Sănătate'n céste case,
 'N céste case,
 'N cruci frumoase,
 Şi cu noi, cu voiă bună,
 La anulü
 Şi la multî anî.

Деревья, яблони ¹⁾, *сплетшіяся верхами*, освѣщенные свѣточами, относятся насъ къ символикѣ крестной легенды, не разъ отразившейся своими чертами въ малорусскихъ, галицкихъ и польскихъ колядкахъ образами дерева либо трехъ деревьевъ на горѣ, изъ которыхъ рубятъ кресты, ставятъ церкви съ тремя гробами и т. д. ²⁾. Въ одной галицкой колядкѣ ³⁾ по рѣкѣ плыветъ

¹⁾ Сл. яблонь, какъ древо креста, въ слѣдующей далѣе колядкѣ.

²⁾ Сл. Объ одномъ мотивѣ рождественскихъ колядокъ въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1877, Февраль; Разысканія, III 22, 30—38; IV, стр. 59 слѣд.; V, 136 слѣд.; Mannhardt, Weihnachtsblüthen, p. 66. Сионскую церковь духовнаго стиха я пытался объяснить (Разысканія, III) въ связи съ памятью о древнемъ Соенасіумъ на Сионѣ. Оттуда древне-русское названіе для особаго рода дарохранительницъ, употреблявшихся въ церкви: Иерусалимъ или *Сионъ*. Онѣ имѣютъ видъ церквей, внутри полны, съ двустворчатыми дверцами. Всеславъ Полоцкій, ограбившій Новгородъ въ 1066 г., взялъ изъ св. Софіи, по позднѣйшему, но домонгольскому свидѣтельству лѣтописца, между прочимъ, «ерусалимъ церковный»; Андрей Боголюбскій устроилъ во Владимирскій соборъ «три ерусалима велии велици отъ злата чиста (и) отъ каменя многоцѣнна», и въ Боголюбовскую церковь «ерусалимъ златъ». Такія дарохранительницы извѣстны были и у Грековъ, но неизвѣстно, какъ онѣ назывались. Сл. Голубинскій, Истор. русск. церкви I, II, стр. 147—9 и прим. 3 на стр. 149: на западѣ также были Сионы, но тамъ они были *сосѣжъ* другое, чѣмъ у насъ. Ducange, Gloss. latin. a. v. Sium (= Cochlear). Замѣтимъ, что во второмъ Титурелѣ дарохранительница Граля имѣла видъ его храма въ миниатюрѣ.

³⁾ Головацкій, II № 42 p. 30—1.

райское дерево съ тремя вершочками: на одномъ «сиво соколонько», на другомъ «сива кунонька», на третьемъ «сивы ластовлята»; соколь — это господарь, куница — «газдиненька», ласточки — дѣти. Эти образы видоизмѣняются: иной разъ три прутка (калиновый, малиновый, орѣховый) растутъ на камнѣ, на нихъ — соколь, восуля и пчелы¹⁾; либо является сосна, у ней «стройка хосень», но звѣри распредѣлены не по нимъ, а по одному стволу, сверху внизъ: на верху сивы соколы, въ срединѣ пчелы, у корня «жовты лишойки»²⁾. Или: стоитъ яворъ, на верху въ гнѣздѣ соколь, въ срединѣ пчелы, у корня бобры; либо: сосна, въ корнѣ (?) перепелки, въ пнѣ яры пчелойки, на верху — куницы³⁾. Румынскія колядки⁴⁾ представляютъ такіе-же образы и съ подобными же приложеніями къ хозяину, хозяйкѣ, ихъ дѣтямъ и т. п., которыя могли разнообразно измѣнять первичное значеніе образа. Въ румынской заплачкѣ, напечатанной Häsdeu⁵⁾, мертвецъ переходитъ на тотъ свѣтъ по вѣтвямъ дерева, на вершинѣ котораго сидитъ соколь, въ срединѣ выдра, у корня змѣй. Это напоминаетъ символику Иггдразила, крестнаго древа средневѣковыхъ сказаній⁶⁾ и чудесной оливы у Нюна (Dion. XI, 467 слѣд.), окутанной негорючимъ пламенемъ, съ орломъ и чашей на вершинѣ и змѣей, извивающейся внизу. — Птиць, сидящихъ на, очевидно, символическихъ деревьяхъ, либо церкви⁷⁾, мы встрѣчаемъ не разъ въ поэзіи колядокъ.

Свѣточи на деревѣ принадлежатъ къ распространенной народной обрядности, къ тому, что я позволилъ себѣ назвать общими мѣстами культа, жертвоприношенія, не дающими повода

¹⁾ *ib.* IV, p. 30 № 1.

²⁾ *ib.* II p. № 4, стр. 3.

³⁾ *ib.* IV, p. 6 № 5.

⁴⁾ Tocilescu l. c. I № 4—5, p. 184—5.

⁵⁾ Сл. Разысканія VI, стр. 22 слѣд.

⁶⁾ Сл. Разысканія и т. д. IV. § III.

⁷⁾ Сл. Разысканія и т. д. IV, стр. 69—71.

къ спеціальнымъ миеологическимъ выводамъ ¹⁾). Обычай приношенія и возженія свѣчей на деревьяхъ, издавно возбуждавшій запреты западной церкви, существовалъ до послѣдняго времени въ чертѣ христіанскаго народнаго обряда: въ священной рощѣ около церкви свв. Квирика и Авлиты, въ Сванетіи, на 15-ое Іюля, огромное дерево унизывалось множествомъ горящихъ свѣчей ²⁾); въ Зачеренскомъ погостѣ Псковской губерніи лежала большая упавшая сосна, къ ней сходились на Ильинскую пятницу крестьяне, принося шерсть, сыръ, мясо и свѣчи, которыя зажигали, прикрѣпивъ къ стволу ³⁾); на свѣточнхъ крестнаго древа старо-французскихъ романовъ я указалъ по другому поводу ⁴⁾). — Съ другой стороны зажженная свѣча является на вершинѣ малорускаго свадебнаго вильца ⁵⁾ и аналогичной съ нимъ «дѣвѣеѣй красоты», какъ зовется въ Ярославской губерніи ёлка, украшенная цвѣтами и лентами, которую несутъ дѣвушки, отправляясь къ невѣстѣ на дѣвичникъ ⁶⁾); въ чувашскомъ виль-тавраш (моленье о предотвращеніи смерти отъ людей и скота) ветляныи кустъ разрубается на три части, одна часть должна быть только съ тремя сучками — она предназначается духу, отнимающему душу; на нихъ разставляютъ свѣчи, зажигаютъ ихъ и молятся, совершая такимъ образомъ обрядъ «виль» ⁷⁾). Слѣдующая мордовская пѣсня ⁸⁾ несомнѣнно воспроизводитъ какую-нибудь русскую и, вѣроятно, колядную: въ бѣлорусскихъ и малорусскихъ точно также все святыя въ сборѣ, нѣтъ лишь святаго «Рождества»,

¹⁾ Разысканія II, 157.

²⁾ *ibid.* стр. 60, прим.

³⁾ Мандельштамъ, Опытъ объясненія обычаевъ (индо-европейскихъ народовъ), созданныхъ подъ вліяніемъ міаа, I, стр. 215—216.

⁴⁾ Разысканія IV, 61—2.

⁵⁾ Сумцевъ, О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ, стр. 179.

⁶⁾ Мандельштамъ, I. с. стр. 216.

⁷⁾ Магнитсвій, I. с. стр. 113 и слѣд.

⁸⁾ Образцы мордовской народной словесности, вып. I (Казань 1882 г.), № XXVI (сл. № XXV).

за которыми и посылаютъ одного изъ святыхъ. Такъ и въ мордовской; при этомъ — образъ дерева со свѣточами:

Изъ большихъ полей въ большое поле,
 Въ большомъ полѣ вершина бугра,
 На вершинѣ-то бугра ложбина,
 Въ ямѣ этой ложбины-то яблоня.
 Корни яблони дерева во всю ширину земли,
 Вѣтки ея во всё небо,
 На концахъ вѣтохъ почки ея,
 На концахъ почки мѣдокъ ея каплетъ,
 Воскъ ея садится на листьяхъ,
 По концамъ листовъ свѣчи горять.
 Питія сдѣлалъ Вышній Богъ,
 Создалъ онъ всѣхъ боговъ,
 Онъ всѣхъ истинныхъ сликалъ;
 Нѣтъ только бога Норова,
 Нѣтъ только богини Норова.
 «Кого пошлемъ за богомъ Норовомъ,
 Кого пошлемъ за богиней Норовомъ?
 Дайте-ка пошлемъ мы скорого Николу,
 Милостиваго Николу:
 Никола ходить скоро».
 Гдѣ живетъ богиня Норовъ,
 Гдѣ живетъ богиня урожая?
 Норовъ живетъ на пшеничномъ загонѣ,
 На пшеничномъ загонѣ, на правой межѣ.

Вернемся къ разбору румынской колядки. Что деревье въ ней было первоначально не два, а три — на то указываетъ нарушенный параллелизмъ: два дерева, два свѣточа — и *три капли*, источаемыя свѣтильниками и собирающіяся въ трехсоставную рѣку: вина, мѣра и прозрачной воды. Далѣе упоминаются, впрочемъ, лишь два послѣднія вещества крещенія, для котораго и служить символическая рѣка; вино явилось третьимъ въ союзѣ — можетъ быть, ради параллелизма, безъ особаго иносказательнаго смысла (крещеніе кровью)? Я стою за такой именно смыслъ. Сл. напр. въ Словѣ св. Ипполита объ Антихристѣ толко-

ваніе: *«Испереть виною одежду свою — разумѣть благодать Св. Духа, отъ Отца ниспешую на Иорданѣ. И кровію гроздію отдѣланіе свое.* Кровію какого гроздія, какъ не своей плоти, подобно виноградной кисти, выжатой на деревѣ? Изъ ребра его исторглись два источника — воды и крови: ими, омываясь, очищаются народы, которыхъ онъ считаетъ своею одеждою». Въ отреченномъ Словѣ о видѣніи ап. Павла ангелъ показываетъ ему въ Эдемѣ дерево, изъ корня котораго исходили воды, давшія начало четыремъ рѣкамъ: Фисону, Гіону, Тигру и Евфрату; Духъ Божій почивалъ на этомъ деревѣ и когда онъ дышалъ, тогда шли воды, наполняя тѣ рѣки медомъ, виномъ, елеемъ и млекою¹⁾. — Это фонъ крестныхъ легендъ объ елеѣ милосердія: то древо — крестное, на немъ имѣетъ почить самъ Спаситель, источникъ воды и крови, которыми, омываясь, очищаются народы.

Изъ подобныхъ данныхъ, приведенныхъ во взаимное сочетаніе, могъ развиваться символизмъ колядки, съ ея трехсоставной рѣкой. Въ этой рѣкѣ крещенія, Иорданѣ, назначенной омыть все грѣховное человѣчество, выше всѣхъ купается, т. е. крестится, Господь Богъ; ниже его св. Іоаннъ и «старикъ Кречунъ», первоначально — олицетвореніе *навечерія* Рождества (древнерусск. крачунъ, корочунъ, корочюнь; малорусск. керечунъ, керечунъ вечеръ; крачунъ у Карпаторуссовъ = бѣлый хлѣбъ, который пекутъ наканунѣ Рождества. Крачунъ = *adventus*? сл. болг. крачьсж, хорв. сербск. корачити: ступать, идти),

¹⁾ Сахаровъ, Эсхатологическія сочиненія и сказанія въ древнерусской письменности и т. д., стр. 77, 210, 214. Въ объясненіе темнаго эпизода въ румынскомъ апокрифѣ объ Авраамѣ, разобранныя выше, стр. 18 слѣд., объ ангелахъ, собирающихся на западъ, укажу на соотвѣтствующую черту въ Видѣніи апостола Павла: каждый день, *по захожденіи солнца*, ангелы, приставленные къ людямъ, идутъ къ Богу на поклоненіе и приносятъ ему дѣла людей, которыя они сдѣлали отъ утра до вечера, добрыя и злыя. (Сахаровъ, I. с. 216).

перешедшее въ румынскомъ, болгарскомъ, чешскомъ и мадьярскомъ къ значенію самаго праздника ¹⁾. Малорусскія и бѣлорусскія колядки также знаютъ олицетвореніе Рождества, «св. Різдово» (сл. Чубинскій, I. с. Колядки № 80), «Ріство», и съ этой точки зрѣнія понятно сосѣдство Кречуна и св. Іоанна въ переведенной нами румынской пѣснѣ. Въ сообщаемой далѣе колядкѣ Сгăсіунъ — навечеріе, канунъ Рождества; Жиды-Кайны хватаютъ Спасителя «вечеромъ наканунѣ, въ домѣ Кречуна». — Въ этомъ первичномъ смыслѣ «adventus» — «старый» Кречунъ могъ быть понятъ, какъ противоположеніе Рождеству, какъ нѣчто ему враждебное. Не отсюда-ли нѣкоторыя пессимистическія значенія, соединенныя въ русскомъ языкѣ съ словомъ «карачунъ» (задать кому карачунъ и т. п.)?

Ниже св. Іоанна и Кречуна крестятся святые, а за ними — представитель челоѳчества, хозяинъ такой-то. Рѣчь, съ которой обращается къ нему Господь, сводится къ вопросу: на сколько его земная жизнь отвѣтила требованіямъ, наложеннымъ на христіанина таинствомъ крещенія. «Добрый челоѳкъ», какимъ необходимо является хозяинъ въ колядкѣ, отвѣтилъ на нихъ подвигами милосердія, за что и удостоенъ райскаго блаженства.

Въ другомъ варьянтѣ той-же колядки, извѣстнымъ мнѣ лишь по переводу Шуллера ²⁾, христіанскій мотивъ сильно затертъ, за то въ началѣ являются подробности, приближающія насъ къ приводимымъ далѣе малорусскимъ варьянтамъ: во дворѣ выросли яблони и груша, стволъ о стволъ стоятъ онѣ, ихъ вершины сіяютъ, а на нихъ сидятъ двѣ горлицы, держатъ каждая по свѣчѣ, проливаютъ по слезѣ. Отъ тѣхъ слезъ вырастаютъ цвѣты мирры(?), и онѣ-же собираются въ водоемъ, въ которомъ купается Господь и его спутникъ, товарищъ. Къ нему-то Господь

¹⁾ Miklosich, Fremdwörter 29; егo-же: Die slavischen Elemente im Magyarischen 36; егo-же: Christliche Terminologie 22; Cihac, I. с. II а. v. Сгăсіун р. 79—80.

²⁾ I. с. стр. 22—4.

нѣсколько разъ обращается съ вопросомъ: что ему всего болѣе нравится на свѣтѣ? Тотъ отвѣчаетъ: здоровый воль, рьяный конь, овца и, наконецъ, доброе, чистое сердце!

Сличите слѣдующіе малорусскіе пересказы: въ чистомъ полѣ стоитъ «грушечка подмурована, Зъ той грушечки впала росица.... на муравицю..., А зъ муравиці стала кириция». Господь и св. Петръ купаются въ ней и пререкаются: Господь говоритъ, что земля больше (?), св. Петръ, что небо. Велѣли ангеламъ смѣрять то и другое, и Господь оказался правымъ. «Ой, видишь, Петре, що твоя кривда, а Божя правда» (Головацкій I. с. II стр. 31—2 № 44). Въ другихъ колядкахъ (Чубинскій I. с. Колядки № 38) дерево, по знакомому намъ символизму, замѣнено церковью. Сл. варьянтъ Г:

Добри-вечірѣ, пане господару!
 Радуйся, земле, що Сусь Христось намъ народився.
 Що въ твоімъ дворі церковь будують
 Зъ трома верхами, зъ трома дверами,
 Що въ перве да омонце якъ сходить сонце,
 А въ друге да омонце якъ заходить сонце,
 А въ трете да омонце ангель влітае,
 Ангель влітае, на престолі сідае,
 На престолі сідае, сильненько ридае.
 [Варьянтъ А: А зъ тоі слѣзи ручаець потікъ,
 Зъ того ручайця річенька біжить],
 А въ тихъ слізюнькахъ самъ Богъ купався,
 Самъ Богъ купався изъ Петромъ.
 Петро каже: Земля буїльша,
 Господь каже: Небо буїльше.
 Посучимъ шнуръ да зміраемъ небо.
 Небо буїльшѣ, що скруїзь руйвне,
 А земля маленька, що гори да долини,
 Гори й долини, всякі могили.

Въ № 38 Д и въ варьянтахъ къ № 75 является третьимъ лицомъ «Святый Микола»:

Склонивъ голову,
Вронивъ слёзоньку.
Де слёза кане,
Тамъ Дунай стане,
А въ тѣмъ Дунаю
Господь купався
И святой Петро.
Ой купалися,
Тай ѿ сперечалися и т. д.

(Сл. Головацкій II, стр. 10 № 14 и стр. 40 № 60).

Интересно, какимъ внѣшнимъ приѣмомъ развились изъ этого типа колядки нѣкоторыя изъ его отличій: изъ слезъ образуется рѣка ¹⁾, а это повело къ представленію корабля, челнока:

¹⁾ Сл. рѣку изъ слезъ въ 4-й рунѣ Калевали: мать оплакиваетъ дочь, Айно, утопившуюся, чтобы не выйти за нежелаго ей Вейнемейнена. Канула одна слеза, другая, съ груди на полу платья, съ пола на красно-полосые чулки, съ чулковъ на башмаки, съ башмаковъ на землю:

Только канули на землю,
Потекли тремя ручьями,
Точно три большія рѣки,
Отъ обильной слезной влаги,
Въ головѣ что зародилась
И стекала по ланитамъ.
Въ каждомъ изъ троихъ потоковъ
Водопадъ бурлитъ кипучій;
Изъ среды его пѣнистый
Поднялися три утеса;
На окраинѣ утеса
Воздымаются пригорокъ,
На пригорѣѣ, у вершины,
Три березы выростали,
А на маковѣ березы
Двѣ усѣлися кукушки,
И поютъ и распѣвають:
О «любви» твердитъ одна все,
Про «сужѣнаго» другая,
Третья кличетъ: «Радость! Радость!».

А на томъ кораблі Иванъ молодой.
Що-жъ вуйнъ робить? Листовѣи пише

(№ 38 А; сл. № 172; съ vv. 13 слѣд. № 38 В сл. vv. 6 слѣд. № 114);

А у тому човнику да красная панна.
Що-жъ вона дѣе? Ширночки шне.

Тоже въ одной бѣлорусской колядкѣ: на горѣ, въ шелковой травѣ, голуби гудуть, церковь будують, съ тремя верхами, четырьмя окнами; въ первые три окна входятъ солнце, мѣсяць, зоря, въ четвертое влетѣлъ соловей, сѣлъ на престолѣ, слезу уронилъ; слезки потекли рѣкой, на которой является челнокъ и т. п. ¹⁾ — Ближе къ картинѣ, которой открывается первая румынская колядка, другая бѣлорусская, неизданная: свѣчи стоятъ въ церкви, на престолахъ, «искорка упала, тамъ рѣчка стала», гдѣ купается самъ Господь. Въ бѣлорусской-же купальской пѣснѣ ²⁾ — эти свѣчи очутились на деревѣ:

У пана Ивана
Посередь двора
Стояла верба,
На верби горили свичи,
Съ той вербы
Капля упала,
Озеро стало,
Въ озерѣ самъ Богъ купаѣся,
Съ дитками, су дитками.

Стало быть, какъ въ румынскомъ святочномъ варьантѣ. Понятно, что идея крещенія = *купанія* была поводомъ ввести пѣсню въ разрядъ *купальскихъ*.

Вино, муро (елей) и вода, вещества христіанскихъ таинствъ, истекають изъ свѣтильниковъ, горящихъ на символическихъ

¹⁾ Изъ неизданнаго собранія П. В. Шейна, имѣющаго появиться въ изданіяхъ 2-го Отд. Имп. Академіи Наукъ. Сл. его-же Бѣл. народн. пѣсни, стр. 116—117, № 164 (волочебная).

²⁾ Безсоновъ, Бѣлор. пѣсни I, стр. 46, № 82.

(—райскихъ-крестныхъ) деревьяхъ. Таковъ былъ одинъ отвѣтъ румынской колядки на вопросъ — откуда ихъ освѣщающее, таинственное дѣйствіе. Другая румынская колядка иначе рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи этихъ вещей ¹⁾.

D'înréba și, înréba ²⁾
 Sfinți pe Dumneđu:
 — Dómnne milostive,
 Din ce este faptū
 Vinulū
 Și cu mirulū
 Și rumenulū grăū?
 Domnulū le grăia:
 «Sfinți nepriceputi
 Și nechibsuti,
 Vreți sē m'ispititi,
 Că voi bine sciti

¹⁾ Teodorescu, l. c. стр. 43—46.

²⁾ «Допрашиваютъ, пытаются святые у Господа Бога: Господи милостивый, отчего сталося вино и муро и бѣлоярая пшеница? Говоритъ имъ Господь: Святые непонятливые, недогадливые, хотите испытать меня, а хорошо знаете сами, откуда взялось вино и муро и бѣлоярая пшеница. Когда гонялись за мною Канны-Жиды, изъ дома въ домъ, отъ стола къ столу, настигли меня на верху у Иерусалима, вечеромъ наванинѣ (Рождества), въ домѣ Кречуна, распяли меня на сладкой яблонѣ, прибывали меня по пятамъ, по ладонямъ, все гвоздями желѣзными, гвоздями стальными. Гдѣ ихъ прибывали, тамъ кровь текла, вся стала виномъ. Одѣвали меня въ рубашку зеленую, изъ зеленой крапивы, что больно колола тѣло; опоясывали поясомъ изъ боярышника; гдѣ меня вязали — тамъ потъ съ меня лился, муромъ становился. А на голову мнѣ возложили вѣножь изъ тернiевъ и шиповъ: гдѣ его возлагали, тамъ сыпались слезы, разсыпаясь становились зернами пшеницы. Съ той поры вино дано было старикамъ, пшеница народу, а муро священникамъ, дабы мазали насъ въ великіе дни, въ день Рождества и Крещенія, когда священники крестятъ и народъ приводятъ въ христіанскую вѣру. — Здравіе этому дому, бояре милостивцы, съ нашимъ добрымъ желаніемъ, на этотъ годъ и на многія лѣта!

Din ce este faptă
 Vinulū
 Și cu mirulū
 Și rumenulū grăū.
 Cândū ei m'aū gonitū,
 Căiniū de Jidovi,
 Totū din casă'n casă
 Și din mėsă'n mėsă,
 Și ei m'aū ajunsū
 Susū la Rusalimū,
 In sēra d'ajunū,
 'N casa lui Crăciunū,
 Și m'aū răsticnitū,
 Pe cruce d'mērū dulce;
 Și ei că'mi băteaū
 Prin talpe
 Prin palme
 Totū cuie de ferū,
 Ținte de oțelū;
 Ș'und'le țintuia,
 Sânge că curgea,
 Totū vinū se făcea.
 Și ei me'mbrăca
 Cu cămașiă verde,
 Verde de ursică,
 Rēū trupulū bēșică.
 Ș'unde mă'ncegea
 Cu brăū de măceșiū;
 Ș'unde mă strîngea
 Sudórea 'mī curgea,
 Totū mirū se făcea.
 Da'n capū ce'mī puneau?
 Cunună de schini,
 Schini și mărăcini;
 Ș'unde-o aședaū,
 Lacrimi ciuruiaū,
 Se rostogoliaū,
 Totū grăū se făceaū.
 D'atuncia s'a datū

Vinulū la bătrāni,
 Grāulū la norodū,
 Mirulū la preoți,
 Sē ne mirniéscă
 Rarū la dile-mari,
 Diua de Crăciunū
 Ș'a de Bobotéză,
 Cândū preoți botéză,
 Norodū crestinéză.
 Sănetate'n casă,
 Boieri dumné-vóstră,
 Totū cu voie bună
 L'annū,
 La multī ani.

Русскія и западныя повѣрья знаютъ о травѣ, цвѣтахъ, выросшихъ изъ слезъ Богородицы (плакунъ-трава), изъ крови Спасителя (босилекъ) и т. п.; въ одной болгарской пѣснѣ объ обрѣтеніи честнаго креста (№ 2 собранія г. Качановскаго) парика «еврейтя» говорить св. Еленѣ:

Камо найдешъ три стърка босилекъ,
 Тамъ найдешъ ваши честны кресты ¹⁾.

Нигдѣ этотъ поэтический мотивъ не встрѣтился мнѣ разработаннымъ такъ подробно и реально, какъ въ румынской колядкѣ. Легко замѣтить, что къ концу она не выдерживаетъ начального символизма: вещество таинствъ забыто, и дѣло идетъ какъ-бы о простыхъ винѣ, елеѣ и пшеницѣ, которые распределяются по сословіямъ и званіямъ — какъ въ болгарской пѣснѣ о св. Георгіи отъ убитаго имъ змѣя истекають три рѣки: пшеницы, вина и молока: пшеница пахарямъ, вино винодѣламъ, молоко пастухамъ.

¹⁾ Сл. Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, стр. 174—5. Иначе рассказываютъ, что отъ крови Спасителя, пролитой на крестѣ, выросъ цѣлебный *ἀνδροσακον* = *hyregisum montanum*, видъ звѣробоя Сл. Мандельштамъ, I. с. 316.

Посмотримъ, какъ отразился одинъ изъ мотивовъ румынской колядки («происхожденіе вина») въ малорусскихъ:

Пане господару, гораздъ ся маешъ,
 Гораздъ ся маешъ, ні въ чимъ не знаешъ!
 На твоімъ двору зеленій явіръ,
 По підъ явора стоять столі нові,
 По за столивами стоять панове,
 Ой пишуть письма первичніи —
 Не можуть ся дописати и дочитати,
 Зъ чого настало зелене вино?
 Ой панъ господаръ та й обізвася:
 «Ой я жъ бо знаю, та й відгадаю,
 Зъ чого настало зелене вино.
 Якъ жидова Христа мучили,
 Терновий вінокъ на голову клали,
 Хмелѣмъ, ожиною вперезували,
 Конъемъ дзѣбро попробивали,
 Вшеляке дерево за нпгті били,
 Всякее дерево не согрішло,
 Червнва ива всімъ согрішила,
 Що кровь пустила,
 Червнва ива прогрішила.
 Бодай тя, иво, хориби точили,
 Відъ молодості ажъ до старості,
 Відъ коріннячка й ажъ до верхка.

(Чубинскій, I. с. № 136 Б). Оставленъ безъ отвѣта существенный вопросъ: откуда взялось вино? Очевидно, изъ крови, пролитой Спасителемъ на крестѣ. Варьянтъ къ этой колядкѣ (№ 136 А), какъ и колядки у Головацкаго II № 33 р. 23—4, IV № 34, стр. 26—7, № 35, стр. 27, ограничиваются рассказомъ о страданіяхъ Христа, съ эпизодомъ ивы, которая и проклята (Чубинскій, № 136 А); послѣднія прибавляютъ: гдѣ пала капля святой крови, тамъ стала церковь:

Де кровця кане, церковця стане

и т. д. (Голов., I. с.). Иначе Чубинск. № 63: жидова

Христа мучила:
 Шепшови шпичі
 За нігті гнали,
 И ёму муки задавали.
 Съ пальца мизявця
 Кровка канула;
Кровка кане,
Тамъ Дунай стане,
А въ тймъ Дунаю
Господь кутався

(Сл. выше, стр. 237—8, Чуб. № 38 Д).

Какъ здѣсь вода крещенія отождествляется съ кровью, такъ въ варьянтахъ другой группы колядокъ кровь—съ виномъ, которое также служитъ крещенію. Я имѣю въ виду колядки, сюжетомъ которыхъ является исканіе, преслѣдованіе жидами новорожденного, только что *крещеннаго* Спасителя (Головацкій II, стр. 25, № 35; стр. 26, № 36; Чубинскій, 1. с. колядка № 74): они ищутъ его въ лѣсу, въ пшеницѣ, травѣ, крутыхъ горахъ, но не находятъ: нашли деревце,

Съ того деревця стала церковця,
 А въ тий церковці три гроба стоить,
 У першему гробі самъ Христось лежить и т. д.

(Чубинскій № 74); либо Христось уже «на небесахъ», «на высокоости» (Головацкій II, стр. 25—6, №№ 35, 36), «у мѣсяцѣ»:

Стали ѿиды съ книгъ читати,
 Мусявъ мѣсяцъ Христа дати.

Слѣдуетъ мученіе, эпизодъ объ ивѣ, пустившей кровь изъ подъ ногтей:

А де тая кровця кане,
 Тамъ церковця заразы стане,
 Тамъ самъ Господь службы служатъ.

(1. с. IV, стр. 550—1, № 2: Иорданская пѣсня? Сл. еще Купчанка, Нѣкоторыя историко-геогр. свѣдѣн. о Буковинѣ, стр. 395). У Голов. IV, № 5, стр. 112—113, послѣдній отвѣтъ Бого-

родицы на вопросы жидовъ тотъ, что она занесла его «до Пана Бога», гдѣ они находятъ его (?) и подвергаютъ мученіямъ (эпизодъ объ ивѣ):

Де кровця цяне, тамъ церковь стане,
 Де кровця капне, тамъ винце стане,
 Святая церковь людямъ на службы,
 Зелене винце людямъ на законъ.

Въ одной изъ предъидущихъ колядокъ отъ крови Христа становится Дунай, въ которомъ и купается Господь; у Чуб. I. с. № 78 начинается такимъ образомъ:

Ой отци чесні, на великімъ дворі,
 Ой дай, Боже!
 На вашімъ двору зъ виномъ кірниця.
 Пресвята Діва Христа купала,
 Якъ покупала, въ ризи повила,
 Занесла ёго въ тихій Дунай,
 Пришла жидова рови копати и т. д.

Передъ нами такое-же соединеніе мотива *крещенія и страданія*, какъ въ русскихъ редакціяхъ Сна Богородицы; вспомнимъ, что болгарскія колядки (сл. выше стр. 227) перенесли на крещеніе Спасителя проклятіе (и благословеніе) дерева. Также легендарная подробность, заимствованная изъ апокрифическаго Дѣтства Христова, приурочена въ одной галицкой колядкѣ — къ бѣгству святаго семейства отъ преслѣдованія Ирода: Богородица бѣжитъ съ святымъ младенцемъ, отдыхаетъ по дорогѣ, повивая сына; всѣ растенія преклонились передъ нимъ, только не преклонились «осика» и «терня»: оттого они прокляты (Головацкій II № 13, стр. 9—10). Румынскія колядки представляютъ тотъ-же сюжетъ: Іосифъ проклинаетъ тополь, отказавшійся дать свою тѣнь усталой Богоматери, и благословляетъ яблоню, протянувшую надъ ней свои вѣтви¹⁾. Когда святое семейство ищетъ пріюта, гдѣ-бы

¹⁾ Эпизодъ о проклятій дерева встрѣчается въ разнообразныхъ приуроченіяхъ. Сербская пѣсня, которая поется постомъ, примыкаетъ къ приведеннымъ въ текстъ, но дѣйствіе въ ней уже обобщилось: Божья

Богородица могла разрѣшиться отъ бремени, повторяется то-же проклятіе и благословеніе: Кречунъ, въ домъ котораго попросились странники, указалъ имъ мѣсто въ хлѣву, кони продолжали топтать ногами, волы-же лежали спокойно — и Богородица благословляетъ ихъ отъ себя и отъ имени своего Сына ¹⁾. Эта

Матерь стоитъ въ церкви на службѣ, поютъ еѣ свв. Петръ и Никола, отпѣвають сестры Андеалія и Марія, дѣти приумолкли, ни одно дерево не шелеститъ, кромѣ *осики*, которая за то и проклята (Караѣиѣ, Живот, стр. 231). То-же обобщеніе въ нѣмецкомъ повѣрѣ: когда Христосъ шелъ лѣсомъ, всѣ деревья преклонились, за исключеніемъ *осины*, осужденной за то вѣчно трепетать листвою (Bachstein, Mythen, Gebräuche и т. д. III, 22). Въ чувашскомъ пересказѣ сохранилось приуроченіе въ преслѣдованію Христа «богатыми людьми», желавшими убить его за любовь къ бѣднымъ: всѣ деревья, кромѣ *ели* и *сосны*, отказались спрятать его, почему и лишены на зиму листьевъ (Магнитскій, I. с. стр. 245, прим.). По западно-англійскому повѣрью крестъ былъ сдѣланъ изъ *омели* (англ. mistletoe), которая до тѣхъ поръ была красивымъ деревомъ, а послѣ распятія осуждена стать чуждымъ; отсюда одно изъ нѣмецкихъ ея названій: Kreuzholz. Можетъ быть, въ данномъ случаѣ слѣдуетъ подсказать такой-же мотивъ *проклятія*, какъ для осики малорусскихъ колядокъ, согрѣшившей тѣмъ, что она стала орудіемъ страданія? — Еврейскій варьянтъ къ этому повѣрью представляетъ Toledoth-Ieschu: Евреи пытаются повѣсить Христа, но всѣ деревья ломаются, кромѣ — капустнаго стебля, росшаго въ саду Іуды, который объясняетъ, что со всѣхъ деревьевъ Іисусъ взялъ клятву не вредить ему, не взялъ лишь съ капустнаго стебля. — С. Hoffmann и недавно Sophus Bugge (Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, übers. von O. Brenner, 1-е Reihe, 1-е Heft, p. 47—8; сл. p. 50) сближаютъ эту легенду съ извѣстнымъ мѣомъ объ убіеніи Бальдра; но существуетъ еще и другая еврейская легенда, болѣе близкая къ сѣверной.

¹⁾ Tocilescu, I. с. I № 6, стр. 259; Schuller, I. с. p. 5—6. Сл. Крачковскій, Бытъ Западно-русскаго селянина, стр. 166: «Сѣно, которое «на кутью» послано было на столъ и на которомъ ужинали на слѣдующій день, раздается скоту. Хозяинъ не даетъ его только лошадямъ; причину указываютъ въ томъ, что когда родился Христосъ, лошадь яко-бы съѣла то сѣно, на которомъ онъ былъ положенъ въ ясляхъ. Сл. Драгомановъ, Малорусскія народн. преданія и раз-

апокрифическая данная облегчала вторженіе въ область колядокъ — аграрныхъ мотивовъ щедрівки, съ ея плугомъ и чудесными, пашущими волами. Но и въ другихъ отношеніяхъ отреченная повѣсть о Дѣтствѣ Христовѣ разъясняетъ намъ образованіе коляднаго пѣсеннаго цикла. При другомъ случаѣ я предположилъ, что типъ колядки, который говоритъ о посѣщеніи дома Святыми и Богородицей или тремя товарищами и т. п., сложился подъ вліяніемъ рождественскихъ обходовъ, въ которыхъ являлись Богородица и Різдво, и три царя волхва ¹⁾. Я присоединю къ этому поводу новые: евангельскія сказанія и легенды о дѣтствѣ Христовѣ, объ исканіи святымъ Семействомъ ночлега, о бѣгствѣ отъ Ирода въ Египетъ и т. п. — дали обильное содержаніе мотиву о святыхъ рождественскихъ гостяхъ. Съ другой стороны преслѣдованіе Иродомъ Божественнаго младенца приведено было въ поэтически-наивную связь съ тѣмъ преслѣдованіемъ, за которымъ послѣдовала крестная смерть. Это — та-же точка зрѣнія, которая заставляетъ колядку говорить о *крещеніи младенца Христа* — Богородицей, къ чему непосредственно примкнуло исканіе его *Жидами* и мученіе на крестѣ: крещеніе кровью. Простодушный синкретизмъ народной пѣсни выразилъ такимъ образомъ тѣ-же символическія идеи, какія мы встрѣтили у св. Ипполита (сл. выше стр. 234—5), только перенесъ ихъ на Христа, заставивъ его самого креститься-купаться въ рѣкѣ, криницѣ съ виномъ-кровью ²⁾.

сказы, стр. 109: Христось въ ясляхъ; Чубинскій, Труды Этногр. стат. эксп. въ западно-русскій край. Матеріалы и изслѣдованія и т. д. т. I, стр. 49.

¹⁾ Объ одномъ мотивѣ рождественскихъ колядокъ I. с. стр. 251 in fine.

²⁾ Въ настоящей работѣ я не имѣлъ въ виду исчерпать всѣ сюжеты колядокъ со стороны ихъ апокрифическаго содержанія. Укажу лишь на одно возможное воздѣйствіе апокрифической легенды на несомнѣнно языческую основу, такъ какъ дѣло идетъ о разобранномъ выше циклѣ обрядовъ и пѣсней о плугѣ и обѣваніи и чудесномъ сѣятель-святѣмъ (сл. выше стр. 107 слѣд.). Въ апокрифическихъ разсказахъ

Нѣсколько иначе рассказываетъ о происхожденіи вина, мура и пшеницы (или-же одного вина) другая группа славянскихъ колядокъ: три птицы прилетаютъ съ неба, поютъ сербскія рождественскія пѣсни:

Једна носи гроздак од лознице,
 Да се Срби понапију вина;
 Друга носи класак од шенице,
 Да Српкиње мијесе погаче;
 Трећа носи брацког' миробожја,
 Да се Срби и грле и љубе.

Въ варьантѣ къ этой пѣснѣ вмѣсто *миробожја* говорится о «*здравь и весельѣ*»¹⁾. Подъ миробожьемъ разумѣется *мирбожанье*: обычай взаимнаго, братскаго цѣлованія въ день Рождества; едва-ли оно не замѣнило болѣе древнее упоминаніе *мура*, которое въ румынской колядкѣ является необходимымъ при *винѣ* и *шеницѣ*. См. выше (стр. 228 слѣд.) румынскую колядку о «купаньѣ» Господа въ рѣкѣ вина, мура и воды, и варьантѣ къ ней, въ которомъ рѣка-водоемъ собирается изъ слезъ, источаемыхъ *птицами*. — Въ галицкой колядкѣ (Головацкій II, стр. 39, № 58)

Бѣжая Мати насѣня косить,
 Насѣня трое, не единакое:
 Едно насѣня — зелене винце,

о дѣствіи Христа онъ самъ является чудеснымъ сѣятелемъ, зерно, имъ брошенное, приноситъ невиданный урожай. Упоминаемая въ славянскихъ индексахъ статья: «како Христосъ плугомъ орае», указываетъ, съ другой стороны, на нѣкоторыя подробности отреченнаго евангелія св. Тома (гл. 13), извѣстныя уже св. Юстину: «καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, καὶ νομιζομένου Ἰωσήφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν, καὶ αἰδοῦς, ὡς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσον, φαινομένου, καὶ τέκτονος νομιζομένου (ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὢν, ἀρότρα καὶ ζυγὰ διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον), τὸ Πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον» и т. д. См. Migne, Patrol. gr. t. VI, Dialogus cum Tryphone Iudaeo § 88.

¹⁾ Караџић, Српске народне пјесме из Херцеговине, стр. 336, № 344; стр. 342, № 353.

Друге насѣня — яра пшеничка,
 Трете насѣня — ладанъ пахнѣчій.
 Яра пшеничка на Божу службу,
 Зелене винце на причащаня,
 Ладанъ пахнѣчій до кадилницѣ ¹⁾.

Птицы снова являются въ буковинской пѣснѣ (Купчанко, I. с. р. 375—6, № 4), несомнѣнно искаженной: ея начальныя стихи указываютъ, что въ оригиналѣ вопросъ былъ тройкій, сократившійся до одного («происхожденіе вина»), но и тотъ же поставленъ вопросомъ: зажурились горы, долины,

Шо не зродило *жито, пшеница*,
 Але зродило *зелене вино*;
 Зелене вино славно зацвило,
 Славно зацвило, мало зродило (?).
 Сокотила його крешная панна,
 Крешная панна на имя Анна,
 Шятьечко шила, уже заснула.

Райская птичка разбудила её ударомъ крыльевъ, а панна Анна просить её не пить того вина: оно ей понадобится на три службы: «на святе Різдо», «на Василя», «на Великий день». — Галицкій вариантъ (Головацкій II стр. 93, № 33) представляетъ интересный обращикъ бытоваго искаженія: зажурилась черная гора, что не родила жито, пшеницу, а родила зелено вино, «зелене вино, що Богу мило». Его стережетъ «красная панна»; она заснула, а райскія пташки похитили зелено вино, оставили — лишь винное яблоко, которое выпрашиваетъ у дѣвушки отецъ и мать, сестра и братъ; но она сохраняетъ его для милаго, которому и отдаетъ его. (Сл. Головацкій IV, стр. 547, № 6).

Перейдемъ къ другимъ колядкамъ, въ которыхъ идея крещенія продолжаетъ отражаться новыми образами. Въ одной румынской рождественской пѣснѣ ²⁾, интересной по своему запѣву

¹⁾ Сл. бѣлорусскую (неизданную) колядку: на дворѣ огни горять, три котла кипятъ, съ пшеничнымъ виномъ, червоннымъ пивомъ, сладкими медами; вино — хозяйну, пиво — женѣ его, сладки медаи — дѣткамъ.

²⁾ Teodorescu, I. с. р. 34—6.

(Florile dalbe)¹⁾ в первому стиху, напоминающему начало испанской (Esta noche es noche buena), сами колядовщики являются въ роли крестителей:

Astă séră'i séra mare ²⁾,
 Florile dalbe,
 Séra mare-a lui Crăciunū,
 Florile dalbe,
 Căndu s'a născutū Domnulū bunū,
 Florile dalbe.
 Noi umblămū
 Să colindămū
 P'astă nópte'ntunecósă!
 Pe cărare alunecósă
 Nemerirămū l'astă casă,
 L'astă casă, l'astū domnū bunū,
 Domnulū bunū, domnulū [cutare].
 Elū de veste cum prindea,
 Înainte ne esia
 C'unū clondirū plinū de rachiū:
 Cu clondirulū d'a drépta,
 Cu paharulū d'a stânga,
 Din clondirū turnându-ne,
 Din gură grăindu-ne:
 — Voi, patru colindători,

¹⁾ Въ колядѣ у Александри, р. 394—5, Florile dalbe повторяются, какъ пригѣвъ, послѣ каждаго стиха.

²⁾ Этотъ вечеръ — великій вечеръ — Бѣлые цвѣты! — великій вечеръ Рождества — Бѣлые цвѣты! — когда родился Господь Богъ милостивый — Бѣлые цвѣты! — Мы ходимъ, колядуемъ въ эту темную ночь, по скользкой тропѣ набрели на этотъ домъ, на этотъ домъ, къ этому доброму господарю. Добрый господарь, господарь (имярекъ) спохватился, выходилъ къ намъ на встрѣчу съ бутылью, полной ракин, съ бутылью въ правой рукѣ, съ чашей въ лѣвой, изъ бутылки наливая намъ, приговаривалъ: «Вы, четыре колядовщика, избирайте двоихъ промежь себя, двоихъ изъ себя помоложе, да скачите въ этотъ садъ, рвите цвѣтъ канупера да стебель василька; идите, ходите къ источнику, источнику Иордани, омочите цвѣтъ канупера и стебли василька, потомъ идите

Vă alegeți doi
 Din voi
 Doi din voi mai tinerei,
 Și săriți în cea grădină:
 Rupeti firu
 De calomfiru
 S'ua stebli de busuiocu;
 Treceti
 Mergeti
 La fontana,
 La fontana lui Iordanu:
 Muiati firu
 De calomfiru
 Și steble de busuiocu,
 S'apoi mergeti colindandu,
 Doui pe urma botezandu:
 Stropiti casa,
 Stropiti mesa,
 Stropiti feti
 De coconi creți:
 Coconi creți s'oru pomeni,
 Mai frumosu ne oru darui
 Cu daruri de la parinti.
 Stropiti feti
 De fete mari:
 Fete mari s'oru pomeni,
 Mai frumosu ne-oru darui
 Cu mahrami grele de firu.
 Stropiti feti

вдвоемъ колядую, а двое крестя: кропите домъ, кропите столъ, кропите лица курчавыхъ боярскихъ дѣтей: курчавые дѣти спохватилися, красивѣйшаго подарятъ родительскими подарками. — Кропите лица, взрослыхъ дѣвушекъ: дѣвушки на выданѣ спохватятся, красивѣйшаго они подарятъ полотенцемъ съ тяжелой золотой вышивкой. — Кропите лица стариковъ: старики спохватилися, красивѣйшему они поднесутъ колачъ изъ чистаго жита, а съ колачемъ ведро, полное блага вина — ибо таковъ законъ отъ стариковъ, отъ добрыхъ людей. — Благодеяствіе этому дому на многія лѣта и здравіе: оно лучше всего!

De ceî bătrâni:

Ceî bătrâni s'orū pomeni,
 Mai frumosū ne-orū dărui
 C'unū colacū de grăū curatū,
 Pe colacū védra de vinū,
 Fiă galbenulū de plinū,
 C'asia'ī legea din bătrâni,
 Din bătrâni din ómenī bunī.

Bună vremea'n aste case,
 La multī anī cu sănătate,
 Că'ī mai bună de cătu tóte.

Очень вѣроятнымъ представляется, что нѣкоторыя изъ христіанскихъ колядокъ, по видимому постороннихъ идеямъ рождественскаго цикла, вошли въ него по какой-нибудь аналогіи. Идея *крещенія*, христіанской проповѣди лежитъ въ основѣ румынской колядки о св. Венерѣ-Параскевѣ¹⁾, и того-же самаго мотива можно было-бы искать въ болгарскихъ колядкахъ о св. Георгіи, еслибы содержаніе ихъ, полное чисто земледѣльческихъ интересовъ и весеннихъ надеждъ, не относило насъ всецѣло къ знаменательному чествованію языческаго новолѣтія. Процессъ здѣсь совершился такой: чудо св. Георгія съ змѣемъ обратилось въ болгарскую *весеннюю* пѣсню, съ чудеснымъ новаго, аграрнаго характера: рѣки жита, вина и молока истекають изъ убитаго звѣря. Одна нѣмецкая духовная пѣсня поеть о встрѣчѣ святаго Георгія съ Богородицей²⁾; въ болгарскихъ колядкахъ³⁾ та-же встрѣча, но разговоръ посвященъ вопросамъ урожая, надеждамъ на богатую жатву. — Такъ мирилось старое и новое, формы христіанской легенды паполнялись реальнымъ содержаніемъ языкачества.

¹⁾ См. въ предъидущей главѣ, стр. 14—16.

²⁾ См. Mittler, Deutsche Volkslieder № 394.

³⁾ Собранія Качановскаго №№ 34—6.

IV.

БЫТОВЫЕ МОТИВЫ КОЛЯДОКЪ.

То, что остается въ колядкахъ за вычетомъ христіанскихъ мотивовъ, такъ или иначе перелицованныхъ, представляетъ самую разнообразную смѣсь свѣтскихъ сюжетовъ лирико-эпического, балладнаго характера. Ихъ не назвать-бы колядками, еслибы не встрѣчался иногда въ концѣ заповѣдный припѣвъ (Ragü — La țile marî, — Țiua de Crăciunü — Și de Boboteză, — Cândü preoți botézá, — Lumea crestinézá), насильно и не кстати навязанный пѣснѣ, далекой отъ идей христіанскаго праздника, нерѣдко поющей про любовь, то идиллически-сентиментальную, то эротически страстную. Таковы двѣ слѣдующія румынскія колядки ¹⁾).

Ler-oï-Leol ²⁾
 La fontână
 Lină,
 La colțu de grădină,
 Treçü
 Mi se petrecü
 Trei fete de Grecü.
 Calea cin'le ține?
 [Vêlcu] fetü frumosü.
 Elü că mi-le-alege
 Pe gene
 Sprâncene,
 Care e mai naltă

¹⁾ Teodorescu, l. c. 52—55 и 72—74.

²⁾ АѢ люли, люли! У тихаго источника, на углу сада, идутъ вмѣстѣ три дѣвушки-Гречавки. Кто сталъ имъ на пути? Vêlcu добрый молодець: онъ выбираетъ между ними, по рѣсницамъ, по бровямъ, какая повмше ростомъ, съ густыми бровями, словно выведенными,

Și mai sprâncenată,
 Cu sprâncenă trasă,
 Chipu de jupânesă.
 [Néga] e mai naltă,
 Și mai sprâncenată,
 Cu sprâncenă trasă,
 Chipu de jupânesă.
 [Vêlcu], fêtă frumosă,
 Din gură'i grăia:
 «Ha! sê vii cu mine
 De vei sê fiî bine,
 Cû tu'mi estî de sémă
 Și d'a mea potrivă!»
 [Néga] că'i grăia:
 — Tu nu'mi estî de sémă
 Și d'a mea potrivă.
 Vede'mi, aû nu'mi vede'i
 Cele lunci înverdî,
 Luncile'nverdite
 De florî înâlbite?
 Nu'sû dalbe de felû,
 Ci'sû dalbe de florî:
 Pên'nu le-oiû purta,
 Nu m'oiû mărita. —
 [Vêlcu], fêtă-frumosă,
 Din gură'i grăia:
 «Vede-mi, aû nu'mi vede'i
 Acei munți
 Căruntî?»

у которой — лицо боярыни. Няга повыше всѣхъ, у ней брови гуще, словно выведены, и лицо боярыни. — Говорить ей Vêlcu, добрый молодецъ: Пойди со мною, коли хочешь себѣ добра, ибо ты пришла съ мнѣ по праву, ты мнѣ сверства. — Говорить ему Няга: Ты не пришелъ съ мнѣ по праву, ты мнѣ не сверствень. Видишь-ли ты, или не видишь тѣ зеленые луга, зеленые, съ бѣлыми цвѣтами? Не по себѣ бѣлѣютъ тѣ луга, бѣлѣютъ отъ цвѣтовъ: пока я не буду носить ихъ, не выйду замужъ. — Говорить ей Vêlcu, красивый парень: Видишь-ли ты, или не видишь тѣ сѣрыя горы? Не по себѣ онѣ сѣрыя, а отъ овецъ. У овецъ черные ягнята; то не ягнята, а пастухи, опирающіеся на клюки, закутанные

Nu'sü cãrunți de felü,
 Ci 'sü cãrunți de oi:
 Prin dalbele oi,
 Negrii colpãnei.
 Dêrũ nu'sü colpãnei,
 Ci suntũ ciobãnei,
 In cãti rãdimați,
 In glugĩ aciõti.
 Oile-orũ porni
 Spre sóre rêsare,
 P'a gurã de vale,
 Prin florile tale:
 Frunți le-orũ infrunți,
 Cõde le-orũ dfrĩ.
 Ce-orũ mãi rãmãnea,
 Ciobani le-orũ lua
 Și le-orũ invrsta
 Dalbe
 Cu albastre,
 Verdĩ cu mohorĩte;
 În sinũ le-orũ bãga,
 În sinũ și prin straie
 Și ei c'orũ feri
 Fie-care flõre
 De rađe de sóre,
 De norelũ de plõie;
 Tie țĩ-le-orũ da,
 Și tu-le-ĩ purta
 Rarũ la dũle mari,
 Dũa de Crãciunũ
 Și de Bobotézã и т. д.

въ канюшоны. Овцы пойдутъ на восходѣ солнца, по ущелью долины, но твоимъ цвѣтамъ: увѣнчаютъ себѣ головы (цвѣтами), волоча (по нимъ) хвосты. Какіе цвѣты останутся, настухи возмутъ ихъ, сплетутъ бѣлыя съ голубыми, зеленыя съ пунцовыми, положить ихъ за нозуху, воткнуть въ илатье, уберегутъ ихъ отъ лучей солнца, отъ дождливаго тумана, дадутъ ихъ тебѣ, а ты станешь ихъ носить иногда по великоднямъ, въ день Рождества и Крещенія и т. д.

Приводимая далѣе колядка, судя по запѣву, поется, вѣроятно, на новый годъ:

În nórtea de SAn-Vasile, ¹⁾
 Oĩ-Ler-oĩ d'ái Ler-oĩ Dómne,
 Toți boieri la curte'mĩ vine,
 Numai [Manciu] nu'mĩ venia.
 La trei d̄ile, cândũ sosia,
 Mari boieri flũ întreba:
 «Ce ți-e calulũ d'asudatũ.
 D'asudatũ și ne-adăpatũ?
 Aĩ gonitũ, ori te-aũ gonitũ?»
 Êrã [Manciu] le grãia:
 — N'amũ gonitũ, nici m'aũ gonitũ.
 La vînatũ cã mĩ-amũ eșitũ,
 Ciutã-linã mĩ-amũ scornitũ,
 Ciutã-linã mĩ-amũ gonitũ
 Din câmpulũ Solotrului
 Pênẽ 'n malulũ Oltului.
 Dete ciuta fãr'de vadũ,
 Eũ mai josũ cã m'amũ lãsatũ,
 Cu murgu'n ap'-amũ intratũ.
 În sulitã c'o luaĩ
 Și pe malũ c'o aruncaĩ:
 Zãbovii
 Pên 'ce-o cojiĩ.
 Dat'amũ cãrni la mãcelari,
 Unghile la pãhãrari,
 Ochiĩ 'ĩ negriĩ

¹⁾ «Въ ночь на св. Василия — Ай люли, люли — всѣ бояре пришли ко двору, не пришелъ лишь Манчу. На третій день, когда онъ прибылъ, спрашивали его бояре наибольшіе: Отчего у тебя конь взмыленъ, взмыленъ, не напоенъ? Ты-ли гнался за вѣмъ, или за тобой гнались? — Говорить Манчу: Ни я не гнался, ни за мной не гнались. Вышелъ я на охоту, поднялъ вѣжную лань, вѣжную лань гонялъ отъ Солотрсаго (Solotrului) поля до берега Ольты. Лань перешла безъ броду, а я спустился пониже и съ воронкомъ вошелъ въ воду, поднялъ лань на коньѣ и бросилъ на берегъ. Я и замѣшкался, пока свѣжевалъ еѣ: мясо отдать

La şioimieî,
 Osele
 La ogărei,
 Sângele
 Pe la dulăi,
 Córnele la pieptênari,
 Êrû pelea la tâbăcari
 Sê'mî facû japiû bunû pe calû,
 Sê'mî facû sgarde la ogari».

Mică pruncă mi'lû pfra:
 — O voi, mari boieri sunteţi
 Şi'mî totû staţi de mi'lû credeţi.
 Are-uă Grécă ibovnică,
 Şi'î e calea cam departe,
 Departe de nouë dîle;
 Elû mi-o face în trei dîle,
 În trei dîle pe trei cai:
 C'unulû la dênşa se duce,
 Cu-altulû la dênşa prujêsce,
 Cu-alû treilea mi se'ntôrce.
 De nu credeţi, mari boieri,
 Sê'lû cătaţi în posunarû,
 În posunarû .
 Şi'n peptarû,
 Sê'î găsiţi odórele
 Strălucindû ca sórele,

мясникамъ, конята тѣмъ, что дѣлають кубки, черные глаза соколамъ, кости гончимъ, кровь овчаркамъ, рога гребенщикамъ, а кожу дубильщикамъ, чтобы они сдѣлали мнѣ добрую попону для коня, ошейники для гончихъ. — Маленькая дѣвочка оговариваетъ его: Вы бояре наибольшіе, хороши вы, коли вы ему вѣрите: у него есть любовница Гречанка, и путь къ ней долгій, на девять дней — а онъ совершаетъ его въ три, въ три дня по тремъ дорогамъ: по одной къ ней идетъ, по другой забавляется у ней, по третьей возвращается. Коли не вѣрите, бояре наибольшіе, посмотрите у него въ карманъ и за пазухой: вы найдете тамъ свадебные подарки, блестящіе, какъ солнце, найдете платокъ, которымъ онъ съ ней поѣмнялся. Коли не вѣрите, бояре наибольшіе,

Și i-eți găsi ș'ua basma,
 Ce elū a schimbatū cu ea.
 De nu credeți, mari boieri,
 Sē'lū cătați și'n degetelū,
 Că i-eți găsi d'unū inelū,
 Ce ea a schimbatū cu elū,
 C'aū schimbatū inelile
 Ce lucescū ca stelele.
 De nu credeți, mari boieri,
 Sē'lū cătați și'n ișlicelū,
 Că i-eți găsi cununa,
 Cunună-s'arū cu dēnsa,
 I-eți găsi a lorū cunună
 Strălucindū ca sfinta lună. —
 Mari boieri mi'lū căutaū,
 Și pe tōte le gāsiaū.
 Éră [Manciu], fētū-frumosū,
 Elū sē'mi fie sănētosū
 Cu-aī lui frați,
 Cu-aī lui părinți,
 Și cu noi, cu voie bună,
 La anulū și la mulți ani.

Колядка эта обращена къ холостому молодцу, какъ и предъ-
 идущая (colindū de flăcaș); большая часть этихъ пѣсенъ поется
 «ad hominem», для извѣстнаго возраста, для дѣвушки или
 мужчины, холостому или женатому и т. п. Оттуда ихъ разноо-
 бразіе, при неизбѣжномъ повтореніи нѣкоторыхъ типическихъ
 стиховъ и образовъ, характерныхъ для стиля колядки. Такъ

поглядите ему на палець, найдете кольцо, которымъ она съ нимъ обмѣ-
 нялась: они помѣнялись кольцами, блестящими, какъ звѣзды. Коли не
 вѣрите, бояре наибольшіе, посмотрите у него въ мѣховой шапкѣ: найдете
 вѣнецъ, которымъ онъ съ ней повѣнчался, найдете ихъ вѣнецъ, блестящій,
 какъ святая луна. — Наибольшіе бояре осмотрѣли его и все нашли.
 А Манчу, добрый молодець, да будетъ здоровъ, съ братьями и родителями
 и съ нами, добра желающими, въ этомъ году и на многія лѣта!

въ одной колядкѣ, обращенной къ женатому ¹⁾, мужъ хвалится своей долею, своею женою, жена мужемъ; вставлено это небольшое дѣйствіе въ такую картинку: на дворѣ выросли два орѣшника, осенью посаженные, разцвѣтшіе весною, подъ ними столуютъ бояре и купцы, танецъ ведетъ — хозяинъ, которому и влагаются въ уста похвальба; а на верхушкахъ деревьевъ, среди свѣточей (сл. тотъ-же образъ въ одной изъ христіанскихъ колядокъ, приведенныхъ выше), шелковая качель, на ней сидитъ, шьетъ, вышиваетъ узоры — хозяйка — и слѣдуетъ ея похвальба. Тамъ и здѣсь она вводится типически: хозяинъ

Dantu'mî dântuiesce,
Toiagü răsucesece,
In susü l'asvîresce,
'N palmă'lü sprijinesce
Şi se fericesce

(«пляшетъ, жезломъ вертитъ, вверхъ его швыряетъ, рукой подхватываетъ, похваляется»); хозяйка:

Rupe'sî câte-unü mărü,
Şi'n-susü l'asvîresce
'N palma'lü sprijinesce,
Şi se fericesce.

(«срываетъ по яблоку, вверхъ его швыряетъ, рукой подхватываетъ, похваляется»). Швыряніе палицы, буздугана, копья подъ облако и подхватываніе ихъ руками являются выраженіемъ удали, какъ здѣсь чувства полного довольства. Въ малорусской колядкѣ у Чубинскаго (I. с. 27) на шелковой травѣ стоитъ наметъ, гдѣ, на золотомъ стулѣ, сидитъ «можвий панонько,

Сидить-же, сидять, далеко видить,
Двома яблочки підкидаючи,
Трома горішки та питаючи.

¹⁾ Teodorescu p. 56—58.

(Сл. Головацкій, I. с. II, стр. 65—6, № 19; IV, № 11, стр. 41; сл. ib. p. 73—4, № 17). Эпическое общее мѣсто, встрѣчающееся и въ греческомъ и во французскомъ эпосѣ: въ кипрскихъ пѣсняхъ объ Ародафнусѣ она идетъ къ королевѣ, играя (золотымъ, чернымъ) яблокомъ, какъ въ другой греческой пѣснѣ золотымъ яблокомъ играетъ жена Яниша, а въ *chanson du Voyage de Charlemagne à Jérusalem* Турпинъ хвастается, что на всемъ скаку будетъ играть четырьмя яблоками и ни одного не уронить.

Интересна по своей композиціи колядка къ священнику ¹⁾, «colindü de greotü»: она можетъ служить образцомъ несложныхъ поэтическихъ приемовъ народной пѣсни. Хозяинъ, къ которому обращается колядка, непременно почтенный, именитый, добродѣтельный; идеалъ священника — набожность, точное исполненіе обязанностей службы. Въ пѣснѣ онъ и отвѣчаетъ этимъ требованіямъ: на берегу Чернаго моря, въ бѣломъ монастырѣ службу служатъ девять поповъ и девять служекъ (logofeți). Старый протопопъ велитъ младшему служкѣ взойти на колокольню и зазвонить, дабы весь народъ слышалъ и пришелъ въ церковь преклониться, помолиться, чтобы сбить имъ половину грѣховъ, третью часть прегрѣшеній. Служка отправился, но заглядѣлся на Черное море и забылъ о звонѣ. А по морю черный корабль плыветъ, къ берегу пристаеетъ, изъ него выходитъ священникъ: на немъ черныя туфли, въ рукахъ посохъ; онъ идетъ по пути райскому, въ церковь, поклониться, помолиться, пропѣть: Святъ Господь Богъ нашъ, І. Христось, чтобы весь народъ слышалъ, пошелъ бы въ церковь преклониться, помолиться и т. д. И пришли они и помолились, и Господь простилъ имъ половину грѣховъ, третью часть прегрѣшеній. Тотъ священникъ (имярекъ) да будетъ здоровъ со своей бѣлолицей попадьей, съ дѣтками, со всѣмъ, что у него есть (?), и съ нами, добра желающими, въ этомъ году и на многія лѣта.

¹⁾ Teodorescu, I. с. 62—64.

Если хозяинъ — рыбакъ, плетущій сѣти (năvodár), то несомнѣнно удачливый, и колядка разрабатывается по этому поводу старую сказочную тему ¹⁾.

Ler-oî-Leo, d'ai Ler-om Dómne. ²⁾
 Este vâtafă Argeşenulă,
 Şi'mi are trei fete mari,
 Câtesî trei cu meserii.
 Şi'mi împletescă pe isvóde,
 Pe isvóde
 La năvóde,
 La năvóde de mătase,
 Cu sfóră cu vită'n gese;
 Pletî Vinerî şi Sâmbătă,
 Cândă fu sfânta Duminică,
 Cam pe tónă că'mi pleca.
 Dete-ură tónă, dete doue;
 Cândă fu tóna cea d'a treia,
 Năvodulă că'mi închiăiaă,
 Năvodarii că'lă trăgeaă
 Pusă în matite'lă duceaă.
 Cândă vâtafulă şinfănia,
 Nici ună pesce nu găsia.
 Dêră în fundulă matitei
 Iatē gâsi puinlă Iudei.
 Şi vâtafulă Argeşenulă
 Ast-felū inte le grăia:
 «Săriti, fraţi,
 De mi'lă legati».

¹⁾ Teodorescu, 59—61.

²⁾ «Ай люля, люля! Есть у ватажка Арджешскаго три взрослыхъ дочери, всѣ три обученныя ремесламъ, по узору плетуть онѣ полковный неводъ изъ шнура, въ шесть нитокъ. Плетутъ въ пятницу и въ субботу, а когда настало святое Воскресенье, отправились на ловлю. Дали они одну тону, дали другую, а когда была третья тона, заменили неводъ, и рыбаки, тащившіе его, повезли его собранный въ мотѣ. Когда ватажко встрясъ его, не нашелъ въ немъ ни одной рыбы, только на двѣ мотни нашелъ Юдина дѣтеныша. Скоро говорилъ ватажко

Frumuşelū că'lū judecaū,

Mi'lū judecaū

Mi'lū băteaū.

'Ncepu puiulū a țipa,

Érū cândū Iuda'lū audia,

De peste mări că'mi venia,

Și la vătafū se răstia:

«Hei, vătafe Argeşene,

De ce'mi bați tu puiulū meū,

Că, veđi bine, 'i mititelū.

Mititelū și 'nfășiătelū.

De nu'ți scii vĕnatulū tĕū,

Haide sĕ țilū arĕtū eū.

La năvodari poruncia,

Năvodu' 'n vase punea,

După Iuda se lua,

Și Iuda că 'i arĕta

Luī vătafulū

Argeşenulū

Adăncū somnū, potmolū cu crapū

Și renișilū cu cosacū.

Năvodulū că'mi întindeaū,

L'întindeaū

Și'lū închiăiaū;

Арджешскій таково слово: Бросайтесь братцы, вяжите его. Они его порядкомъ поносили и принялись бить, а дѣтенышъ сталъ пищать. Какъ услышалъ это Юда, вышелъ изъ моря, закричалъ на ватажка: Ой-ли, ватажко Арджешскій, зачѣмъ бьешь ты моего птенца? Видишь, онъ маленькій, еще въ пеленкахъ. Если ты не знаешь, гдѣ найти себѣ добычу, я укажу еѣ тебѣ. — (Ватажко) отдалъ приказаніе рыбакамъ положить неводъ на лодки и отправился за Юдой, а Юда показалъ ему, ватажку Арджешскому, сома въ глубинѣ, карпиевъ въ илу, косатокъ въ камышѣ. — Закинули неводъ, заменили его, бросили веревки и принялись тащить; на половину вытащили, но далѣе не могли: девять дней вытряхали рыбу, накидали еѣ громадными рядами. Сколько ни было торговцевъ рыбою на торгу, онъ (ватажко) всеѣхъ оповѣстилъ и весь городъ продовольствовалъ. — А ватажко Арджешскій да будетъ здравъ и т. д.

Şiufanele c'aruncaï
 Şi'nsepeaï
 De mi'lă trăgeau.
 Şi mi'lă tragă pe jumătate
 Dêră d'aci nu'lă mai poțu trage.
 Noïe dïle pesce'mï scote,
 Facă grămedï ca şirele.
 Cățï pescari prin târgă era,
 Elă pe totï că mi 'ï vestia,
 Oraşulă de'ndestula.
 Êră vătafulă Argeşenulă,
 Elă sē 'mï fie sănătosă и т. д.

Я сказалъ выше, что колядка разработала одинъ изъ распро-
 страненныхъ сказочныхъ сюжетовъ: о водяномъ царѣ, дающемъ
 рыбаку богатый уловъ въ награду за услугу, въ отплату за
 одолженіе. Подобный мотивъ лежитъ въ основаніи первой поло-
 вины нашей былины о Садкѣ: онъ угодилъ водяному царю игрой
 на гусяхъ и тотъ обѣщаетъ обогатить его. Садко бьется о за-
 кладъ съ Новгородскими купцами, что въ Ильменѣ водятся
 золотыя рыбы — и выигрываетъ: въ трехъ мѣстахъ закинули
 шелковыя сѣти и вытащили по рыбѣ съ золотой чешуей.
 Въ другомъ пересказѣ былины вмѣсто морскаго царя является
 на берегу озера какой-то человекъ, совѣтующій Садку —
 отправиться съ работниками на рыбную ловлю. Три раза закинуты
 сѣти и поймано несмѣтное количество рыбы, обращающейся на
 другой день въ серебро и золото. Сл. также ловъ Вейнемейнена
 въ пятой рунѣ Калевалы и въ эстонской сказкѣ рассказъ о томъ,
 какъ старый Тѹһи (чертъ), кравшій рыбу въ тоняхъ Lijon'a,
 попадаетъ въ его сѣти и платится спиною ¹⁾.

Важно въ румынской колядкѣ прозвище водянаго царя —
Юдой. Юда стоитъ вмѣсто демона; вспомнимъ «Искаріотскій»,
Scaraoțchi, эпитетъ, принятый за собственное имя дьявола

¹⁾ Harry Jannsen, Märchen und Sagen des estnischen Völkcs, 1-e Lief.
 № 10.

въ румынской повѣсти о табакѣ (сл. выше, стр. 88) и въ румынской-же сказкѣ о солдатѣ и смерти ¹⁾; содраганіе дерева, на которомъ повѣсился демонъ въ повѣсти — видоизмѣненіе легенды объ Іудѣ, удавившемся на оснѣ, которая съ той поры постоянно дрожитъ. Сл. сближеніе Бугге: Локи = Луциферъ = Іуда ²⁾. — Въ одной румынской колядкѣ ³⁾ Іуда прокрадывается въ рай, и пользуясь сномъ св. Петра, крадетъ райскіе ключи, похитилъ мѣсяць, солнце и утреннюю зарю, престолъ Господа, купель Сына, траву босилка и райскіе цвѣты, крестъ и миро — и всё это принесъ въ адъ, который приукрасился, тогда какъ въ небѣ настала ночь. Кто возмется принести обратно похищенное? спрашиваетъ Господь, а святые молчатъ, всѣмъ страшень Іуда; вызывается одинъ Илья, просить дать ему громъ и молнію. Молодь ты и не силенъ, говоритъ Господь, не по тебѣ это оружіе; но Илья надѣется на себя, разгромилъ Іуду, привязалъ его цѣпями къ столбу и отнялъ у него его добычу. Въ небѣ снова стало свѣтло, а въ аду наступила ночь. Съ тѣхъ поръ громъ и молнія въ рукахъ Ильи; съ ними онъ охотится на «драковъ»; кабы онъ зналъ, когда бываетъ ему празднованіе, онъ убилъ бы ихъ всѣхъ и свѣтъ погибъ-бы отъ его грозовыхъ ударовъ; оттого Господь скрываетъ отъ святаго день, въ который приходится его память ⁴⁾. По другому преданію ⁵⁾ лживый навѣтъ дьявола побудилъ Илью убить своего отца и мать, и святой принялся такъ страшно мстить дракамъ, что истребилъ бы ихъ въ конецъ, еслибы Господь не поразилъ его правую руку.

Имя ненавистное христіанской легендѣ обобщилось до нарицательнаго значенія демона, обладающаго моремъ, какъ въ нашей колядкѣ. Прозвище принято за имя собственное. Аналогію

¹⁾ Rumänische Märchen, übers. von Mite Kremnitz, № IX.

²⁾ Сл. Sophus Bugge, Studien, 1-е Reihe, 1-е Heft, p. 11, 49, 55, 57, 79 слѣд.

³⁾ Tocilescu, l. c. I № 4—5, p. 188—9; Schuller, l. c. 14—15.

⁴⁾ Teodorescu, p. 39—40.

⁵⁾ Schuller, l. c. 28.

къ такой замѣнѣ представляетъ сербская пѣсня ¹⁾, принадлежащая къ распространенному среди славянъ циклу преданій о созданіи свѣта Богомъ и дьяволомъ: вмѣсто Бога является св. Іоаннъ, вм. дьявола — *Диоклитіанъ*. Сл. въ хлудовскомъ текстѣ апокрифическаго мученія св. Георгія игру словами по поводу имени Диоклитіана: «царю неправды противу имени твоему подгнѣщаемъ *ѡцемъ твоимъ дьяволомъ*» ²⁾. — *Иродъ* отразился въ змѣѣ *Иродъ* русской сказки и чертѣ Геродъ малорусской легенды ³⁾. Можетъ быть и *Неръ* въ повѣрьяхъ нахичеванскихъ Армянъ: глава ада и Антихристъ, ни что иное какъ *Неронъ* ⁴⁾.

Первоначально за Юдой румынской колядки могло стоять — древне-славянское названіе для воднаго божества, сохранившееся и въ (Чудѣ)-*Юды* русской сказки, и въ имени южно-славянской *Юды*, встрѣчающемся и отдѣльно, какъ обозначеніе особыхъ стихійныхъ существъ воднаго характера, и какъ нарицательное при имени Самовилы. Юда-Самовила, собственно, Самовила водная, «морская вила» болгарской повѣсти о Троянскихъ дѣяніяхъ: Юда отъ корня *und*; сл. лат. *unda*, болг. *уда*, онежск. *иуда* (Петрозав. у Барсова, Причитанія, II, въ Словарѣ). — Къ этому вопросу я надѣюсь вернуться по другому поводу.

V.

Балладные, эпические мотивы колядокъ.

Колядки «свѣтскаго» содержанія развились изъ элемента пожеланій и славленія, непремѣнно присутствующемъ въ рождественской пѣснѣ и видоизмѣнявшемся смотря по возрасту, полу и состоянію тѣхъ членовъ хозяйской семьи, къ которымъ обращались колядовщики. Хозяину сулилось семейное счастье и до-

¹⁾ Караѳић, Српск. нар. пјесме II, 83.

²⁾ Разысканія II, стр. 47, прим. 1.

³⁾ Чубинскій, Труды Этногр. стат. эксп. и т. д. I, стр. 106.

⁴⁾ Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, изд. Управленія Кавк. учебн. округа II, отд. 2-й, стр. 44.

вольство, дѣвухкѣ счастливый бракъ и любовь, какъ рыбаку удача. Эпическая обработка этого мотива представляла это желанное — осуществившимся: хозяинъ живетъ въ довольствѣ и счастливъ въ семьѣ, молодецъ — любовью и т. д. Созданная такимъ образомъ поэтическая гипотеза развивалась въ колядкѣ реальными чертами — и это открывало въ ея цикль доступъ готовымъ пѣсеннымъ, лирическимъ и балладнымъ сюжетамъ, иногда сказочнымъ мотивамъ, на сколько тѣ и другіе являлись примѣнимыми къ данному лицу и положенію. А средства примѣненія ограничивались, не рѣдко, внесеніемъ собственнаго имени, если оно укладывалось въ размѣръ стиха, и, можетъ быть, варьяціями на тему заключительнаго славословія.

Чѣмъ богаче былъ жизненный путь, открывавшійся впереди тому или другому лицу, тѣмъ разнообразіе должно было быть содержаніе относившихся къ нему колядокъ. Оттого колядки, обращенныя къ дѣвухкѣ, бѣднѣе обращенныхъ къ мальчику, парню, которыхъ могли ожидать впереди обаяніе власти и слава подвиговъ. Идеаль «брани», преимущественно воспѣваемый въ колядкахъ этого рода, можетъ служить относительнымъ указаніемъ ихъ древности. Критская каланда желаетъ родителямъ, чтобы у нихъ родился сынъ, бравый ѣздокъ.

*Nà séietai, nà luçízetai nà péftē tò loçári,
Nà tò maçónou oi çí áρχοντες nà kánu daçtulíðia,
Kai tà mikr 'áρχοντόπουλα mikrà παρανουχίðia.*

Въ малорусской колядкѣ (Чубинскій, № 1) мать годуетъ, выправляетъ сына и посылаетъ въ войско, гдѣ, несмотря на ея совѣтъ — держаться позади, онъ выѣзжаетъ напередъ, совершаетъ чудеса храбрости и беретъ въ плѣнъ турецкаго царя. Такихъ бранныхъ подвиговъ совершаетъ молодецъ малорусской колядки во множествѣ; реальнаго элемента въ нихъ столько-же, сколько въ слѣдующихъ румынскихъ.

Мальчика холитъ мать, одѣваетъ его съ фантастическою роскошью; фантастическія прикрасы одежды, напоминающія

СТИЛЬ НАШЕЙ БЫЛИНЫ О ДЮКѢ СТЕПАНОВИЧѢ, ПОДЪ КОНЕЦЪ ОЖИ-
ВАЮТЪ, СТАНОВЯСЯ ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЬЮ И СУЛЯ МАЛЬЧИКУ ВЫСОКУЮ
ДОЛЮ ¹⁾.

Leo-oï-Leo, Dómne-le! ²⁾
Oștile purcesu-mî-aũ,
Dérũ pe unde datu-mî-aũ?
Pe la muma lui [cutare];
Érã muma lui [cutare]
Ea de veste prinsu-șî-a,
'Nainte eșitu-le-a
C'unũ clondirũ
Plinũ de rachiũ,
Cu clondirulũ d'a stãnga,
Cu paharulũ d'a drépta,
Din paharũ numindu-le,
Din gurã grãindu-le:
«Linũ, mai linũ, oștirile
Pên'oiũ gãti pe [cutare],
Cã'i gata, ca și gãtitũ;
Cãci i-amũ croitũ
D'unũ vestmẽntũ,
Vestmẽntũ lungũ
Pîne 'n pãmẽntũ.
Creitorũ croitu-l'a,
Zugravũ zugrãvitu-l'a.
Scrisũ mî-e'n spate,
Scrisũ mî-e'n peptũ,
Scrisũ e'n șele,
Scrisũ e'n póle:

¹⁾ Сл. Teodorescu, 95—7.

²⁾ «Ай люди, люди! Войско пошло, куда пришло? Бъ матери (та-кого-то). А его мать спохватилась, на встрѣчу выходила, съ бутылью полной ракин, съ бутылью въ лѣвой рукѣ, съ кубкомъ въ правой, чувствуя по имени, приговаривая: «Тихо, тиге, военные люди, пока я снаряжу (такого-то). Готовъ онъ, снаряженъ, ибо я сшила ему платье, длинное до земли. Портной его шилъ, живописецъ расписывалъ: писано на плечахъ, писано на груди, на лядвяхъ и на полахъ: по обѣимъ сторонамъ

D'amëndouë părțile
 Scrisă câmpulă cu florile,
 Țră în cei doi umerii,
 Scrisă cei doi luceferii.
 Jură-pre jurulă póleloră
 Scrisă'i marea turbure
 Cam cu nouë vădurele,
 Țră în nouë vădurele
 Suntă cam nouë corăbiele
 Și stegari cu stegărele,
 Căpitani cu băltăcele,
 Și'mi ascéptă pe [cutare]
 Să'lu rădice la rangă mare,
 La rangă mare-ală oștiloră,
 Mai mare-ală călariloră:
 Elă sē'mparta lefile,
 Sē dé lefi la lefegii,
 Gălbiori
 La tinereori,
 Postavă roșiă la fustași,
 Gălbinași
 La boiernași.
 Țră [cutare] tēnerulă
 Elă sē'mi fie sănētosă
 Și cu mamă,
 Și cu tată,
 Și cu noi toți d'a'mpreună.

Описание костюма увлекло пѣсню (если не предположить варьянтъ, напечатанный Teodorescu, нѣсколько искаженнымъ)

писано поле съ цвѣтами, на плечахъ два свѣточа, по полямъ вокругъ—
 бурное море, а на немъ девять бродовъ; а на тѣхъ девяти бродахъ
 девять кораблей, знаменщики съ знаменами, капитаны съ булавами
 ожидаютъ (такого-то), чтобы возвести его въ великiй санъ, въ великое
 званiе въ войскѣ, въ большее званiе въ конницѣ, дабы онъ раздавалъ
 жалованiе стрѣльцамъ, желтое платье тѣмъ, что помоложе, красное
 сукно фустишамъ, а боярскимъ сынкамъ червонцы. — А молодецъ
 (такой-то) да будетъ здоровъ, съ мамой и татой и со всѣми нами.

къ смѣшенію эпизодовъ: избраніе мальчика въ наибольшіе въ войскѣ исходитъ отъ капитановъ и знаменщиковъ, изображенныхъ на хитро-расписанномъ платьѣ юноши, тогда какъ первоначально онъ исходилъ отъ — войска, являющагося въ началѣ пѣсни и затѣмъ не играющаго въ ней никакой роли. Что дѣло было именно такъ, тому доказательствомъ другая колядка, гдѣ также происходитъ избраніе юноши, на этотъ разъ прямо — царемъ ¹⁾:

Sub zare ²⁾
 De sóre,
 In ostrovü de mare,
 Născut-a,
 Crescut-a
 D'unü verde darvonü,
 D'unü rumenü călinü.
 Susü mî-e frunda désa,
 Josü mî-e umbra grósă,
 Êrû la rădăcină,
 La verdea tulpină,
 Pe câmpü mohoritü,
 Oşti aü tăbăritü,
 Oşti moldovenesci
 Şi craiovenesci,
 Multe 'sü muntenesci.

¹⁾ Teodorescu, 65—68. Другая редакція той-же колядки напечатана изъ собранія Minescu въ Foia societatii romanismulu I № 3 р. 163—164. Въ концѣ колядки родители отдають мальчика воинамъ — и слѣдуетъ такое-же фантастическое описаніе костюма, какъ и въ предъидущей.

²⁾ На зарѣ солнца, на морскомъ острову, поднялось, выросло зеленое дерево, румяная калина. Густая листва на верху, внизу густая тѣнь, а у корня, у зеленого ствола, по пунцовому, темному полю она пріютила войска, войска изъ Молдавіи, Крайовыи много изъ Валахій. Тѣ, что изъ Валахій, смотрѣли, выспрашивали, отъ брода къ броду, отъ деревни къ деревнѣ, изъ дома въ домъ, отъ стола къ столу, ибо они узнали, удостовѣрили, что у господина (такого-то) есть сынъ, молодець (такой-то). — Просить (о немъ) бояре наибольшіе: Дай его намъ, отецъ, дай-ко, дай его намъ,

Cele muntenesi
 Ele că'mi cătau
 Și mi'și întrebău
 Totu din vadu
 In vadu
 Și din satu
 In satu,
 Și din casă
 'N casă,
 Și din masă
 'N masă,
 Că mi s'a d'afiatu
 Și s'a 'devëratu
 La domnulü stăpănu
 [Cutare] jupănu
 C'are d'unu coconu,
 Coconu pe [cutare].

Ceru'lü mari boieri:

Dă-ni'lü, taică, dă-ni'lü,
 Dă-ni'lü, maică, dă-ni'lü,
 Căci e bunu de domnu
 Și de mari boieri.
 Tat-sëu că mi'lü da,
 Dëru mă-sa nu vrea,
 Căci e'nfășiățelü
 Și e mititelü
 De curëndü născutü
 Și nepriceputü:
 Nu scie domni,
 Nici împërați.

Ceru'lü mari boieri:

«Dă-ni'lü, taică, dă-ni'lü,

матушка, дай-ко, ибо онъ годится быть господиномъ, годится въ боаре
 наибольше. Отецъ отдаеть его, мать не желаетъ, ибо онъ еще въ пелен-
 кахъ, маленькій, недавно родился, неразумень, не знаетъ править цар-
 ствомъ. Просятъ (о немъ) боаре наибольше: Дай намъ его, отецъ, дай-ко,
 отдай намъ его, матушка, отдай-ко, ибо легко править и царствовать:
 пусть смотреть за своимъ дворцемъ, сидитъ за столомъ, возносить кубокъ,
 ѣздить верхомъ на добромъ конѣ, изъ царской казны раздаеть жало-

Dă-ni'lū, maică, dă-ni-lū,
 Că-ī lesne-a domni
 Și d'a 'mpărăți:
 De curte sē 'și vǎdă,
 La mēsă sē'mī sǎdă,
 Paharū sē rădice,
 Calū bunū sē'ncalice,
 Din cula domnǎscă
 Lefurī sē'mpărtǎscă,
 Lefī la lefegii,
 Spade la spahii,
 Arme la armași,
 Cai la călărași».
 Tǎnǎrulū [cutare]
 Fie'mī sǎnǎtosū,
 Cu taică,
 Cu maică,
 Cu frați,
 Cu surorī,
 Și cu noi cu totii,
 L'anulū, la multī anī.

Сл. болгарскую колядку (Жачановскій № 21):

Собразисе три краљѣве,
 И се молили на единъ човѣтъ:
 «Имашь момче-златна коса,
 Ты пушти намъ го, царь да намъ баде.

Отець отвѣчаетъ:

Не умѣ на краљство да варди,
 Не умѣ войско да си стега.

Все это будутъ за него дѣлать три короля:

«Еденъ ште му войска реди,
 Еденъ ште му стеги стега,
 Еденъ ште му на стулъ сѣды,
 На стулъ сѣды, да му реди».
 И пуштнѣ го, царь станало.

ванѣ стрѣльцамъ, сабли спяхіамъ, оружіе — оруженосцамъ, коней — конникамъ. — Да будетъ здоровъ мальчикъ (такой-то) съ отцемъ и маткой, съ братьями и сестрами и со всѣми нами, въ этомъ году и на многія гѣта!

Мальчикъ, которому съ молоду сулятъ такую блестящую будущность, будетъ храбрецомъ, богатыремъ: новый поводъ колядовщикамъ выразить свои рождественскія пожеланія въ формулахъ балладной пѣсни. Въ одной колядкѣ ¹⁾ *Mircea-Vodă* завлекаетъ къ себѣ обманно девять (крестовыхъ) братьевъ, а съ ними десятого, ихъ атамана (*vătaful*), который совѣтуетъ своимъ не отдавать лошадей, оружія и обуви, когда явятся ко двору, а всё держать при себѣ. Тѣ не вняли совѣту, одинъ лишь атаманъ пьетъ стоя, съ оружіемъ за поясомъ, съ конемъ въ поводу. Когда *Mircea-Vodă* велитъ притворить двери и убить пришельцевъ, атаманъ высадилъ мѣдныя двери, рубитъ привратниковъ и слугъ — а воевода кричитъ ему: пусть не проливаетъ крови, не рубитъ прислужниковъ, потому что — здѣсь рождественская пѣснь вступала въ свои права и совершалось приуроченіе посторонней пѣсни къ циклу — потому что они иногда понадобятся тебѣ и мнѣ въ великодни, въ день Рождества и Крещенія и т. д. — Да будетъ здравъ атаманъ такой-то и т. д.

Другая колядка рассказываетъ о томъ, какъ молодець добылъ себѣ, состоя на службѣ у *Negru-Vodă*, боеваго коня. Имя *Negru-Vodă*, распространенное въ народныхъ преданіяхъ, произвольно замѣняется и другими ²⁾.

D'in curte ³⁾
 D'in curte
 La Domnă Negru-Vodă,
 Mi-e unŭ calŭ legatŭ.
 Dér ei nu'mi e legatŭ,
 Ci mi-e priponitŭ
 Cu priponŭ d'argintŭ
 Și pe elŭ mi'lŭ ține

¹⁾ Teodorescu 99—102.

²⁾ l. с. 68—71.

³⁾ «Во дворѣ господара *Negru-Vodă* привязанъ конь, не привязанъ, а припунанъ серебряною путой, держать его пять конюховъ, двое за узду, двое за бѣлья стремена, а пятый, красивенькій, треплетъ его по хребту,

Vro cincî aprodiori:
 Doi de dîrlogei,
 Doi de dalbe scări;
 Celü d'alü cincilea
 Frumuşelü mi'lü bate,
 Mi'lü bate
 Pe spate
 Şi mi'lü netezesce
 Şi mi'lü potrivcesce
 Cu cioltarü de firü,
 Ciucuri d'ibrişinü,
 Ciucuri de argintü
 Lungî pënë'n pământü.
 Domnulü Negru - Vodă
 Afară'mi eşia,
 Calulü mi 'şi vedea
 Ş'ast-felü întreba:
 «Alü cui e astü calü,
 Tênerü, bidiviu,
 Cu cioltarü de firü,
 Ciucuri d'ibrişinü,
 Ciucuri de argintü,
 Lungî pënë'n pământü?»
 Tênerulü [cutare]'
 Din gură'mi graia
 Şi mi 'i răspundea:
 «O Dómne, o Dómne,
 Alü meü e astü calü,
 Căci scii ai nu scii

гладеть, прилаживаеть на немъ цвѣтную попоу съ шелковой и серебряной бахромой, доходящей до земли. — Выходилъ господарь Negru-Vodă, увидѣлъ коня, такъ спрашивалъ: Чей этотъ конь, молодой, арабской породы, съ цвѣтною попоной, съ бахромой шелковой и серебряной, доходящей до земли? Такъ говорилъ въ отвѣтъ молодець (такой-то): Мой этотъ конь, господинь. Помнишь-ты или не помнишь, какъ ты когда-то послалъ меня къ одному великому королю, чтобы снести ему голову? А великій король, выйдя со свитой, лишь только меня увидѣлъ, заблагоразсудилъ посадить меня за столъ, угостить и подарить мнѣ

Cându m'ai fostü tramisü
 La unü mare craiü
 Capulü së i-'lû taiü?
 Êrü marele craiü,
 Viindü cu alaiü,
 Déca m'a vëdütü,
 Bine i-a pärutü:
 La mésà m'a pusü,
 Şi m'a ospëtatü,
 Şi m'a dărütü
 Cu-astü calü bidiviü.
 Frumósa crăiésa,
 Mândră şi alésă,
 Déca m'a vëdütü,
 Bine i-a pärutü:
 La mésà m'a pusü
 Şi m'a ospëtatü,
 Şi m'a dărütü
 Cu cioltari de firü.
 Dalbii coconasi,
 Dalbi şi drăgălaşi,
 Déca m'ai vëdütü,
 Bine le-a pärutü:
 La mésà m'ai pusü
 Şi m'ai ospëtatü
 Şi m'ai dărütü
 Cu ciucari de firü,
 Ciucari d'ibrisinü,
 Ciucari de argintü

этого арабскаго коня. Прекрасная королева, гордая, величественная, лишь только увидѣла меня, заблагоразсудила посадить меня за столъ, угостить и подарить цвѣтной попоной. Бѣленькiе королевичи, бѣленькiе, миленькiе, лишь только увидѣли меня, заблагоразсудили посадить меня за столъ, угостить и подарить бахромой цвѣтной, шелковой и серебряной, доходящей до земли.—Какъ усмьшалъ это Negru-Vodă, такъ сказалъ: Коли онъ его (коня) далъ тебѣ, да будетъ твой во вѣки! — Молодецъ (такой-то) да будетъ здравъ съ братьями, съ родителями, со всѣми вкупѣ!

Lungi pène'n paméntü» ¹⁾.
 Domnulü Negru-Vodă
 Déca 'mî anġia,
 Ast-felü ū grăia:
 «De ūi 'a datü ūie,
 Dărutü sē 'ūi fie,
 Fie 'ūi spre vecie».
 Tēnērulü [cutare]
 Fie 'mî sänētosü и т. д.

Изъ былевой пѣсни, воспѣвавшей вмѣстѣ съ соколомъ и его вѣрнаго товарища — коня, тотъ и другой переселились въ колядку. Вмѣстѣ съ ними и охотничій соколъ. Символь сокола, какъ хищной, быстрой, но и какъ охотничьей птицы — обыченъ въ южно-славянской, румынской и русской народной поэзiи; интересны, какъ показатели древности именно тѣ обороты, гдѣ онъ является въ послѣднемъ значенiи: поэтическiй образъ пережилъ нѣкогда распространенный обычай, удержавшись въ памяти лишь въ силу пѣсенной косности. Таковы, изъ цѣлаго ряда сравненiй, заимствованныхъ отъ сокола въ Словѣ о полку Игоревѣ, образы соколовъ, напускаемыхъ на стадо лебедей, сокола «въ мыттехъ»; въ былинахъ о боѣ Ильи Муромца съ сыномъ — «охотничекъ-сокольничекъ» выѣзжаетъ на конѣ,

У коня изо рта пламя пышетъ,
 Изъ ушей у коня кудревь дымъ валить;
 Изъ подъ стремяни борзой выжлецъ выскакиваетъ,
 У молодца съ плеча на плечо ясенъ соколъ перелетываетъ ²⁾,

¹⁾ Чубинскiй, l. с. колядки № 13.

Тп-жь, пане козаченьку, да ідь до короля,
 Да ідь до короля, позивать сокола.
 Дасть тобі король червоную короговь,
 А короліха — полумисокъ червонцівъ,
 А короленко — вороного коня,
 А королівна — зъ підъ злота хусточку.

²⁾ Сл. Рыбн. III № 14 и другіе варианты той-же былинны.

какъ молодецъ слѣдующей румынской колядки является на конѣ, съ соколомъ на плечѣ и гончимъ псомъ, который названъ въ началѣ и далѣе не играетъ никакой роли, потому что всё дѣйствіе сосредочивается на конѣ и соколѣ. Оба отличаются быстротою; недаромъ во французскомъ эпосѣ быстрый конь сравнивается съ соколомъ, а румынская колядка заставляетъ того и другого состязаться въ бѣгѣ.

Молодой Мануиль (Manole) холитъ гончаго пса, веницейскаго сокола и — коня, котораго кормить и поить

Totü cu fëñü tocatü
 Şi cu ordü pisatü
 De vëntü vënturatü,
 Cu apä
 Din nästrapä. ¹⁾

«рубленнымъ сѣномъ, толченымъ ячменемъ, провѣяннымъ вѣтромъ, водой изъ кубка»). Когда соколъ упрекаетъ его, что онъ ѣсть и пьетъ задаромъ, такъ какъ не можетъ поспорить съ нимъ въ быстротѣ, конь жалуется хозяину на самохвала, и Манойло отводитъ ихъ для состязанія въ далекое поле,

La câmpulü curatü,
 De toî lädatü,
 Unde se totü batü
 Douï vulturi în cerü
 P'unü fulgü d'aurelü.

(«въ чистое поле, всѣми прославленное, гдѣ два ястреба бьются въ небѣ изъ за золотого пушка»). Конь перебѣжалъ ястреба, увлекшагося на пути охотой за малыми птишками и являющагося къ хозяину съ повинной головой: пусть казнить его. Не казни

¹⁾ Вильгельмъ Оранскій общаетъ своему Volantin: Ne menjassiez d'orge, si fust parez, II fois ou III o le bacin colez, Et li forrages fust gentil fein de prez, tot esléuz et en seson feruz, Ne bëussiez s'en vessel non dorez.

его, вступается конь: онъ понадобится тебѣ въ великодни, о Рождествѣ и Крещеніи:

La curte de'i merge
Călare pe murgulă,
Pe umeri cu șioimulă

(«когда поѣдешь ко двору верхомъ на воронкѣ, съ соколомъ на плечѣ»); увидить это господинъ, поблагодарить и одарить тебя¹⁾.

Товарищество коня и сокола нерѣдко встрѣчается въ румынскихъ колядкахъ и пѣсняхъ²⁾; ихъ состязаніе въ бѣгѣ еще и въ мордовской³⁾, указывающей въ свою очередь на какой-нибудь русскій источникъ. Ему-ли, или передѣлкѣ, принадлежитъ сказочное освѣщеніе дѣйствія, это придется оставить вопросомъ.

Возлѣ моря,
На крутомъ берегу,
Серебряный столбъ;
Въ столбъ вбито
Золотое кольцо,
Къ кольцу привязанъ
Карій конь,
На столбѣ
Ясень соколъ.
Соколъ съ конемъ
Спорять, тягаются.
О чемъ они
Спорять, тягаются?
Конь говорить:
«Земля широка, велика!»
Соколъ говорить:
«Небо высоко, велико!»
Конь поскакалъ
Вокругъ земли,
Мокрыми мѣстами,

1) Teodorescu p. 111—115.

2) Teodorescu, l. c. стр. 113, прим. 1.

3) Образцы мордовской народной словесности l. c. стр. 159, 161.

Между кочками,
 По кочкарнику;
 Сокозь полетѣлъ
 По поднебесью,
 За густымъ облакомъ,
 Сквозь зарю.
 Который поспѣеть
 Къ тому столбу,
 Къ золотому кольцу,
 Тотъ пусть будетъ
 Землю держащій,
 Народъ кормящій.
 Конь вернулся,
 Конь поспѣлъ
 Къ тому столбу,
 Конь сталь
 Землю держать,
 Народъ кормить.

Другую грушу параллелей вызываетъ румынская колядка:
 о спорѣ, бесѣдѣ молодца съ своимъ конемъ ¹⁾: въ саду стоитъ
 привязанный къ столбу вороной, и хозяинъ поощряетъ его —
 постоять и потучнѣть: онъ хочетъ продать его

Pe care de grâu,
 Şi pe buţi cu vinu,
 Téncuri de postavu,

чтобы было молодцу на что сыграть свадьбу. Конь не знаетъ,
 отчего на него такая напасть; за нимъ всего одна вина:

De cândü ne bateamü
 Intr'alü Marii prundü
 Cu Turcii,
 Cu Frâncii,
 Frâncii ne'nfrängeau,
 Turcii ne bateau,

¹⁾ Teodorescu, l. c. стр. 88—91.

'N Mare ne băgău,
 Multî că se'necaŭ.
 Eŭ amŭ înotată,
 Marea'n lungŭ și'n latŭ.
 D'asta'sŭ vinovatŭ:
 Că m'amŭ'pedicatŭ
 D'ua pėnă
 De mrėnă
 Și că ți-amŭ udatŭ
 Pólă de caftanŭ,
 Colțŭ de posunarŭ.
 Dėrŭ m'amŭ bisuitŭ
 La malŭ d'amŭ eșitŭ:
 Din nări c'amŭ suflatŭ,
 Tóte le-amŭ svėntatŭ,
 Nimicŭ n'amŭ stricatŭ.

(«Когда мы бились на морскомъ берегу, съ Турками и Франками, Франки насъ разгромили, Турки разбили, побросали насъ въ море, гдѣ многіе потонули — я поплылъ по морю, вдоль и поперекъ. Однимъ я виновень: запнулся о (плавательное) перо мурены и замочилъ полу твоего кафтана, край твоего кармана. Но я надѣялся на себя: выйдя на берегъ, осушилъ ихъ дуновеніемъ моихъ ноздрей и ничѣмъ не испортилъ»). — Но хозяинъ успокоиваетъ коня: онъ хотѣлъ — лишь испытать его; а конь отвѣчаетъ:

Maŭ m'ai ispititŭ
 Anŭ la Bobotėză
 Cu cincî-deci de cai,
 Toți cai potcoviți.
 Eŭ, nepotcovitŭ,
 Silă mŭ-amŭ făcutŭ,
 'Nainte amŭ eșitŭ,
 Fală ți-amŭ făcutŭ
 Tŭe de voinicŭ,
 Mie de calŭ bunŭ!

(«Ты еще испыталъ меня на прошломъ Крещеніи, въ запуски съ пятнадцатью конями, подкованными. Я, неподкованный, при-

натужился, напередъ прибѣжалъ, тебѣ честь сдѣлалъ, какъ храбрцу, себѣ, какъ доброму коню»).

Существуетъ нѣсколько малорусскихъ колядокъ того-же содержания и сходнаго изложенія: сл. Чубинскій, Нар. Дневн., колядки №№ 19 и 39 съ варьянтами, Головацкій, I. с. IV, стр. 43—5, №№ 14—16, стр. 127, № 1, по которымъ почти возстановляется текстъ, близкій къ румынскому: въ саду, въ винограду, либо подъ калиною, Микита, или козаченько говорить съ своимъ конемъ: Продамъ я тебя за великую цѣну, за сто червонцевъ,

За бочку вина, за другу пива

(Чуб. № 39 В).

Не продавай меня, отвѣчаетъ конь:

Издумай, пане, свою пригоду,

А мою выгоду:

Якъ насъ Турки за Дунай загнали,

Більшъ потопали, якъ виринами.

А ти, мій пане, и чоботка не вмочивъ,

Ні чоботка, ни стременичка,

Ні стременичка, ни сиделочка

(№ 39, А)

Ні помі жулана, ни чоботка сап'яна

(№ 39, В)

«Я тебѣ молодого по вершечку нійсь» прибавляетъ одинъ варьянтъ (В); въ 19 А и 39 В и въ галицкихъ пересказахъ на ряду съ Турками являются и Татары, — какъ въ румынской пѣснѣ Франки; въ неизданной пока бѣлорусской ¹⁾ враги вовсе не названы:

Ци дома, дома самъ панъ господарь?

Светы вечарь! ²⁾

¹⁾ Изъ собранія Шейна, имѣющаго быть напечатаннымъ въ изданіяхъ 2-го Отд. Имп. Ак. Наукъ. Сл. Метлинскій, стр. 337.

²⁾ Пригвѣвъ, повторяющийся послѣ каждого стиха.

Нема дома, у новой стайни
 Коня сѣдлае,
 Съ конемъ размовлае
 Коню, коню, продамъ я тебе
 За триста злотыхъ,
 За три червонныхъ.
 «Якъ были мы
 У чужой землѣ,
 За нами стрѣли
 Якъ громъ гримѣли,
 За нами вули
 Поле орали.
*Якъ я скачѣю,
 Мора пираскачѣю,
 Ни замачивъ я копытка,*
 Ни хвоста своего
 Шовковаго,
 Ни своего пана
 Молодзенькаго,
 Ни сѣдзельчка.
 Узяли мы яснѣю стрѣлку,
 Краснѣю дзѣвуку.

Элементы этой колядки вошли въ другую, бѣлорусскую-же, также неизданную и, очевидно, сводную: молодець хвалится своимъ конемъ, послѣ чего непосредственно слѣдуютъ стихи:

*Коникъ скачѣю, мора пираскачѣю,
 Копуцка ни замочѣю,*

а далѣе идетъ другой сюжетъ (сл. также у Безсонова, Бѣлор. пѣсни, колядки №№ 118 и 122). Такое-же соединеніе «похвальбы конемъ» и «бесѣды коня съ молодцемъ» встрѣчается и въ одномъ изъ указанныхъ выше малорусскихъ вариантовъ, Чуб. 19, А: бесѣдѣ коня съ паномъ предшествуетъ похвальба послѣдняго передъ королемъ:

Нема въ короля такого коня —
 У мого коня золота грива,
 Золота грива, срібни копита,

Срібни копита, шовковий хвостикъ,
Шовковий хвостикъ, очи тернови,
Очи тернови, вушка листови.

Мотивъ «похвальбы» попадаетъ и отдѣльно (Чуб. № 39 Г и 20; сл. №№ 21 и 27: Вицѣтавъ коня та зъ-підъ короля; Головацкій, IV, № 26, стр. 52; № 33, стр. 58—9; № 5, стр. 546), но намъ интересно было-бы опредѣлить его мѣсто въ колядкѣ, главное содержаніе которой исчерпывается мотивомъ «бесѣды». Не слѣдовалъ ли за похвалой — бѣгъ въ запуски? Нашъ Иванъ Гостиный сынъ также похваляется на пиру у князя Владимира своимъ бурушкой; какъ въ греческой пѣснѣ ¹⁾ Константинъ передъ королемъ: тамъ и здѣсь слѣдуетъ бѣгъ. О немъ говорится эпизодически и въ нашей колядкѣ, онъ далъ сюжетъ румынскимъ и болгарскимъ ²⁾ святочнымъ пѣснямъ; малорусскія (Чуб. №№ 31 и 22; Головацкій, II № 20, стр. 66—7; IV, № 1, стр. 35; №№ 12—13, стр. 42) сохранили память о какомъ-то бѣгѣ, въ которомъ потонуло стадо коней и съ ними чудесный конь, описанный такими-же чертами, какъ въ указанныхъ выше пѣсняхъ.

Половянку бѣлорусской колядки и загадочныхъ «Франковъ» румынской, давшихъ поводъ къ интереснымъ соображеніямъ Teodorescu, мы встрѣтимъ въ слѣдующей румынской колядкѣ, которую я привожу цѣликомъ, тѣмъ болѣе, что она вызоветъ новыя параллели къ русскому эпосу ³⁾.

Colea 'n vadulŭ Brailei ⁴⁾
Florile dalbe-le de mărŭ!
Sede [Négoie] călare

¹⁾ Kind, Anthologie neugriechischer Volkslieder, стр. 64.

²⁾ Toeilescu, l. c. I, № 3, стр. 123 слѣд.; Безсоновъ, Болг. пѣсни, № LXIII.

³⁾ Teodorescu, 77—80.

⁴⁾ «Тамъ на бродѣ у Браилы — Бѣлыя яблоневыя цвѣты! — сидитъ Négoie верхомъ на конѣ, желтомъ какъ овсянка; его сѣдло залито зо-

P'unū calū gălbenū grăngorelū:
 Șéua 'i nóta 'n aurelū.
 Cu fréulū cu străgăliă,
 Cu biciulū cu măciuliă,
 Șéde 'n apă
 Pênē 'n sapă
 Și 'n noroiū pênē 'n genuchie,
 Și se bate cu Turciī,
 Cu Turciī
 Și cu Frânciī,
 Turci sē ié vadurile
 Și Frânciī corăbile.
 Se luptară,
 Le luară
 Și'mi trecură'n alta țeră,
 'N altă țeră, 'n Moldova,
 Și de Domnū se ruga
 Și'i de'tera sē robescă.
 Se rugase
 Și i-o dase,
 Și robi elū în trei ȕile
 În trei ȕile în trei plénuri.
 Plénū ântăiu ce mi'și robia?
 Totū junei
 D'ei tinerei,
 Tinerei făr' de mustată,
 Falnici și rumeni la față.

лотомъ; съ желѣзами на уздечкѣ, съ шипками на бичѣ, онъ сидитъ въ водѣ по лошадиннй задъ, въ грязи по колѣна (варианты: въ крови по щиколку, по копыто), бьется съ Турками, съ Франками. Турки (бьются), чтобъ занять броды (вар.: порты), Франки — корабл. Бились они, взяли ихъ и перешли въ другую землю, землю Молдаванскую. Просить (онъ) у господара, чтобъ онъ далъ ему другую землю, гдѣ-бы ему пограбить; попросилъ онъ, и ему дали, а онъ началъ колонить въ теченіи 3-хъ дней, въ три дня взялъ три полона. Что колонилъ онъ въ первый полонъ? Молодыхъ безусыхъ юношей, полволицыхъ, румяныхъ лицомъ. Что колонилъ онъ во второй полонъ? Молодыхъ женъ, по ребенку у каждой. Что колонилъ онъ въ третій полонъ? Взрослыхъ дѣвушекъ, съ монетами

Plénü alü doilea ce-și robia?
 Neveste de câte-unü pruncü.
 Plénü alü treilea ce-și robia?
 Fete mari cu bani pe capü.
 Mergü juneiü șuierändü,
 Nevestele prunci săltändü,
 Fete-mari totü hori jucändü.
 Cam pe urma tuturorü
 Vine [Jița) smedióra.
 Pésá'i capulü de parale
 Urechiuși
 De cerceľuși
 Și gátulü de mąrgelusi,
 Degetele
 De inele.
 Érü [Négoie], fetü-frumosü,
 Elü din gurá cá'i gráia:
 «Taci (Jița), nu mai plánga:
 Nu te ducü róba sě'mi fi,
 Ci te ducü Dómná sě'mi fi,
 Dómná mie, curțilorü,
 Și norá părințilorü,
 Cumnátică fratilorü,
 Stăpáná argatilorü».
 Tóte cá i-le spunea,
 Dérü dēnsa ne le credea:
 Fată albă'și sgúriia,

на головѣ. — Молодцы идутъ, посвистываютъ, молодые жены попрыгиваютъ, взрослые дѣвушки хоромъ водятъ. — Почти позади всѣхъ идетъ смугленькая Жица, голова у ней обременена монетами, уши серьгами, шея жемчужомъ, пальцы кольцами. Говоритъ ей Négoie, красивый парень: «Перестань, Жица, не плачь, не для того тебя веду, чтобы быть мнѣ рабой, а чтобы быть госпожой, мнѣ и дому, снохой родителямъ, золовкой братьямъ, хозяйкой работникамъ». Что онъ ей ни говорилъ, она не вѣрила томү: царапала себѣ бѣлое лицо, рвала бѣлокурые волосы. Какъ увидѣлъ онъ это, бралъ на руки, садилъ въ повозку (фаэтонъ въ подлиннѣхъ, несомнѣнно, подновленіе), везъ къ родителямъ и съ нею повѣнчался. Лишь тогда она ему повѣрила. — Здравія этому дому и т. д.

Pêrulü galbenü își smulgea.
 Elü, аșia
 Déca vedea,
 In brațe că mî-o lua
 Și'n fătonü că mî-o punea,
 La părinti că mî-o ducea,
 Și cu ea
 Se cupuna:
 Tocm atunciа că'lü credea.
 Sănătate 'n céste case и т. д. ¹⁾

Битва съ Турками и Франками, можетъ быть, та-же, о какой поетъ предъидущая колядка: и тамъ и здѣсь бой идетъ у моря (сл. vadurile, corăbile) ²⁾; неясно, о комъ говорится, что

¹⁾ Иначе разрѣшается участь полонянки въ малорусской пѣснѣ XVI вѣка, переизданной, съ комментаріями, Потебней, Филологическія Записки 1877, II, стр. 1—53; сл. *ibid.* великорусскій варьянтъ, стр. 31—2; бѣлорусскій въ «Объясненіяхъ малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень» того-же автора, Русск. Филол. вѣстникъ 1882, II, стр. 237—8, прим. (Сл. тамже, стр. 236, русскую масляничную пѣсню, сообщенную г-жей Кохановской). Въ малор. пересказѣ «три роты» стоятъ на Дунаѣ: Турецкая, Татарская и Волошская:

В Турецкій мѣ ротѣ саблями шермюю,
 В Татарскій мѣ ротѣ стрѣлками стрѣляю,
 В Волошскій мѣ ротѣ Штефанъ воевода,
 В Штефановій ротѣ та дивонька плачетъ.

Въ великор. пѣснѣ три роты: первая — «то Донскіе казаки», вторая пронесла знамена, въ третьей молодець уговариваетъ дѣвушку не плакать. Бѣлор. варьянтъ знаетъ, вмѣсто ротъ, «палки»:

Ой да ў першуом палку конікі і ржудь,
 А ў другуом палку малуойцы пеюць,
 А ў трейдцюом палку дзеўчина плаче.

Сл. соответствующій параллелизмъ румынской колядки.

²⁾ «In vadulü Brăilei. Въ одной румынской балладѣ (Alecsandri, Poesiï populare ale Romanilor. 1867 № XXXII стр. 124 слѣд.: Badiul)

они перешли «въ молдаванскую землю», и кто тотъ «господарь», котораго Négoie просить указать ему «другую землю», гдѣ бы онъ могъ пограбить. Внутренняя связь обѣихъ колядокъ, говорящихъ о бояхъ съ Турками и Франками, представляется вѣроятною. Имя послѣднихъ Teodogescu толкуеть такимъ образомъ: Франками вообще назывались на востокъ западные люди латинскаго обряда, особливо Венеціанцы, участіе которыхъ въ основаніи латинской имперіи въ Царьградѣ (1202) открыло имъ торговые пути на востокъ, на Черное и Каспійское моря; позднѣе, по возстановленіи Палеологовъ (1261) — Генуэзцы, отгѣснившіе Венеціанцевъ и забравшіе въ свои руки торговлю съ Татарами, съ Азовскимъ моремъ и Крымомъ, гдѣ ими основана Кафа, съ портами и городами по западному и восточному берегамъ Чернаго моря до самаго Константинополя: Киліей, Сулиной, св. Георгіемъ, Констандой, Мангаліей, Варной и др.; наконецъ съ Румынскими землями: въ Сучевѣ, древней столицѣ Молдавіи, у нихъ было поселеніе и своя церковь¹⁾. «Когда, такимъ образомъ, наши предки находились въ тѣсныхъ и частыхъ сношеніяхъ съ такъ называемыми Франками; когда извѣстно, что при Иваничѣ Румыно-болгаре вели большія войны съ Франками, усилившимися въ Константинополѣ; когда постоянныя стычки и жестокая борьба обагрили кровью страны, непосредственно

встрѣчаются снова загадочные Франки въ связи съ Браилой: на Дунаѣ, у моря, лодья, въ ней

Era Capitan-Paşa,
Baş Ağaoa Turcilor,
Măcelarul Frâncilor,
Cu cincî-şeci de braileni,
Şi cincî-şeci de bosnieni,
Braïleni din Brăila,
Bosnieni din Bosnia.

Сл. прим. издателя (къ выраженію: Măcelarul frâncilor) на стр. 127.

¹⁾ Сл. объ этомъ сомнѣніи Бруна, Черноморье I, 222.

сосѣднія съ Румыніей и отчасти наши собственныя владѣнія; когда Бранковянъ клалъ свои капиталы въ венеціанскій банкъ, а римскіе папы поощряли и прославляли побѣды румынскаго оружія, начиная съ Стефана Великаго до храбраго Михаила, потому что они защищали Христіанъ отъ магометанскаго ятагана и покровительствовали итальянской торговлѣ на востокѣ: не можетъ быть никакого сомнѣнія, что народныя колядки поминаютъ именно эти давнія событія, когда говорятъ о *битвахъ Турковъ съ Франками* ¹⁾. Но о битвахъ Турковъ съ Франками не знаетъ ни одна изъ упоминающихъ ихъ колядокъ, а лишь о боѣ съ тѣми и другими — третьяго лица, героя пѣсни. Теодореску ²⁾ старается помирить ихъ заявленіе съ своимъ толкованіемъ, когда говоритъ о битвахъ Франковъ съ Турками, отъ которыхъ *пострадало* румынское населеніе (*Frâncii ne'nfrângeaï, — Turcii ne bâteaï*). Ихъ (очевидно, приморское) приуроченіе онъ не рѣшается опредѣлить, считая возможнымъ приблизительно указать на эпоху воспѣваемыхъ въ колядкахъ событій: начало второй половины XV вѣка ³⁾. Завоеваніе Турками Константинополя (1453) нанесло ударъ генуэзской торговлѣ на всемъ востокѣ; генуэзцы были разбиты при Амасрѣ; мѣнѣе чѣмъ въ одинъ мѣсяць всѣ ихъ колоніи въ Тавридѣ подпали подъ иго завоевателей. Такова — историческая подкладка — битвъ Франковъ съ Турками; если Теодореску ⁴⁾ упоминаетъ въ этой связи о вторженіи Турецкаго войска въ Молдавію (1452) и побѣдоносномъ отраженіи его Стефаномъ Великимъ, — то, очевидно, онъ въ этомъ смыслѣ понялъ загадочныя для меня слова колядки:

Se luptară,
Le luară
Si'mi trecură 'n altă țeră,
'N altă țeră, 'n Moldova.

¹⁾ Teodorescu, l. c. p. 87—8.

²⁾ l. c. 93.

³⁾ l. c. 94.

⁴⁾ l. c. 92.

Но колядка — не лѣтописный памятникъ, отъ котораго можно ожидать раздѣльной памяти о событіяхъ, сплывающихъ, по неизвѣстнымъ намъ законамъ творчества, въ синтезъ народной пѣсни. Что въ этомъ синтезѣ интересуется насъ наиболее — это память о «Франкахъ», подтверждающая толкованіе сходнаго термина, предложенное нами по поводу русскихъ былинъ ¹⁾.

Послѣднимъ изъ итальянскихъ поселеній въ Тавридѣ сдался Туркамъ — Судаку, Сурдаку, Сураку; Soldadia, Soldaia, Sodiaia итальянскихъ извѣстій, Шолтадія Эдриси; древняя Сугдея или Сугдая, русск. Сурожъ. — Основанный, по преданію въ 212 году, онъ уже съ конца VII-го столѣтія былъ мѣстопребываніемъ архіепископа, зависѣвшаго отъ цареградскаго патріарха; и во второй половинѣ слѣдующаго вѣка имѣлъ своего, мѣстнаго святаго, не находящагося въ греческихъ святцахъ: Стефана, архіепископа Сурожскаго, между чудесами котораго находится извѣстная загадочная легенда: о пришествіи русскаго князя «бранлива» (Бравлинъ, Бравалинъ, Бравленинъ), полонившаго всю страну отъ Корсуни до Керчи. Связи съ Византіей не прерывались и при временномъ владычествѣ Хазаръ и Половцевъ, сдѣлавшихъ Сурожъ землей «незнаемой» для Руси (Слово о Полку Игоревѣ); не порвало ихъ и болѣе устойчивое иго Татарь, овладѣвшихъ Сурожемъ въ 1223 году и вторично въ 1239-мъ. — Позднѣе венеціанцы и генуэзцы оспаривали другъ у друга обладаніе имъ; Турецкое завоеваніе застало его въ рукахъ итальянцевъ.

Торговое значеніе Сурожа засвидѣтельствовано для древней поры арабскимъ названіемъ Чернаго моря — Судакскимъ и русскимъ именемъ *Сурожанъ* для купцовъ, торговавшихъ въ Сурожѣ, либо наѣзжавшихъ оттуда, преимущественно торговцевъ шолкомъ; *суровскій* (вм. сурожскій) рядъ, *суровскіе* товары сохранили до поздняго времени слѣды этой древней популярности. Когда въ пер-

¹⁾ Сл. мой Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos, в Arch. f. slav. Philol. III, стр. 570—73. О Сурожѣ: Матеріалы для исторіи Сугдеи, у Бруна, Черноморье II, стр. 120 слѣд.

вой половинѣ XIII вѣка Генуэзцы основались въ Кафѣ, и русская торговля перешла туда изъ Сурожа, названіе Сурожанъ, какъ нарицательное, перенесено было и на итальянскихъ купцовъ. Рядомъ съ нимъ должно было быть извѣстнымъ и другое, аналогическое съ румынскимъ «Frâncii»: Frenk, Ferenk, Felenk — такъ называли крымскихъ Генуэзцевъ Татары и Турки; въ русской перегласовкѣ: Пленко; Пленко изъ Сурожа, отецъ Чурилы Пленковича; и самъ Чурило — представители романской этнографической особи въ циклѣ пріѣзжихъ богатырей, которыми русской эпосъ окружилъ князя Владимира ¹⁾.

Еще и другаго Суроженина знаютъ былины: молодого Суровца — Суздальца, т. е. Судальца или Сугдальца (сл. Сугдая, Судахъ и др.), но что поется о немъ ²⁾ можетъ дать поводъ предположить въ немъ представителя древняго, до-итальянскаго Сурожа. Мы знаемъ враждебныя отношенія этого города къ Татарамъ. И вотъ пѣсня поетъ объ «охотничкѣ Суровцѣ», «богатомъ Суздальцѣ», какъ онъ выѣхалъ на охоту и долгое время ѣздилъ, не находя добычи, пока не наѣхалъ на дубъ, на которомъ сидѣлъ воронъ ³⁾. Онъ собирается стрѣлять въ него,

¹⁾ Имя Чурилы я объяснилъ (Beiträge I. с. 573—4) особымъ произношеніемъ Κούριλος = Коуриль. Такимъ же образомъ χύρ, χυρά (χύριος, χυρία) дали: чуръ (I. с. 574), цуръ и исказились въ «заря» Марина заговора = χυρά (сл. Разысканія II стр. 101). Сл. въ новогреческихъ диалектахъ: τσιουρά = χυρά (Аэнины), dzîr и dzûri, dzîrà и (niko)dzurà: χύρ, χυρά у Цаконцевъ.

²⁾ Къ былинамъ о немъ, которыми я пользовался въ указанной выше статьѣ (Кир. I, 3, р. 107—112 = № 1 и 2; ib. Приложенія, стр. VIII—X; I, 4 р. XXVIII—XXIX = № 3) слѣдуетъ присоединить еще и напечатанную по сборнику Мордовцева и Костомарова у Тихонравова, Лѣтописи IV, Матеріалы р. 12—14 = № 4.

³⁾ Фантастическое описаніе ворона (я дерева) въ минусинскомъ изводѣ былины напомнило мнѣ (сл. Beiträge I. с. р. 591, прим. 1) — разурашеннаго ворона въ нѣмецкой поэмѣ объ Освальдѣ. — Аналогическихъ описаній можно-бы указать нѣсколько. Сл. въ нѣмецкихъ народныхъ пѣсняхъ такую-же подробность о соловьѣ: Ich würde all eur

а воронъ вѣщаетъ: пусть не стрѣляетъ, эта добыча не по немъ, а есть лучшая: тамъ въ чистомъ полѣ, въ зеленыхъ дугахъ переправляется черезъ рѣку съ своею ратью татарскій царь Курганъ (Курбанъ, Кумбалъ). Съ нимъ и вѣдается Суrowецъ: либо побиваетъ Татаръ, и царь принужденъ просить у него пощады, либо вѣдается съ нимъ въ единоборствѣ, послѣ чего они расстаются мирно. Если сопоставить этотъ мотивъ съ татарскими отношеніями Суrowжа, возможно предположить, что пѣсня о Суrowцѣ сложилась на основѣ событій, ознаменовавшихъ исторію города въ первой половинѣ XIII вѣка.

Память о «Суrowцѣ-Суздальцѣ» сохранилось въ небольшомъ циклѣ былинь, обособленныхъ отъ общаго движенія эпоса, стремившагося группироваться вокругъ Кіева и Владимира. Память о «Франкахъ» дошла до насъ въ румынскихъ колядкахъ; вѣроятно, и объ нихъ ходили особыя пѣсни, но онѣ исчезли, какъ таковыя, и сохранились лишь подъ покровомъ пѣсни обрядовой. Такихъ древнихъ отголосковъ древней народной лирики и эпоса слѣдуетъ искать именно въ обрядовой пѣснѣ, свадебной или колядной, открывавшихъ, въ извѣстныхъ своихъ отдѣлахъ, доступъ подобнымъ влияніямъ, и простиравшихъ на приставшіе къ нимъ пѣсенные мотивы охранительную руку консервативнаго обряда. Я имѣю въ виду пѣсни балладнаго характера, являющіяся въ числѣ свадебныхъ, и весь святскій отдѣлъ колядокъ. Отъ изученія тѣхъ и другихъ могутъ получиться откровенія для исторіи народнаго эпоса; но надо умѣть уберечься отъ натяжекъ, отъ исканія историческихъ откровеній тамъ, гдѣ они исключаются природой поэтическаго синтеза и, въ области колядокъ, послѣдовательной, сложной аггломерацией, которой онѣ подвергались.

Federlein — Mit golddrath lassen bewinden. Сл. Uhland, Schriften III, р. 90, 91, 111, 112. Въ болгарской пѣснѣ (собранія г. Качановскаго, № 85): «Соколъ піе по Вардара вода, Нодзе му у сребро укованы, Крле му у злато позлатены, Глава му бѣлъ трендафилъ цавти, На гърло му дробень бисерь тренти» и т. д.

Этимъ путемъ могла вторгнуться въ нихъ дѣйствительно историческая пѣсня, пѣсня-преданіе; но когда болгарскія колядки поютъ о Кралевицѣ Маркѣ, о его снѣ, о его посестримѣ Марѣ, о Маркѣ Кралевицѣ въ Прилѣпѣ и т. п., — невольно ставится вопросъ объ отношеніи этихъ опредѣленныхъ эпическихъ сюжетовъ къ тѣмъ общимъ, нерѣдко безыменнымъ, какіе встрѣтились намъ въ колядкахъ румынскихъ и малорусскихъ. Имѣемъ-ли мы здѣсь дѣло съ обобщеніемъ дѣйствительно эпическихъ пѣсень о народныхъ герояхъ, воспѣвавшихся въ пору колядъ, или эти пѣсни примкнули къ колядамъ случайно, по созвучію съ тѣми другими, общими, образцы которыхъ представили намъ святочные пѣсни Румынъ и Южноруссовъ? Критическая стоимость послѣднихъ по отношенію къ исторіи героическаго эпоса зависитъ отъ того или другаго отвѣта на этотъ вопросъ. Таже двойственность рѣшенія представляется и въ области историческихъ воспоминаній: болгарскія колядки поютъ о паденіи болгарскаго царства; но изъ общихъ упоминаній Царьграда и турецкаго царя въ колядкахъ малорусскихъ едва-ли можно извлечь что-либо кромѣ общаго мѣста.



РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VIII.

ИЛІА — ИЛІИ (ГЕЛІОСЪ)?

Брошюра Полиа объ Иліи — Геліосѣ ¹⁾, равно какъ и «Народныя метеорологическія повѣрья» того-же автора, вышедшія незадолго передъ тѣмъ, являются не столько продолженіемъ, сколько болѣе подробной переработкой нѣкоторыхъ частей его «Новогреческой мифологіи», остановившейся, какъ извѣстно, на второмъ выпускѣ. Авторъ подробно разсматриваетъ новогреческія примѣты, повѣрья и легенды, касающіяся солнца, и указываетъ на соответствующія въ представленіяхъ другихъ народностей, между прочимъ Славянъ, при чемъ пособіями ему служили, главнымъ образомъ: Hanusch, *Slavische Mythologie*; Chodzko, *Contes der paysans slaves*; Talvy, *Volkslieder der Serben*; Karadschitsch, *Volksmärchen der Serben*; Rosen, *Bulgarische Volksdichtungen*; Ralston, *Contes populaires de la Russie*, trad. Bruyère, и Rambaud, *La Russie épique*. — Древнегреческіе мифы о солнечномъ божествѣ привлечены какъ матеріалъ сравненія, не какъ точка его отправления, что можетъ быть только

¹⁾ 'Ο "Ηλιος κατὰ τοὺς δημώδεις μύθους, ὑπὸ Ν. Γ. Πολίτου (Ἐν Ἀθήναις, 1882).

одобрено въ смыслѣ метода. Ни Гелиось, ни Аполлонъ, ни другія древнія выраженія натуралистическаго мѣта не перешли въ современное народное повѣрье, какъ Аполлонъ и Гелиось и т. п.; общее между древнимъ и современнымъ вѣрованіемъ касается, собственно говоря, того общаго фонда простѣйшихъ мифическихъ представленій, изъ котораго въ классическую пору вышелъ художественный Олимпъ Гомера и трагиковъ, тогда какъ въ народѣ онъ могъ остаться сравнительно не тронутымъ, не развиться до системы и генеалогіи, и въ этомъ видѣ дожить до современнаго повѣрья, сказки и примѣты. Какъ *пріемъ* мифическаго мышленія — это повѣрье является, такимъ образомъ, стоящимъ на болѣе древней стадіи развитія, чѣмъ поэтическая мифологія, извѣстная намъ изъ произведеній греческой литературы и искусства; оттого онъ непосредственно не соизмѣримы, тогда какъ между вѣрованіями современнаго греческаго и западно-европейскаго простонародья является такъ много точекъ сопрякосновенія.

Имѣя въ виду остановиться подробнѣе на одномъ эпизодѣ изслѣдованія Полгта, я укажу лишь въ общихъ чертахъ на содержаніе цѣлаго, присоединяя кое-гдѣ и новыя фактическія указанія.

I.

Греческія повѣрья представляютъ солнце человѣкоподобнымъ; на то указываютъ выраженія для различныхъ моментовъ его видимаго пути по небу. Иныя изъ нихъ отличаются знаменательною образностью: заходъ напр. выражается словомъ *βούτημα* или *βούτισμα τοῦ ἡλίου*, т. е. погруженіе (омовеніе) солнца, — образъ, извѣстный Гомеру и Эсхилу, но и современнымъ нѣмецкимъ вѣрованіямъ. Другое выраженіе, различно истолкованное Коран и Гриммомъ, удачнѣе объяснено Политомъ: это — *βασίλευμα τοῦ ἡλίου; βασιλεύει, ἐβασίλευσεν ὁ ἥλιος*: солнце царить, воцарилось, вм. закатилось, зашло, т. е. водворилось въ своемъ дворцѣ, на далекомъ западѣ, за горами, на краю

земли и свѣта. Сюда-то возвращается послѣ дневнаго странствованія солнце-исполинь, голодный и злой; едва завидѣвъ его, мать бросаетъ ему навстрѣчу въ окно или двери сорокъ хлѣбовъ (*καρβέλια ψωμιά*)¹⁾ и ставитъ ему, когда онъ садится за столъ, хлѣбы изъ сорока печей, которые онъ мгновенно пожираетъ. Горе, если при его возвращеніи домой пища окажется не готовой: тогда онъ пожираетъ всё, что попадетъ подъ руку; однажды онъ съѣлъ, въ такихъ обстоятельствахъ, своихъ братьевъ и сестеръ, отца и даже мать; оттого, когда солнце поднимается багровое, въ Пелопоннезѣ говорятъ, что то отъ крови убитой имъ матери. Въ сказкахъ онъ является людоедомъ, въ типическомъ сюжетѣ, что въ его палаты приходитъ въ его отсутствіе какой-нибудь человекъ, и жена солнца, сжалившись надъ пришельцемъ, прячетъ его, а первыя слова вернушагося мужа напоминаютъ такія-же нашей Бабы-Яги: здѣсь человѣчимъ мясомъ пахнетъ, *ἀνθρωπινὸν κρέας μυρίζει!* Въ румынской сказкѣ солнце также ощущаетъ присутствіе человѣка, но причина его гнѣва другая. «Утромъ оно стоитъ у райскихъ вратъ, оттого оно такое свѣтлое, улыбающееся на весь свѣтъ; днемъ оно сердится, глядя на людскія прегрѣшенія, потому оно становится такимъ знойнымъ и палящимъ; вечеромъ его одолеваетъ гнѣвъ и печаль, ибо его путь домой идетъ мимо вратъ ада»²⁾.

Политъ усматриваетъ въ людоедствѣ, которымъ отличается солнце не только въ греческихъ, но иногда въ нѣмецкихъ и славянскихъ преданіяхъ, признакъ солярнаго божества; къ тому-же

¹⁾ Я полагаю что *καρβέλι* = нашъ коровай. Пр. Дестуяисъ пишетъ мнѣ: «Въ монастырѣ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου (въ Ахайѣ) каждому монаху выдаютъ по *καρβέλι* или по два въ сутки (не упомяну)».

²⁾ Kremnitz, Rumänische Märchen p. 59—60; J. Grimm, D. Myth. 4-e A. p. 601. Талмудическое повѣрье объясняетъ различный цвѣтъ солнца утромъ и вечеромъ — отблескомъ райскихъ розъ, либо адскаго пламени. Сл. Goldzieher у Laistner, Nebelsagen, p. 244. Иное толкованіе того-же явленія въ нѣмецкомъ повѣрью у Schönwerth'a. Сл. Schwartz, Sonne, Mond und Sterne, p. 162—4.

заключенію вѣдетъ, по его мнѣнію, и прозорливость, ему приписанная, и убіеніе имъ ближайшихъ родственниковъ (Ираклъ), и обращеніе въ камень всѣхъ, приближающихся къ его жилищу. Такъ въ одной сказкѣ изъ Закинѳа, гдѣ царевна, придя въ башню солнца, находитъ тамъ болѣе десяти тысячъ царевичей, обращенныхъ имъ въ камень, которыхъ она возвращаетъ къ жизни, окропивъ ихъ, по указанію одного старца, ея ангела хранителя, живой водою. Полить напоминаетъ по этому поводу солнечнаго героя Персея, обращающаго въ камень, посредствомъ головы Горгоны, жителей Серифа; сходные германскіе мифы и родственныя представленія дикарей центральной Америки и острововъ Фиджи. Къ этимъ указаніямъ Гримма и Тейлора слѣдуетъ присоединить славяно-румынское преданіе о Троянѣ и соотвѣтствующую ему греческую сказку въ собраніи Шмидта: о героѣ, погибающемъ отъ солнечныхъ лучей.

Женой солнца называютъ луну. Такъ въ граціозной сказкѣ изъ Аѳинъ, гдѣ солнце является любящимъ и вмѣстѣ ревнивымъ мужемъ, заставляющимъ жену сидѣть дома, — а той хочется поглядѣть на Божій свѣтъ. И вотъ когда мужъ уходитъ на охоту, за горы (т. е. когда солнце заходитъ), она выглядываетъ робко, лишь только затихли его шаги. Коли увидитъ его свиту-лучи, скрывается, но какъ скоро исчезнетъ и послѣдній лучъ, она показываетъ свое чело и любитъ міромъ, а съ первымъ лучемъ, занявшимся на востокѣ, снова уходитъ къ себѣ. Такъ она живетъ съ мужемъ въ любви и согласіи ¹⁾.

Древній мифъ о Кефалѣ и Прокридѣ во многомъ напоминаетъ отношенія аѳинской сказки. Что въ новогреческихъ вѣрованіяхъ солнце и луна представляются не только супругами, но и братомъ и сестрой, это утверждаетъ Полить, не приводя фактовъ, которые-бы указывали на такія именно отношенія. Въ румынскомъ сказаніи солнце и луна были — братъ и сестра, посягнувшіе на бракъ и вслѣдствіи того перенесенные на небо: одно изъ

¹⁾ Мифъ о брачныхъ отношеніяхъ солнца и луны собраны у Schwartz'a, I. с. стр. 159 слѣд.

мнѣическихъ выраженій излюбленной въ славянскомъ мірѣ сюжета: о любовной связи брата съ сестрою. Если новогреческія свадебныя пѣсни поютъ о матери, выславшей солнце-жениха, чтобъ онъ привезъ луну-невѣсту — освѣтить родимый домъ, то въ этой метафорѣ я не могу усмотрѣть непременно — отзвуки мнѣического повѣрья о бракѣ небесныхъ свѣтилъ. Это такое-же поэтическое выраженіе, какъ многія другія, заимствованныя отъ «краснаго солнышка» ¹⁾. Красивая дѣвушка свѣтитъ, что солнце, она — Ἡλιογέννητη (Солнцемъ рожденная), Ἰόκαλη = красивая какъ солнце, эпитетъ, перешедшій и на Богоматерь: въ Македоніи, въ Серрахъ, есть церковь этого имени, Παναγία Ἰόκαλη. У красавицы на лицѣ солнце, на грудяхъ мѣсяць, вороново крыло на выгнутыхъ дугою бровяхъ:

Βάνει τὸν ἥλιον πρόσωπον καὶ τὸ φεγγάρι στῆθιν,
καὶ τοῦ χοράκου τὸ φτερό βάνει κμαροφρύδι.

Въ сказкахъ дѣвочки рождаются, одна — съ солнцемъ на челѣ, другая съ мѣсяцемъ, третья съ вечерней звѣздой, Венерой. Подобныя выраженія для красоты встрѣчаются уже у Теокрита, Ахилла Тація и Нонна, у автора среднегреческой поэмы о Floire и Blaesifloz; они обычны въ народной поэзіи Сербовъ, Литвы, Финновъ и Итальянцевъ; если итальянскій пѣвецъ говоритъ своей милый: ты «porti la luna in petto, il sole in fronte», то извѣстныя выраженія русскаго духовнаго стиха о Егоріи храбромъ, на сколько они не испытали иконографическаго вліянія ²⁾, равно какъ и соотвѣтствующіе образы русской сказки и заклія ³⁾, должны быть истолкованы въ смыслѣ ходячей метафоры, не какъ

¹⁾ Сл. Барсовъ, Причитанія Сѣвернаго Края, II, стр. 13 (о рекрутѣ): И ты гости, да теплокрасное наше солнышко, — И пока на-своей родимой ты сторонущей... Какъ тебя, да теплокрасно наше солнышко — сожалеютъ вси спорядныи сусѣдушки; сл. р. 83: Мое солнышко закатное, — Моя звѣздочка ненаглядная и т. п. Сл. серб. «о мой царе, огрижано сунце» и «солнцеподобное величество» у Шекспира, Генрихъ IV, ч. I, III, 2; Генрихъ VI, ч. 2, III, 1.

²⁾ Сл. Разысканія II, стр. 130.

³⁾ Леанасьевъ, Поэт. воззрѣнія I, 731; III, 539.

миеологическія. Дальнѣйшимъ развитіемъ того-же круга идей является — наименованіе дѣтей солнцемъ и мѣсяцемъ: такъ дѣти Клеопатры названы были Гелиосомъ и Селеной, Sole и Luna въ сказкѣ Пентамерона ¹⁾. Обычай женщинъ въ Атикѣ — изображать на щекахъ молодой, будь она красива или нѣтъ, солнце и мѣсяць, Полить совершенно послѣдовательно ставить въ связи съ метафорическимъ языкомъ народныхъ пѣсней; г. Сумцевъ увидѣлъ-бы въ этомъ фактѣ новое доказательство, что земной бракъ ни что иное, какъ *μίμησις* небснаго.

Солнце — свѣтлое, блестящее, «красное» (сл. «красное солнышко» и «красная дѣвица»), не только символъ, но и податель красоты. «Когда родила тебя твоя мама, солнце зашло, отдало тебѣ свою красу и взошло снова», поется о дѣвущкѣ въ одной греческой пѣснѣ; и если дѣвушка возгордится своей красотой, она вызоветъ самое солнце на состязаніе съ собою: «Говорила она съ солнцемъ, говорила: Выйди, солнышко, чтобы и мнѣ выйти, засвѣти, чтобы и мнѣ засвѣтитъ. Скоро засвѣтило солнышко, сушить траву, а я моими лучами сушу паликаровъ».

Γὰρ ἔβγα. ἤλιε μου, νὰ ἔβγῶ, γιὰ λάμψε γιὰ νὰ λάμψω!
 "Ελαμψ ὁ ἥλιος τὸ ταχὺ, μαραίνει τὰ χορτάρια,
 κ' ἐγὼ μὲ ταῖς ἀκτῖνάς μου μαραίνω παλληκάρια.

Въ румынской сказкѣ златовласая красавица выглядываетъ вечеромъ изъ своего гнѣздышка на Божій свѣтъ, и все твореніе возликовало при видѣ ея, новое, болѣе свѣтлое и чудное солнце показалось на востокѣ, когда старое уже зашло за горы запада. Въ другой румынской сказкѣ оно остановило свой путь чтобы полюбоваться красавицей Иляной ²⁾, какъ въ итальянскомъ *stoppello* оно застоялось при рожденіи дѣвущки:

Quando nascesti tu, nacque bellezza,
 Spuntò lo tulipano in mezzo all'acqua,
 Lo sole s'arrestò per allegrezza ³⁾.

¹⁾ Сл. солнце, какъ почетный титулъ у дикихъ народовъ.

²⁾ Krennitz, l. c. стр. 126—7, 75.

³⁾ Изъ сборника Marcoaldi у Schuchardt, Ritornell und Terzine, стр. 13; сл. *ibid.* стр. 9 и 17.

Появленіе красавицы сравнивается съ восходомъ солнца. Среди моря построю я домикъ изъ павлиныхъ перьевъ, съ золотыми и серебряными лѣстницами, съ окнами изъ драгоценныхъ камней:

Quando Nennella mia se va a facciare,
Ognuno dice: mi spona lu sole,

какъ о Кримгильдѣ въ Нибелунгахъ говорится, что она выступила

alsô der morgenrôt

tuot úz trúeben wolken ¹⁾,

а въ Руодлибѣ (XIV, 3, ed. Seiler) женщина въ цвѣтѣ лѣтъ уподобляется лунѣ.

Солнце, день деньской гуляющее по небу, всё видитъ, ничто не укроется отъ этого небеснаго, божьяго ока, ἡ μάτι τοῦ Θεοῦ (Пелопоннезъ). Оттого у него просятъ вѣстей о милыхъ, которыхъ и слѣдъ простымъ, велятъ передать имъ вѣсточку о себѣ; ходятъ къ нему за разрѣшеніемъ загадочныхъ вопросовъ (на эту тему есть сказки); злая мачиха пыталась извести свою падчерицу, красотѣ которой завидовала, и вотъ, полагая, что той нѣтъ болѣе въ живыхъ, она обращается къ солнцу (въ другихъ европейскихкихъ пересказахъ: къ зеркалу = солнцу): «Солнце мое, солнышко, вокругъ свѣта ходящее: ты красно, я красива, видѣло-ли ты другую, красивѣе меня?»

Ἦλιε μου καὶ παραήλιε μου καὶ κοσμογυριστή μου,
εἶσαι καὶ σὺ, εἶμαι καὶ ἔγω, μὰ εἶδες καὶ ἄλλην ὀμορφότερη;

Цѣлый рядъ славянскихъ, финскихъ и т. д. представлений отвѣчаетъ приведеннымъ новогреческимъ, народнымъ, изъ которыхъ въ древнюю пору развилась идея всевидящаго Гелиоса (πανόπτης, παντόπτης), повѣдавшаго Гефесту о невѣрности его супруги, Деметрѣ — о похищеніи ея дочери. Эти «классическіе» мифы были забыты, какъ скоро исчезли условія, поддерживавшія существованіе официальной религіи государства и образованнаго класса; осталось на чередѣ, такъ сказать, «вульгарная»

¹⁾ Uhland, Schriften III стр. 340, прим. 280; стр. 516, прим. 191.

миеологія; въ этомъ смыслѣ я принимаю слова Полиа о современныхъ «остаткахъ *культа* Гелиоса». Остатки эти оказываются, впрочемъ, крайне жалкими: пѣсенка, записанная въ Филиппопольской епархіи во Фракіи. Когда въ полдень облака варуть заволочуть солнце, дѣти поютъ:

Ἦλιο μ', παραῆλιο μ',
 χρυσό μου παλληκάρη,
 ἔβγαλε τὰ μαῦρά σου,
 καὶ βάλει τὰ χρυσά σου.

(«Солнце мое, солнышко, золотой мой паликаръ! Скинь съ себя темное платье, надѣнь золотое»). Такія дѣтскія пѣсенки извѣстны по всей Европѣ; сл. русскую: «Солнышко, солнышко, выгляни въ окошечко, твои дѣтки плачуть»; или нѣмецкую:

Love Sunne, kumm wedder
 Mit diner goldnen Fedder и т. д. ¹⁾.

Полидевкъ засвидѣтельствовалъ и для древней Греціи такое-же причитанье: когда облако набѣгало на солнце (ἐπόταν νέφος ἐπιδράμη τὸν θεόν), дѣти пѣли: Выйди, любезное солнышко, ἔξευ' ὦ φίλ' ἦλιε! — Признаюсь, мнѣ также трудно усмотрѣть въ пѣсенкѣ изъ Филиппополя слѣды солнечнаго *культа*, какъ въ слѣдующей критской указаніе на жертвоприношенія солнцу печеній съ молокомъ и медомъ:

Ἔλα, ἦλιε νὰ ἴλιστῶ,
 καὶ κουλλούρια σου βαστῶ,
 μέ τὸ μέλι, μέ τὸ γάλα,
 μέ τῇ σιδεροκουτάλα.

«Выйди, солнышко, обогрѣй меня, я несу тебѣ пироги съ медомъ и молокомъ и желѣзной ложкой».

¹⁾ Uhland, l. c. стр. 344; Mannhardt, Germanische Mythen, p. 380 слѣд.

II.

Полиътъ посвятилъ, въ концѣ своей брошюры, особую главу современному народному культу пророка Ильи, на котораго перешли, по его мнѣнію, черты Гелиоса и акрейскаго Зевса. Въ виду особаго интереса, какой получаетъ его гипотеза по отношенію къ славянскимъ представленіямъ объ Ильѣ Громовникѣ, я сообщу соображенія Полита въ болѣе подробномъ извлеченіи, чтобы привязать къ нимъ нѣсколько замѣтокъ.

Вершины греческихъ горъ часто носятъ имя св. Ильи, и на большей ихъ части возвышаются посвященныя ему часовни. Наиболѣе извѣстная изъ нихъ стоитъ на высочайшей вершинѣ Тайгета, прозваннаго «горой св. Ильи» (Ἅγιος Ἰλίας или Ἅγιολιάς) уже въ XVIII вѣкѣ, по свидѣтельству лаконскаго поэта Никиты Нифаки. Двадцатаго Іюля, въ день, посвященный восточною церковью памяти пророка, паломники, съ трудомъ взбравшіеся на вершину горы, разводятъ вечеромъ множество костровъ, въ которые бросаютъ въ честь святаго ладанъ. Какъ только завидятъ эти огни окрестные жители, сами начинаютъ палить вороха сѣна и солома, пляшутъ вокругъ и прыгаютъ черезъ нихъ. Замѣчательно, рядомъ съ обычаемъ жечь на Тайгетѣ костры въ праздникъ св. Ильи, отсутствіе тамъ такого-же обычая на 24 Іюня, извѣстнаго въ другихъ частяхъ Греціи и по всей Европѣ.

Въ объясненіе культа св. Ильи на вершинахъ горъ разсказывается легенда, впрочемъ не особенно распространенная, что Магометъ (sic) преслѣдовалъ пророка, настигъ его въ равнинѣ, но не въ состояніи былъ угнаться за нимъ на вершины, гдѣ святой и укрылся. — Полиътъ объясняетъ себѣ этотъ культъ — отождествленіемъ Ильи съ Зевсомъ, громовержцемъ и подателемъ дождя, и Гелиосомъ. Первое подтверждается народно-мнѣологическимъ значеніемъ Ильи, какъ громовника и дождевика, не только у Грековъ, но и у Славянъ и въ средневѣковой Европѣ; второе —

смѣшеніемъ именъ Ἥλιος и Ἡλιος, совершившимся на греческой почвѣ, и древнимъ отождествленіемъ Гелиоса, съ «нагорнымъ» Зевсомъ (ἑπάκριος, κορυφαῖος, ἀκραῖος), соединившимъ въ себѣ значеніе дождеваго и солнечнаго божества. Таковъ Ликійскій Зевсъ въ Аркадіи, Атавирскій въ Родосѣ — первоначально финикійскій богъ солнца; празднованіе горнему Зевсу на вершинѣ Пилія въ пору каникулъ, когда въ другихъ мѣстахъ праздновали Гелиосу, и чествованіе Зевса на Талетѣ, посвященной Гелиосу вершинѣ Тайгета, также говорятъ въ пользу сближенія или отождествленія обоихъ божествъ въ греческихъ вѣрованіяхъ. Таковы данныя, которыя водворили Илью на вершинахъ горъ, освященныхъ присутствіемъ «нагорнаго» Зевса и открывавшихся первымъ лучамъ восходящаго Гелиоса.

Еще Вольтеръ сближалъ Илью съ Гелиосомъ; основаніемъ сближенія были: звуковое сходство именъ, пламя жертвы, принесенной пророкомъ, дождь имъ низведенный, его огненная колесница и его вторичное появленіе при концѣ міра ¹⁾. Мифъ это было повторено впоследствии Maury, Lenormant'омъ, Wachsmuth'омъ и др.; но уже въ древнюю христіанскую пору подобныя сопоставленія были въ ходу. Въ началѣ пятаго вѣка Седулій такъ играетъ именами Ἥλιος и Ἡλιος (= Sol):

Quam bene fulminei praelucens semita coeli
 Convenit Heliae! merito qui, et nomine fulgens,
 Hac ope dignus erat: nam si sermonis Achivi
 Una per accentum mutetur litera, Sol est.

¹⁾ Le mot d'Élie a un rapport sensible avec celui d'Elios, le soleil. L'olocauste offert par Élie et allumé par le feu du ciel est une image de ce que peuvent les rayons du soleil réunis. La pluie qui tombe après de grandes chaleurs est encore une vérité physique. Le char de feu et les chevaux en flamme qui enlèvent Élie au ciel sont une image frappante des quatre chevaux du soleil. Le retour d'Élie à la fin du monde semble s'accorder avec l'ancienne opinion, que le soleil viendrait s'éteindre dans les eaux, au milieu de la destruction générale que les hommes attendaient: car presque toute l'antiquité fut longtemps persuadée que le monde serait bientôt détruit. Dict. philosoph, art. Élie.

На древнихъ христіанскихъ саркофагахъ вознесеніе пророка на колесницѣ представляется въ чертахъ, излюбленныхъ классическимъ искусствомъ для изображенія восхода Гелиоса; Іоаннъ Златоустъ понялъ эти отношенія обратно, утверждая, что языческіе поэты и художники заимствовали изъ сказанія о пророкѣ Ильѣ — идею колесницы солнечнаго бога. Наконецъ въ изображеніяхъ Преображенія Господня, относящихся къ первымъ временамъ христіанства, солнце и луна нерѣдко являются замѣной Ильи и Моисея, представшихъ по ту и другую сторону Господа: Спаситель на крестѣ, по одну сторону изображеніе одной изъ лунныхъ фазъ, или надпись Luna, по другую написано солнце либо слово Sol.

Отождествленіе Ильи съ Гелиосомъ совершилось, по мнѣнію Полита, тѣмъ легче, что выдающаяся роль пророка въ судьбахъ Израйля и его подвиги на пользу истинной вѣры не замедлили окружить его образъ легендарнымъ ореоломъ, преданіями, въ которыхъ слились воедино многіе семитическіе мифы о солнцѣ. Когда составлялись книги царей, бѣльшая часть этихъ преданій уже сложилась, не выключая и, очевидно, позднѣйшаго: о взятіи Ильи на небо въ огненной колесницѣ. Развиваясь постепенно, эти легенды смѣшались у позднѣйшихъ Евреевъ съ ихъ представленіями о пришествіи Мессіи. Во время Іисуса Христа вѣровали, что предтечѣ Мессіи будетъ Илья: такъ объяснили одно мѣсто у пророка Малахія (IV, 5), которое Матвѣй (XI, 14, XVII, 11) и Маркъ (IX, 11) толковали, какъ пророчество о первомъ пришествіи Христа, разумѣя подъ именемъ Ильи — Іоанна Предтечу, тогда какъ иные отцы церкви относили его ко второму пришествію: «Προφήται . . . τῆς δευτέρας (παρουσίας) προδρομον λέγουσι τὸν Ἰλίαν ἔσεσθαι», говоритъ Златоустъ. Вѣрили, что тогда явятся Илья и Энохъ, избѣжавшіе смертнаго рока (Ев. Nicodem. 25); многіе толкователи давали такой именно смыслъ одному мѣсту Апокалипсиса (XI, 3); по Златоусту Илья проявится въ концѣ дней одновременно съ Антихристомъ: оттого въ пѣснопѣніяхъ восточной церкви, поемыхъ 20 Іюля, Илья называется

«божественнымъ предвѣстникомъ втораго Христова пришествія», которому выпала доля «не познать смерти, пока онъ не возвеститъ совершеніе всего».

И теперь еще въ греческомъ народѣ вѣрятъ, что Илья живеть въ небѣ, гоняясь за дракономъ-демономъ. Можетъ быть, еще сохраняется гдѣ-нибудь въ Греціи преданіе, приводимое однимъ византийцемъ: «еще живеть Илья на землѣ, и никто не знаетъ его; живеть и Энохъ и вращается среди людей, но никто его не знаетъ».

Политъ указываетъ, какъ на источникъ этого сообщенія, на рукопись монастыря τοῦ Λειμῶνος на Лесбосѣ, часть которой была напечатана въ газетѣ «Смирна» (6-го Авг. 1871 г.). Тоже указаніе далъ онъ еще въ первомъ выпускѣ своей Миѳологіи (I, 22—4; сл. его-же Δημῶδες μετεωρολογικοὶ μῦθοι, р. 8), гдѣ приведенъ имъ и значительный отрывокъ текста. При другомъ случаѣ я объяснилъ, что текстъ этотъ ничто иное, какъ отрывокъ изъ извѣстнаго житія Андрея Юродиваго ¹⁾. Не имѣя въ настоящее время подъ руками никакихъ библиографическихъ пособій, тѣмъ менѣе Acta Sanctorum, я не въ состояніи отождествить рецензію этого текста съ напечатанной болландистами. Въ виду его особаго интереса для исторіи народнаго культа Ильи сообщаю его по рецензіи Полита:

Ἐπιφάνιος εἶπεν· Ἄρα ἀληθεύουσιν οἱ λέγοντες, ὅτι ὁ προφήτης Ἰηλίας ἐστὶν ἐν τῷ ἄρματι βροντῶν καὶ ἀστράπτων ἐν ταῖς νεφέλαις, καὶ ὅτι δράκοντα διώκει;

Ἄνδρέας. Μὴ γένειτο — ἐσχάτης ἀνοίας τοῦτο ἐστὶ, καὶ ἀκοή παραδέξασθαι, ἄνθρωποι φρενοβλαβεῖς ἐξ οἰκείας διανοίας ταῦτα συνεγράψαντο, ὡσπερ ὅτι καὶ στρουθία ὁ Χριστὸς ἐνώπιον τῶν Ἰουδαίων ἐκ πηλοῦ διέπλαττεν, εἰς τὸν ἀέρα ἐπέρριπτε καὶ ἐπέταντο, καὶ χιών ἄλευρος ἐγρημάτιζεν· ὡσπερ γὰρ ταῦτα ἐστὶ ψεῦδος, οὕτως καὶ αὐτὰ ψεῦδος καθεστήκασιν· καὶ ὅποσα οἱ αἰρετικοὶ νοθεύσαντες ἀλλόκοτα ἐδογματίσαν· . . .

¹⁾ Разысканія II, 86.

Ἡλίας οὖν εἰς τοὺς οὐρανοὺς οὐκ ἀνέβη μὴ γένοιτο, οὔτε ἐπὶ ἄρματος καθέζεται χάριν δὲ ἔχει ἐπὶ τοῦ ἕτεοῦ, τοῦ παρακαλεῖν τὸν Θεόν, ὅπως ἐν καιρῷ ἀνδρῶν δώσει τῇ γῆ ἕτεόν «ἐπεὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. . . .

Ζῆ τοίνυν ὁ Ἡλίας καὶ ἔστι ἐπὶ τῆς γῆς κἄν μηδεὶς ὁ γνωρίζων αὐτόν, ζῆ δὲ καὶ ὁ Ἐνώχ καὶ μέσῳ πολλῶν ἀναστρέφεται, καὶ οὐδεὶς ἔστιν ὁ γνωρίζων αὐτόν. Ζῆ δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης, καὶ ἔστιν εἰς τὸν κόσμον ὡσπερ μαργαρίτης ἐν μέσῳ τοῦ θορύβου ἀφεθείς τοῦ εἶναι ἐν σαρκὶ ἀντιπρόσωπος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἰλάσκεσθαι ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας. . . .

Περὶ δὲ τοῦ καίειν δράκοντα ἢ ἀστραπῆς, οὐκ ἀμφιβάλλω, ἀληθὲς γάρ ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ὁ ἅγιος Ἡλίας ὁ ἀστράπτων ἐστίν, ἀλλ' ὁ ἄγγελος κυρίου ὁ εἰς τοῦτο τεταγμένος.

Какъ-бы ни приурочивали св. Андрея Юродиваго, ко времени-ли Льва Философа (886—912), или къ V—VII вѣкамъ (И. И. Срезневскій), во всякомъ случаѣ показанія житія касательно культа пророка Ильи драгоцѣнны по своей древности. Самъ авторъ житія, протестуя противъ народнаго суевѣрія, лишь смягчаетъ его, находится подъ его давленіемъ: если Илья не взять на небо, то все-же онъ живъ. Къ этому вѣрованію естественно примыкало другое: о вторичномъ явленіи пророка на землѣ.

Мы снова возвращаемся къ брошюрѣ Полита. Мнѣны о вторичномъ явленіи людей, не познавшихъ смерти, распространенные почти у всѣхъ народовъ, какъ арійскихъ, такъ и неарійскихъ, вышли, по мнѣнію автора, изъ солнечныхъ мифовъ, разработавшихся въ теченіи времени, то въ космическіе, то въ историческіе. О нихъ онъ общаетъ поговорить подробнѣе при разборѣ народной легенды о царѣ, замурованномъ въ криптѣ святой Софіи. — Общаніе, крайне интересное для меня, занимавшася сказаніемъ о «возвращающемся императорѣ» въ первыхъ главахъ моихъ Опытовъ по исторіи развитія христіанской легенды. Русскіе пересказы псевдо-меоодіевскаго откровенія выводятъ въ такой

именно роли императора Михаила; не это-ли царь, покоящийся въ св. Софїи?

Что касается до іудейскихъ вѣрованій, что Илья явится передъ вторымъ пришествіемъ Спасителя, то Ренанъ, цитуемый Политомъ, полагаетъ ихъ заимствованными изъ Парсійскихъ представленій. Въ средніе вѣка Илья очутился противникомъ Антихриста, съ которымъ будетъ биться, какъ по талмудическимъ легендамъ ему надлежитъ вернуться на землю, дабы поразить Самаяла. По сказаніямъ Мусульманъ, приводимымъ Мануиломъ Палеологомъ, онъ и Энохъ еще живы: «Ζῆν γὰρ αὐτοὺς (Ἐνώχ καὶ Ἠλίαν), φάσιν (Μωάμεθανοί), ἠθέλησεν ὁ Θεός, ὥστε τὰ ἱμάτια ράπτειν τῶν ὅσοι δήπου μέλλουσι τοῦ παραδείσου τεύξεσθαι. οὗτοι δὲ ἄρ εἰσὶν οἱ τοῖς Μωάμεθ ἔπονται νόμοις».

Говоря вообще, Илья пророкъ занимаетъ выдающееся мѣсто въ почитаніи восточной церкви, заключаетъ Политъ. Церковныя пѣснопѣнія называютъ его земнымъ ангеломъ и небеснымъ человѣкомъ, вознесеннымъ на небо, говоритъ Златоустъ, потому что земля была его недостойна. Оттого торжественное отбываніе его праздника, 20-го Іюля; по свидѣтельству Ліутпранда въ десятомъ вѣкѣ день его памяти праздновался въ Константинополѣ театральными зрѣлищами. Отъ Грековъ сказанія о немъ перешли вмѣстѣ съ христіанствомъ къ славянскимъ народамъ. Славяне считаютъ Илью властителемъ молній и подателемъ дождя; древній славянскій богъ грома, Перунъ, перешелъ въ Илью громовника, по имени котораго названы были многія горы. Присоедините къ этому, что богатырь Илья русскихъ былинь ни что иное какъ олицетвореніе солнца. — Авторъ, очевидно, находитъ въ этомъ обстоятельствѣ, заимствованномъ имъ изъ книги Rambaud (*La Russie épique*), подтвержденіе своего мнѣнія, что Илья вступилъ въ права Геліоса и что эта тождественность еще ощутима была на почвѣ, создавшей пѣсни о русскомъ богатырѣ. Но доказана-ли эта тождественность? Къ этому вопросу мы и обратимся.

III.

Прежде всего необходимо устранить указаніе на семитическіе солнечныя мифы, сошедшіеся въ еврейскомъ сказаніи объ Ильѣ пророкъ: для народностей, воспринявшихъ его культъ вмѣстѣ съ христіанствомъ, эта далекая подкладка должна была быть неощутимой болѣе. Что касается до другихъ доказательствъ тождества Ильи съ Гелиосомъ-солнцемъ, то, производя извѣстное впечатлѣніе своей совокупностью, они оказываются не доказательными, будучи взяты въ разбродъ. Нельзя отрицать для Греціи, и то для отдѣльныхъ случаевъ, гдѣ мѣстное поклоненіе Гелиосу предварило такое-же чествованіе Ильи, что внѣшнее сближеніе именъ и образовъ могло имѣть мѣсто. Такъ напр. на Тайгетѣ; нынѣ Ἅγιος Ἠλίας, гдѣ въ древнюю пору существовалъ культъ Гелиоса; но огни на 20-е Іюля едва-ли слѣдуетъ *необходимо* истолковывать въ связи съ послѣднимъ: извѣстны Ивановскіе огни и широкое распространеніе обычая палить костры, какъ вообще типическаго, праздничнаго. — Что касается до признаковъ отождествленія Ильи съ Гелиосомъ, то они распадаются по разнымъ несоразмѣримымъ категоріямъ: Седулій риторически *играетъ* созвучіями именъ Ἠλίος и Ἠλίας; изображеніе вознесенія Ильи на небо на древнихъ христіанскихъ гробницахъ — отражаетъ *вліяніе* классическаго искусства, такъ именно изображавшаго восхожденіе солнечной колесницы; что до описанной выше картины Преображенія, то едва-ли она не продуктъ христіанскаго символизма, сблизившаго Преображеніе Господа на Фаворѣ, съ Моисеемъ и Ильемъ по бокамъ, — съ образами крестнаго акта на Голгоѣ, по сторонамъ котораго омраченныя солнце и мѣсяцъ представлены заплаканными лицами, либо человѣческими фигурами, отирающими слѣзы ¹⁾).

¹⁾ Piper, Mythologie und Simbolik der christlichen kunst II, 156; Menzel, Christliche Symbolik, I, 526.

Культъ Ильи на вершинахъ горъ также не возвращаетъ насъ *необходимо* къ нагорному Зевсу, соединявшему въ себѣ качества дождеваго и солнечнаго божества. Свидѣтельство Ross'a ¹⁾ заставляетъ заключить, что Илья пророкъ является въ новогреческомъ повѣрѣ на мѣстѣ не одного какого-нибудь древняго бога, а нѣсколькихъ, а это удаляетъ предположенія о преемственности мнѣйческаго содержанія. «Der Prophet Elias hat in Griechenland Götter aller Art von hohen und niedrigen Bergspitzen verdrängt; auf dem Helikon die Musen, auf Aegina den panhellenischen Zeus, auf dem Menelaion bei Sparta den Helfer im Streit Menelaos u. s. w.; es giebt im Aegäischen Meere keine Insel, wo er sich nicht wenigstens auf einer Bergspitze eingeknistet und allein in der südlichen Maina, über Tánaron, sind nicht weniger als fünf Gipfel des Taygetos, welche H. Elias heissen.... Auf die scheinbare Uebereinstimmung der Namen Helios und Elias hat man, obgleich dies ein beliebtes Steckenpferd des archäologischen Topographen ist, so viel wie nichts zu geben». Bursian ²⁾, Clark ³⁾ и В. Schmidt ⁴⁾ раздѣляютъ съ Россомъ его сомнѣнія относительно излюбленной параллели; Schmidt указываетъ на нее какъ на образецъ невѣрныхъ результатовъ, къ которымъ приводитъ сближеніе, по внѣшнему сходству признаковъ, христіанскихъ святыхъ съ древними божествами, объясняя съ своей стороны культъ Ильи — библейскимъ сказаніемъ о его вознесеніи на небо. Поить, считающій характерной чертой этого культа его приуроченіе на вершинахъ, замѣтилъ на это, что въ такомъ случаѣ тѣ вершины названы были-бы напр. горой Вознесенія, либо Спасителя, по извѣстнымъ событіямъ Вознесенія либо Преображенія Христова, а не носили бы имя

¹⁾ Ross, Griechische Königsreisen, 1848, II p. 211—212.

²⁾ Rhein. Museum f. Philologie N. F. t. XVI (1861) p. 423; Geograph. v. Griech. t. II p. 105 прим. 3.

³⁾ Clark, Peloponnesus, p. 190.

⁴⁾ В. Schmidt, Volksleben der Neugriechen p. 48.

Ильи, тѣмъ менѣе, что по библейскому разсказу взятіе пророка на небо совершилось даже не на горѣ, а въ пустынѣ у Иордана. — Но мы уже видѣли, что въ смыслѣ, искомомъ Политомъ, локализация Ильи на горахъ ничего не означаетъ.

Чтобы выяснитъ себѣ источники чествованія Ильи у христіанскихъ народовъ и магометанъ, необходимо опредѣлитъ общія черты его народнаго культа. Онѣ укажутъ, какъ на точку отправленія, на библейскую легенду (III кн. Царствъ гл. XVI, 30 — XIX; IV, 1—2.)

«И дѣлалъ Ахавъ, сынъ Амврія, неугодное предъ очами Господа, болѣе всѣхъ, бывшихъ прежде него.... и сталъ служить Ваалу и поклоняться ему.... И сказалъ Ілія (пророкъ), Освятянинъ, изъ жителей Галаадскихъ, Ахаву: Живъ Господь, Богъ Израилевъ, предъ которымъ я стою! въ сіи годы не будетъ ни росы, ни дождя, развѣ только по моему слову». — Настаетъ засуха и голодъ; между тѣмъ Ілья удалился по повелѣнію Божию, и представъ передъ Ахава лишь въ третій годъ, по слову Господню, говоритъ ему: «Теперь пошли и собери ко мнѣ всего Израиля на гору Кармилъ, и четыреста пятьдесятъ пророковъ Вааловыхъ, и четыреста пророковъ дубравныхъ, питающихся отъ стола Іезавели.... Пусть дадутъ намъ двухъ тельцовъ, и пусть они выберутъ себѣ одного тельца и разсѣкутъ его и положить на дрова, но огня пусть не подкладываютъ; а я приготовлю другаго тельца и положу на дрова, а огня не подложу. И призовите вы имя Бога вашего, а я призову имя Господа, Бога моего. Тотъ Богъ, который дастъ отвѣтъ посредствомъ огня, есть Богъ». — Напрасны были воззванія жрецовъ; по молитвѣ-же Ильи «низпалъ огонь Господень и пожралъ всеожженіе, и дрова, и камни, и прахъ, и поглотилъ воду, которая во рвѣ». И сказалъ Ілья отроку своему: «пойди, посмотри къ морю. Тотъ пошелъ и посмотрѣлъ и сказалъ: Ничего нѣтъ. Онъ сказалъ: продолжай (это) до семи разъ. Въ седьмой разъ тотъ сказалъ: вотъ небольшое облако поднимается отъ моря, величиною въ ладонь человѣческую. Онъ сказалъ: Пойди, скажи

Ахаву: запрягай (колесницу свою) и поѣзжай, чтобы не засталъ тебя дождь. Между тѣмъ небо сдѣлалось мрачно отъ тучъ и отъ вѣтра, и пошелъ большой дождь. Ахавъ-же сѣлъ въ колесницу, (заплакалъ) и поѣхалъ въ Изреель». — Принужденный вторично бѣжать отъ гнѣва Іезавели въ пустыню, Илья слышитъ въ нещерѣ слово Господне: «выйди и стань на горѣ предъ лицомъ Господнимъ. И вотъ, Господь пройдетъ, и большой и сильный вѣтеръ, раздирающій горы и сокрушающій скалы предъ Господомъ; но не въ вѣтрѣ Господь. Послѣ вѣтра землетрясеніе; но не въ землетрясеніи Господь. Послѣ землетрясенія огонь; но не въ огнѣ Господь. Послѣ огня вѣяніе тихаго вѣтра, (и тамъ Господь)». Когда Охозія, сынъ Ахавъ, воцарившійся по его смерти, занемогъ и послалъ спросить у Веельзевула, божества Аккаронскаго, выздоровѣтъ-ли онъ или нѣтъ, Илья говоритъ посланнымъ, что царь умретъ, не сойдя съ постели, потому что предпочелъ спросить языческое божество, а не бога Израиля. Узнавъ о томъ, Охозія шлетъ къ Ильѣ пятидесятника съ его пятидесяткомъ. «И онъ взошелъ къ нему, когда Иля сидѣлъ на верху горы, и сказалъ ему: Человѣкъ Божій! Царь говоритъ: Сойди. И отвѣчалъ Иля и сказалъ пятидесятнику: Если я человѣкъ Божій, то пусть сойдетъ огонь съ неба и поपालитъ тебя и твой пятидесятокъ. И сошелъ огонь съ неба и поपालилъ его и пятидесятокъ его». Такъ было и со вторымъ пятидесятникомъ; третій сохранилъ жизнь себѣ и своимъ, умоливши Илью. — Въ заключеніи припомню рассказъ о взятіи пророка на небо: когда онъ и Елисей шли дорогою и разговаривали, «вдругъ явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили ихъ обоихъ, и понесся Иля въ вихрѣ на небо».

Въ этомъ рассказѣ объясненіе большей части народныхъ мифовъ объ Ильѣ; что въ нихъ не покрывается библейской легендой, типическія формы, въ которыхъ она выразилась — все это можетъ быть вмѣнено народнымъ апперцепціямъ явленій дожда, грома и молніи и т. п., при чемъ для насъ безразлично, складывались-ли онѣ уже ранѣе въ цѣльный образъ до-христіан-

скаго громовника, либо соединились впервые вокруг новаго центра — Ильи. Идя такимъ восходящимъ путемъ, мы сохранимъ за собой преимущество твердой точки отправленія, которой лишаются себя изслѣдователи, нисходящіе къ Ильѣ напр. отъ искомаго славянскаго Перуна.

Разбирая народныя ильинскія повѣрья, мы распредѣлимъ ихъ на извѣстныя группы, часто и необходимо сплывающіяся, какъ неотдѣлимы другъ отъ друга, въ порядкѣ причины и слѣдствія, явленія дождя и грозы и обусловленныхъ ими плодородія или неурожая.

1) Библейскимъ рассказомъ объясняется общее представленіе объ *Ильѣ*, какъ *заклочающемъ и подающемъ небесную влагу*. «Meminerit (lector) sub Heliae tempore, qui pluvias cum voluit abstulit, et cum libuit arentibus terris infudit», говоритъ Григорій Турскій во введеніи къ своей 2-й книгѣ. Сл. въ гармоніи евангелій Отфрыда III, 12, 13:

quedent sum giwáro, Helias sis ther máro,
ther thiz lant só tharta, then himil só bisparta,
ther iu ni liaz in nótin regonon then lintin,
thuangta si giwáro harto filu suáro ¹⁾.

Въ Апостолахъ, который читается на Ильинъ день, сказано: «Иліа . . . молитвою помолися, да не будетъ дождь, и не одожди по земли гѣта три и мѣсяць шесть; и паки помолися — и небо дождь даде, и земля прозябе плодъ свой». Церковная пѣсня молитъ его объ отверстіи неба и ниспосланіи дождя, а во время бездождія возглашается такая молитва: «Иліа словомъ дождь держитъ на земли, и паки словомъ съ небесе низводитъ; тѣмъ-же молимъ тя (Бога) того молитвами, щедре послѣ дожди водныя землѣ съ небеси». Къ церкви Ильи Сухаго совершался въ древнемъ Новгородѣ крестный ходъ съ мольбою о ясной погодѣ, къ Ильѣ Мокрому съ просьбой о дождѣ ²⁾. — Появленіе Ильи

¹⁾ J. Grimm, D. Myth. 4. A. I, 144.

²⁾ Аванасьева, I. с. I, 477—9.

въ русскихъ заговорахъ отъ руды мотивировано библейскими воспоминаніями: онъ изсушилъ рѣки, источники, пусть уймешь и кровь ¹⁾. Какъ въ южной Италіи ему молились объ отвращеніи засухи ²⁾, такъ и на Кавказѣ. Въ Кахетіи, во время засухи, крестьянскія дѣвочки собираются вмѣстѣ и, надѣлавъ *куколъ*, называемыхъ *лазарэ*, ходятъ по селенію, распѣвая: «Лазарэ, Лазарэ, . . . Дай Богъ намъ грязи, не хотимъ засухи»; либо:

Лазарь подошелъ къ воротамъ
И всё обводитъ глазами
Обошелъ онъ всё углы
И сдѣлался какъ луна
На тѣ, *святой Илья*, —
Чего ты нахмурилъ брови? —
Козла и козленочка
Мы приносимъ тебѣ въ даръ
Боже, избавь отъ засухи
И подай намъ дождя

Если-же долго бываетъ дождливая погода, тогда, вмѣсто дождя, просятъ у Бога засухи. — Изъ дому, передъ которымъ поютъ дѣвочки, выходитъ хозяинъ, выноситъ имъ нѣсколько яицъ и немного муки и обливаетъ водою куклу, а иногда и самихъ дѣвочекъ. Собранные продукты онѣ продаютъ, а на вырученныя деньги покупаютъ барана и козленка: первый приносится въ жертву Богу, второй Ильѣ ³⁾. Сходный обычай существуетъ и у Абхазцевъ ⁴⁾: во время засухи дѣвушки, одѣвшись въ свои лучшія

¹⁾ Майковъ, Великорусскія заклинанія, №№ 166 и 170. Въ малорусскомъ заклинаніи «на оставленіе крови» традиціоннымъ представляется одно лишь имя Ильи (Ефименко, Сборникъ малороссійскихъ заклинаній, № 41).

²⁾ AA. Sanctorum a. d. 20 Julii, p. 8.

³⁾ Дубровнянъ, Исторія войны и владычества русскихъ на Кавказѣ, т. I, кн. II, стр. 176—7.

⁴⁾ I. с. 25—8; см. тамже, I, 1, стр. 102 (Черкесы); моленіе о дождѣ у Осетинъ см. у Б. Гатиѣва, Суевѣрія и предрасудки у Осетинъ, стр. 32 (Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горахъ, выш. IX).

платья и раздѣлившись на три части, идутъ къ рѣкѣ, гдѣ одна часть устраиваетъ изъ вѣтвей плотъ, другая подноситъ къ плоту сухую солому, третья занимается изготовленіемъ *куклы* въ видѣ женщины. За тѣмъ приводятъ эшака, покрываютъ его бѣлою простынею и сажаютъ на него куклу. Одна изъ присутствующихъ беретъ его подъ уздцы, двѣ становятся по бокамъ, поддерживая куклу, а остальные, раздѣлившись на двѣ части, становятся по обѣ стороны эшака и въ такомъ видѣ ведутъ его къ плоту. «Воды дашь! воды дашь! поють онѣ хоромъ, воду дождевую маргаритку красную; сынъ владыки (или владѣтеля) жаждетъ немного воды, немного воды». — У плота снимаютъ съ эшака куклу, сажаютъ еѣ на плотъ, зажигаютъ на немъ солому и въ такомъ видѣ пускаютъ его по теченію рѣки. Эшака перегоняютъ на другой берегъ, его ревъ принимаютъ за признакъ будущаго дождя. Если дождь не послѣдуетъ, Абхазцы обращаются съ просьбою къ Афы, богу грома, молніи и всѣхъ вообще атмосферическихъ явленій; ему приносятъ въ жертву быковъ. — Въ какихъ отношеніяхъ стоитъ этотъ Афы къ Шибле, богу грома, которому Абхазцы празднуютъ одновременно съ Ильей и котораго также молятъ объ отвращеніи засухи — я не знаю. Черкесы отождествляютъ Шибле съ Яліемъ = Ильею. — Что касается до самаго обряда умоленія дождя, то кахетинское *лазарэ* и абхазская *кукла* становятся въ одинъ рядъ съ сербскою додолой или прперушей, болгарскими пеперугой или дюдюломъ, румынскою *răpălûgă*, *răpălûdă*, новогреческою *πυρπρωύνα* ¹⁾). Интереснѣе этимологическая и отчасти обрядовая аналогія *лазарэ* съ обычаемъ болгарскихъ дѣвушекъ *лазарватъ* на шестой недѣлѣ поста. *Убранныя цвѣтами* онѣ ходятъ по домамъ къ своимъ роднымъ и носятъ корзинки, куда собираютъ *яица*; имъ даютъ бѣлое яичко, хлѣбъ, который называется *кукла*, серебряную или золотую

¹⁾ Сл. J. Grimm, D. M. I, 493—495; Аванасьева, I. с. II, 172 слѣд.; Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, p. 286—7; Сінас, Dictionnaire, II, а. v. pepéle.

монету и разные фрукты. Обходъ сопровождается пѣснями. Возрастные дѣвушки въ этотъ день собираются «ладувать» у рѣки, при чемъ гадаютъ, бросая въ воду вѣнки, и поютъ. Ладивныя пѣсни поминаютъ *Илью*, *Николу*, *Лазаря*, который является съ мольбой о *дождь*:

Лазарь са возп
 На златна коца,
 Изъ село ходи,
 Богу са моли:
 «Йя даи ми, Боже,
 Дребень ми дъждець и т. п. ¹⁾).

Въ *сербо-болгарскихъ* пѣсняхъ ключи отъ неба являются у *Ильи*; ими онъ замыкаетъ семь небесъ, кладетъ печать на облака, такъ что на грѣшную землю не падаетъ ни дождей, ни росы; грѣшники наказаны еще и другимъ образомъ: на нихъ

страшна ся коса пораснала,
 Изъ коса-то змиѣ пораснале.

Я указалъ при другомъ случаѣ ²⁾, что обрастаніе тѣла явилось выраженіемъ внутренней нечистоты, мрака невѣрія, какъ въ русскихъ стихахъ о *Егоріи*, гдѣ обасурманившіяся сестры святаго также обросли и освобождаются отъ этой скверны лишь искупавшись въ *Иорданѣ*, т. е. окрестившись. — Замѣтимъ, кстати, что въ болгарской пѣснѣ, изъ которой заимствована цитата, земля покаранныхъ такимъ образомъ грѣшниковъ названа «Паливянской» и — «Палестинской». Если это не подновленіе, то названіе Палестины интересно въ народномъ пересказѣ библейской повѣсти объ *Ильѣ*. — Небесная кара прекращается и *дождь* нисходитъ на землю лишь съ обращеніемъ грѣшниковъ, какъ въ румынской колядкѣ громъ *Ильи* пугаетъ невѣрный народъ *Ирода*, драковъ, которые принуждены принять «крещеніе мѣромъ и водою» ³⁾. —

¹⁾ Каравеловъ, I. с. р. 202 слѣд.

²⁾ Разысканія II, стр. 145; сл. тамже, стр. 89—91, 96.

³⁾ Разысканія VI, стр. 14—16.

Въ современномъ русскомъ и южно-славянскомъ повѣрьи нечестивцами являются не блюдушіе святыню, работающіе по праздникамъ, не чествующіе Ильина дня: наказаніе принадлежитъ Ильѣ, сжигающему ниву огнемъ молніи, грозящему *потопомъ*, отнимающему хлѣбъ у грѣшныхъ людей и т. п. ¹⁾. — Чуваши соблюдаютъ его день недопустительно: нарушеніе своего праздника пророкъ караетъ тѣмъ, что не посылаетъ дождей во время и побиваетъ поля градомъ ²⁾.

Примѣты о дождѣ и влагѣ, привязавшіяся къ имени Ильи, не столько касаются его значенія, какъ дождевика, сколько опредѣлены календарнымъ приуроченіемъ его праздника. Вотъ нѣсколько русскихъ: Илья надзѣливъ (наробиць) гнилья (съ Ильина дня идутъ дожди, отъ которыхъ гниеть хлѣбъ и сѣно); до Ильи попъ дождя неумолить, послѣ Ильи баба фартукомъ нагонить; до Ильи облака (хмары) ходятъ за вѣтромъ, а послѣ Ильи противъ вѣтра. — На Ильинъ день олень копыто обмочилъ, либо: купается, обмакиваетъ хвостъ, ногу, копыто, мочится въ рѣку, прогорчилъ воду; или: Илья наскокавъ въ рѣку, Илья въ воду наля; съ Ильина дня дьяволы начинаютъ жить въ водѣ: все примѣты, выражающія, что съ этого дня нельзя купаться, потому что вода холодѣетъ (на Ильинъ день и камень прозябаетъ). —

¹⁾ Афанасьевъ, I, 225, 473—4, 480; Крачковскій, Бытъ западно-русскаго селянина, стр. 149 и др. — Болгарская легенда (Каравеловъ I, 239—40 = Афанасьевъ, I, 482) рассказываетъ, что Илья хотѣлъ было отнять у нечестивыхъ людей весь хлѣбъ и оставилъ лишь нѣсколько колосьевъ на долю собакъ, у которой люди заняли зерна и посеяли. Вотъ почему они обязаны кормить собаку; «человѣкъ пользуется собачьею частью», какъ говорится въ соответствующемъ малорусскомъ преданіи, замѣнившемъ Илью — Богомъ (Чубинскій, Труды I, 156). Сл. хевсурскую легенду о бѣломъ Георгіи и его собакѣ, объясняющую, почему св. Георгію дважды приносятъ жертву, а собакѣ однажды (Разысканія II, 60—1).

²⁾ Каменскій, Современные остатки языческихъ обрядовъ и религіозныхъ вѣрованій у Чувашъ, стр. 16.

Ильинскимъ дождемъ умываются, окачиваются отъ очнаго призора и всякой вражей силы; отыскиваютъ (на Ильинъ день) ключи около старыхъ дубовъ и т. п. ¹⁾.

2) Какъ податель дождя Илья вмѣстѣ съ тѣмъ и *плододавецъ*: русскій народъ зоветъ его «надѣлящимъ»; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ставятъ на воротахъ чашку съ зернами ржи и овса, прося священника «провеличать Илью на плодородіе хлѣба» ²⁾. Въ общемъ значеніи плододавца онъ перешелъ въ щедрівку, съ аграрнымъ значеніемъ которой мы познакомились выше: онъ — провозвѣстникъ богатаго урожая:

Шовъ Илья
На Василя,
Въ ёго пужечка
Житяночка и т. д. ³⁾.

Осетины ⁴⁾ считаютъ Илью = Еля, Тубау-Вацилла, Уацилла покровителемъ земледѣлія и скотоводства и молятъ его: «Помоги намъ, содѣлай такъ, чтобы житницы наши были набиты пшеницею, просомъ и овсомъ до верха съ остатками. Какой урожай былъ на курпѣ, когда Уацилла посѣялъ на этой нивѣ лѣвой рукой, а Марія, идя во слѣдъ его, держала для него корзинку съ сѣменами, такой подай, Боже, и намъ въ настоящее лѣто»; «святыи Илія, помилуй насъ, проси у Бога и дай намъ хлѣба, дай урожаю, отврати отъ насъ огонь громовой. Прости намъ наши слабости и стрѣлы твои, посылаемыя на землю въ наказаніе, отклони

¹⁾ Аванасевъ, I, 473—4, 640; III, 793; Петрушевичъ, Каравеловъ, Чубинскій, Нар. Дневникъ, подъ 20 Іюля. О дубѣ, какъ деревѣ, посвященномъ громовнику, см. Grimm, D. M. I, 141, 143, 153. Абхазецъ вѣритъ, что молнія бьетъ преимущественно въ дубовыя деревья, почему тщательно ихъ уничтожаетъ, Дубровинъ, I, II, 27.

²⁾ Калининскій, Церковно-народный хрѣсцесловъ на Русн р. 423.

³⁾ Размысанія VII, стр. 112.

⁴⁾ Дубровинъ, I, I, стр. 293—4, 301; Б. Гатіевъ, Суевѣрія и предразсудки у Осетинъ, I. с., стр. 26, 30—32, 52—3.

и не направляй на насъ. Пошли намъ, вмѣстѣ съ хлѣбомъ, распложеніе скота, насъ питающаго, птицъ, насъ кормящихъ, и барановъ, намъ доставляющихъ одежду для прикрытія наготы». — На Руси Илья считается покровителемъ телятъ, барановъ и козлятъ ¹⁾; выборъ животныхъ опредѣлялся, вѣроятно, ихъ жертвеннымъ употребленіемъ. На отношеніе Ильи къ распложенію скота указываютъ, между прочимъ, и слѣдующіе русскіе обряды: въ Великороссіи по окончаніи жнива оставляютъ на корню связанный узломъ пучекъ ржи, въ честь Ильи пророка: это зовется «*завязать Илью бороду*», какъ въ другихъ мѣстахъ такимъ-же образомъ завиваютъ бороду *св. Николѣ* (или и Христу), въ Малороссіи *Волосу*, а въ архангельской, вологодской и костромской губерніяхъ послѣдніе несжатые колосья связываются на корню снопомъ, который убираютъ цвѣтами: это зовется «*волотка на бородку*» ²⁾). Вниманіе обращаетъ на себя чередованіе въ одномъ и томъ-же обрядѣ именъ Ильи, Николы и — Волоса, въ которомъ нельзя не видѣть «скотьяго бога» древне-русскаго свидѣтельства. Чередованіе Ильи и Николы мы встрѣтимъ и далѣе въ варьянтахъ одной легенды, распространенной у русскнхъ, чувашей и ингушей; такое-же сближеніе Николы съ Волосомъ отмѣчено было Буслаевымъ: въ 16-ти верстахъ отъ Владиміра былъ, нынѣ упраздненный монастырь Волосовъ, во имя св. Николая угодника, сначала на горѣ, будто-бы на мѣстѣ капища божества Волоса ³⁾. Эти сопоставленія позволяютъ заключить, что Илья считался у насъ, какъ и у Осетинъ, покровителемъ скота, скотымъ богомъ; Волосъ, можетъ быть, ни что иное,

¹⁾ Калининскій, I. с. 424.

²⁾ Аванасьева, I, 474, 475—6, 697—698; Мандельштамъ, I. с. р. 235—7; Майковъ, Заклинанія, № 281; сл. Ефименко, Матеріалы по этнографіи русск. населенія архангельской губерніи, р. 255 (борода завить).

³⁾ Буслаевъ, въ Отчетѣ объ О. Миллерѣ, Илья Муромецъ, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1871 г., т. 154, отд. 2, стр. 215.

какъ обобщенный эпитетъ громовника, плододавца и — *дождевика*, что объяснило-бы его дальнѣйшую замѣну *Николой*, мокрымъ, владѣтелемъ надъ водами. — При этомъ гипотетическомъ объясненіи мы принуждены были-бы включить въ границы частнаго вліянія — воздѣйствіе легенды о св. *Власіи* на образъ *Волоса* «скотьяго бога» ¹⁾.

Сообщаю содержаніе легендъ, упомянутыхъ выше:

Илья раззоряетъ градомъ и ливнемъ поле крестьянина, небрегшаго имъ и чествовавшаго *Николу-угодника*, который успѣлъ передъ тѣмъ подговорить мужика — продать весь хлѣбъ на корню *Ильинскому* попу. Узнавъ объ этомъ *Илья*, послалъ дождя, хлѣбъ отродился снова — а нива-то ужъ выкуплена мужикомъ, по совѣту *Николы*. «Постой-же, отыму я у хлѣба спорынью, говоритъ еще разъ обойденный *Илья*: сколько-бы ни наклаъ мужикъ сноповъ, больше четверика заразъ не вымолотить». А *Никола* совѣтуетъ ему, во время молотбы, больше какъ по одному снопу не класть на токъ; какъ сталъ онъ молотить, что ни снопь, то и четверикъ зерна; пришлось строить новые амбары ²⁾. Я указалъ, по другому поводу ³⁾ на *ингушскую* легенду того-же содержанія, гдѣ *Ильѣ* отвѣчаетъ *Богъ*, *Николѣ* — *Елта*. Въ *Чувашскомъ* пересказѣ ⁴⁾ тоже рассказывается о великомъ *Богѣ* (= *Никола*) и богѣ *Николѣ* (= *Илья*), вмѣсто котораго называютъ и *Херле-ссыр'а*, т. е. духа или бога, оплодотворяющаго землю. Однажды, когда они ходили по землѣ и заплутались, *Никола* зашелъ справиться о дорогѣ въ баню, гдѣ въ то время находилась роженица съ бабкой, которая налетѣла на него съ вѣникомъ и крикомъ: куда, куда *Русскій* идешь! Разгнѣванный *Никола* проситъ *Бога* не давать

¹⁾ О *Волосѣ* сл. *Крек*, *Veles*, въ *Archiv für slavische Philologie*, I, 134 слѣд.; *Потебня*, Слово о *Полю Игоревѣ*, стр. 21—3. *Волотка* (на бородку), можетъ быть, замѣна *Волоса*, подъ вліяніемъ володь = волоса.

²⁾ *Афанасьевъ*, I, 476—7.

³⁾ *Разысканія* VI, стр. 11, прим.

⁴⁾ *Магнитскій*, I, с. 253—5; сл. 29 и 67.

счастья новорожденному: у него помирають родители и скоть, хлѣбъ выбило градомъ; когда, подросши, онъ сталъ наниматься въ работники, всюду приносилъ несчастье, и его прогоняли. Какой-то старичекъ (это былъ великій Богъ) велить ему наняться въ пастухи къ одному богатому Чувашину и за пастьбу брать не деньгами, а приплодомъ: въ первый годъ выговорить себѣ черныхъ ягнятъ и телятъ, а во второй бѣлыхъ. Пришлось хозяину отдать ему двухлѣтній приплодъ. Снова идетъ по землѣ великій Богъ съ богомъ Николой, увидѣли стадо. Такого хорошаго скота я ни разу не видалъ, говоритъ Никола и узнаетъ, что принадлежитъ онъ тому ребенку, при рожденіи котораго его, Николу, оскорбили. — Я-же просилъ, Господи, не давать ему счастья: отними-же у него скотину! Господь согласился и послалъ моръ на скоть: къ вечеру не осталось и шерстинки. — Снова явился старичекъ, велить молодцу посѣять рожь на заброшенномъ клочкѣ земли: рожь уродилась на славу, но Богъ опять вынужденъ исполнить просьбу Николы и посылаетъ градъ на нивы, такъ что отъ ржи осталась самая малость. — По совѣту старичка молодецъ обмолотъ еѣ, подѣлалъ солоду, крупы, сварилъ пиво и кашу, позвалъ сельчанъ и прохожихъ и началъ всѣхъ подчивать. Въ числѣ прохожихъ оказались великій Богъ и Никола, который, довольный угощеніемъ, сталъ просить Господа оказать хозяину всякія милости. — Да это тотъ самый, при рожденіи котораго тебя обидѣли! — Дѣлать нечего, все-таки дай ему всѣ милости, ужъ черезъ чуръ хорошъ человекъ, сказалъ Никола. Съ той поры молодецъ разжился.

Примѣты аграрнаго характера, связанныя на Руси съ именемъ Ильи, опять-же опредѣлены календаремъ. На Илью начинаютъ жать, отсюда присловья: Илья пророкъ въ полѣ копны считаетъ; или

Святый Илья славная жнея,
Святый Борисъ снопы зносьць,
Святый Спасъ жито посвящаецъ,
Больша Пречистая попары мѣшаецъ и т. д.

Оттуда появленіе громовитаго Ильи въ сербской жатвенной пѣснѣ. — Приведу рядъ другихъ примѣтъ и поговорокъ: Петръ съ колоскомъ, Илья съ колобкомъ; св. Пятро вколосився, а св. Илья жито жала; Пришелъ Пятрокъ, опалъ листокъ, пришла Илья, опало два; св. Пятро въ жицѣ ядро, а св. Илья Божія жнея; въ купальской пѣснѣ: Только нѣту Ильи съ Пятромъ, Пошовъ Илья коло жита. — Новый хлѣбъ на Ильинъ день — то и веселье Ильинскимъ ребятамъ, что новый хлѣбъ. — У мужика та и обнова на Ильинъ день, что новинкой сѣтъ. — Знать бабу по наряду, что на Ильинъ день съ пирогомъ. — Если первый громъ слышенъ на западѣ, то хорошій урожай хлѣба; или наоборотъ: удары грома на западѣ предвѣщаютъ неурожаи и эпидемію, на востокѣ и югѣ, либо ранней весною, урожай. — На Илью повну печку хлѣба налью. — До Ильина дня сѣно сметать, пудъ меду въ него накласть. — На Ильинъ день перегоняютъ пчелъ. Ильинскій рой не въ корысть; только до Ильѣ добрые рой, а по Ильѣ лиши роя на гѣбли. — У карпатскихъ Бойковъ: Ильевъ мѣсяцъ — срубка сплавнаго лѣса. — Капусту накрываютъ горшкомъ, чтобъ была бѣла. — Чуваши деревни Масловой называютъ Ильинъ день картофельнымъ праздникомъ (Паранга прасникъ): кто въ этотъ день начнетъ ѣсть картофель, у того онъ родится крупный, и наоборотъ. Если будетъ громъ въ день Ильи, то орѣхи будутъ пусты, а вино хорошее, говорятъ въ Болгаріи ¹⁾.

3) Какъ податель дождя Илья вмѣстѣ съ тѣмъ и *громовникъ*: Илья грозы держить, говоритъ русское присловье ²⁾. Связь обихъ атмосферическихъ явленій представлялась естественно сама собою, но дѣйствовала и библейская легенда: низведеніе небснаго огня на жертву и пятидесятниковъ могло быть истолко-

¹⁾ Аванасьевъ, I, 473, 474; Петрушевичъ, подъ 20 Іюля; Чубинскій, Нар. Дневн. подъ 20 Іюля и Труды I. с. I, р. 23; Крачковскій, I. с. р. 149; Магнитскій, I. с. 223; Каравеловъ, I. с. 241.

²⁾ Аванасьевъ, I, 473.

вано, какъ молнія, огненная колесница явиться символомъ молніеносной, въ которой съ грохотомъ-громомъ катается громовникъ и т. д. Таково именно представленіе о колесницѣ Ильи въ новогреческомъ, болгарскомъ, сербскомъ, русскомъ и эстонскомъ повѣрьяхъ ¹⁾. Въ колесницѣ катается и Торъ, подобнымъ-же образомъ объясняли себѣ и гремящаго Зевса ²⁾. Къ этому присоединился цѣлый рядъ частныхъ мифическихъ апперцепцій, то становившихся рядомъ съ библейскимъ образомъ, то вступавшихъ съ нимъ въ сочетаніе. Осетины видятъ въ Ильѣ *огненного* молніеноснаго змѣя ³⁾; либо пророка изображаютъ въ *красной* шапкѣ и мантии *огненного* цвѣта, съ мечемъ, на остріѣ котораго горитъ *пламя*. Матери Василія Македонянина, большаго почитателя святаго, Илья явился въ сонномъ видѣніи, предвѣщая ей величіе ея сына: *пламя* исходило изъ его усть ⁴⁾. Такъ и у сѣвернаго Тора глаза искрятся *огнемъ*, борода — цвѣта *молніи* (*raudskeggjaðr*), а у финскаго Укко огненные рубаха и мечъ, лукъ и стрѣлы ⁵⁾.

Особливо посчастливилось при имени Ильи представленію, распространенность котораго свидѣтельствуетъ о его психологической законности на извѣстной степени умственного развитія: что молнія и громъ — отзвукъ и отблескъ ударовъ, наносимыхъ громовникомъ демону, змѣю, ламіи и т. п. Индра поражаетъ молніей облачнаго змѣя Аhi; какъ въ старосѣверныхъ разсказахъ Торъ преслѣдуетъ великановъ своимъ молніеноснымъ молотомъ, такъ и теперь на Schonen'ѣ говорятъ во время грозы, что Торъ побиваетъ троллей; въ прусскомъ повѣрѣи громовникъ побиваетъ дьявола синимъ бичемъ-молніей; у Лапландцевъ Аіжеке гоняется

¹⁾ I. c. I, 470—1, 479—2; II, 6; Δημόδεις μετεωρολογικοί μῦθοι, ὑπο Ν. Γ. Πολίτου, стр. 4—5; Wiedemann, Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, p. 457.

²⁾ J. Grimm, D. M. I, 138—9; сл. 156 (vagna verr).

³⁾ Аванасьевъ, I. c. I, 483.

⁴⁾ AASS. I. c. p. 7.

⁵⁾ Сл. Castren, Vorlesungen über die Finnische Mythologie, übers. von Schiefner, p. 43—44.

за колдунами и привидѣніями, у Эстовъ Богъ за дьяволомъ, какъ у Ингушей ангель Жебраль-Мелекъ¹⁾ и т. п.²⁾ Представленіе грозы борьбою допускало большое разнообразіе второстепенныхъ мотивовъ. Въ эстонской сказкѣ старый Tühi, дьяволъ, похищаетъ громовую волюнку Rikne, которую уноситъ на дно озера; сюда проникаетъ къ нему Rikne, обернувшись мальчикомъ, и только что занолучилъ волюнку въ свои руки и заигралъ на ней, какъ всѣ *черти попадали* на земь. Позднѣе, онъ вызываетъ звуками своего инструмента дождь, котораго не было передъ тѣмъ въ теченіи семи мѣсяцевъ³⁾. — Сказка напоминаетъ сѣверный мифъ о Торѣ, у котораго великанъ Þrúmr похитилъ громовой молотъ. Торъ проникаетъ къ нему, переодѣтый невѣстой, какъ и Rikne является къ Tühi — на свадебный пиръ. Раздобывъ свой молотъ, громовникъ убиваетъ имъ врага. — Укажу въ заключеніи на одно кавказское преданіе съ чертами забытой грозовой борьбы. Богатырь Урузмекъ поклялся убить князя Нартовъ, трусливаго козлино-бородаго Пука, который, не видя возможности укрыться отъ него на землѣ, улетѣлъ на небо и остался тамъ жить, построивъ себѣ стеклянный дворець. Такъ какъ Пукъ былъ богъ, то онъ, разгнѣвавшись на Нартовъ, задержалъ дожди; произошла засуха, хлѣба перестали цвѣсти, деревья стояли безъ листьевъ, животныя не плодились, женщины

¹⁾ Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. VIII: Чаха Ахріева, Ингуши, стр. 10.

²⁾ Сл. вообще Полята, *Δημιόδεις μῦθοι*, стр. 4, 9, 40.

³⁾ Сл. выше стр. 263 и J. Grimm, D. M., I, 146; Castren, l. c., p. 46—7. — Kreutzwald (*Ehstnische Märchen, übers. v. Löwe, №№ 9 u. 10*) сообщил два варьянта этой сказки, изъ которыхъ второй (№ 10) совершенно сходенъ съ пересказомъ Янсена. Тамъ и здѣсь Rikne, чтобы узнать, гдѣ прячется Tühi, поступаетъ въ услуженіе къ рыбаку, по имени *Lijon'u*. По эстонскому повѣрью — это посредникъ между людьми и богомъ, иначе: «земной богъ, сопутствующій грозѣ». Сл. Wiedemann, l. c., p. 428—9. Löwe (l. c. p. 123—4, прим.) спрашиваетъ: не пошло-ли это имя отъ Ильи?

не рождали. Нарты упрекають Урузмека, что онъ — причина ихъ горя, и тотъ, взобравшись на небо, разомъ *отстыкаетъ* Пуку голову. Послѣ того семь недѣль лился дождь съ кровью, на землѣ опять наступилъ «берекетъ», довольство: хлѣба начали цвѣсти и т. д. ¹⁾).

Такого рода представленія привязались и къ Ильѣ громовнику, молнія очутилась въ его рукахъ оружіемъ противъ вражьей силы, гроза — борьбою. Уже въ житіи Андрея Юродиваго, какъ и въ *новогреческомъ повѣрьи* ²⁾, пророкъ представляется на колесницѣ гремящимъ и поражающимъ молніей дракона. Болѣе обычнымъ является въ современной Греціи воззрѣніе, что молнія гоняется за змѣями (ή άστραπή κυνηγά τὰ φίδια); въ греческихъ пѣсняхъ жена пугаетъ дракона, готовящагося пожрать ея мужа, что она — дочь молніи, внучка и правнучка грома, сожжетъ врага, и, поднявъ вѣтеръ, развѣетъ его прахъ:

Και τῆς ἄστραπῆς παιδίον εἶμαι καὶ τῆς βροντῆς ἀγγόνιον,
καὶ τῆς χαμηλοπούμπουρης διαάγγονον καὶ ἀγγόνιον,
Τώρα ἄστράβω καὶ κάβω σε, βροντῶ καὶ κατχλωθῶ σε,
σηκώνω καὶ ἄνεμον καὶ παίρω τὸν σταχτόν σου.

То-же въ пѣснѣ итальянскихъ албанцевъ, гдѣ роль дракона играетъ *slushëdra* ³⁾).

Уже Иоаннъ Дамаскинъ упоминаетъ о повѣрьи, «ὅτι ὑπὸ βροντῆς διώχεται ὁ δράκων», которое опровергаетъ, а Пселль, отрицая дѣйствіе молніи на безтѣлесныхъ демоновъ, признаетъ его для драконовъ: «Ὅτι [τὸ] τῶν δράκόντων γένος ξηρόν τε τὴν φύσιν ἐστὶν καὶ διαίρει τὰ σώματά εἰ[τις] ψαύσει αὐτῶν ἔνθεν, καὶ εὐπρηστός ἐστιν δι' ἣν ἔχει ξηρότητα καὶ πρὸς κατάφλεξιν ἐπιτήδειος.

¹⁾ Матеріалы для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа I, отд. 2, стр. 1—6.

²⁾ Такъ у Полита, 'Ο "Ηλιος р. 53; въ Δημῶδες μῦθοι р. 5 онъ заявляетъ, что ему неизвѣстно, сохранилось-ли это представленіе и въ новой Греціи.

³⁾ Δημ. μῦθοι 5, 9—10.

Πεφόβηται γοῦν διὰ ταῦτα τὸν κεραυνόν· καὶ ἀλώμενον φέρεται διαέριον ἐπὶ στεγανούς τόπους καὶ καταξήρους καὶ μάλιστα περὶ λίμνας καὶ φρέατα· ἅτε ὦν, ὡς ἔφθην εἰπών, διὰ τὴν ξηρότητα εὐπρηστος. Καὶ ἀπὸ διαστάσεως τῷ κεραυνῷ πυρὶ καταφλέγεται· διὸ ἔνθεν δὴ δράκων φανῆ συρίζων καὶ διῶν, ἐκεῖσε δὴ ἀποσκήπτων ὁ κεραυνός τὰ παρακείμενα μέρη νέμεται. Πολλάκις δὲ καὶ δράκοντος ἅτερ λεγόμενοι ἀραγμοὶ καὶ συριγμοὶ καὶ γρυλλισμοὶ ἐξακούονται· τὸ γὰρ αἴριον τοῦτο πῦρ ἐπιπίπτον τοῖς γεώδεσι τούτοις σώμασιν, εἰ μὲν ἐφ' ὑγρὰν ἐκπεσεῖται οὐσίαν, σίζει ὡς ἅπερ ἀποσβεννύμενον· εἰ δὲ ἐπὶ ξηρὰν, εἰ μὲν μανοτέραν, χοιρογρύλλου ἦχον ἀποτελεῖ, χωροῦντος τοῦ πνεύματος διὰ βάρους, καὶ τὸν τοιοῦτον ἦχον ἀποτελοῦντος, εἰ δὲ ἐπὶ ρευστὴν καὶ στερρὰν τὸν λεγόμενον ἀραγμὸν ἀποτελεῖ· ὅς δὴ πεποικωμένος ψόφος ἐστί· καὶ τὴν ὄνομασίαν εἴληγεν ἀπὸ τῆς τῶν ὀδόντων συγχρούσεως· σκληροὶ γὰρ καὶ οὗτοι ὄντες πρὸς ἀλλήλους ἀντιτυποῦντες ἀράσσουσιν . . .

За этой рационалистической попыткой объяснить народное повѣрье, отдѣливъ въ немъ естественный элементъ отъ демоническаго, слѣдуетъ небольшой эпизодъ, «Исторία περὶ τῶν δρακόντων», очевидно принадлежащій позднѣйшей рукѣ и снова смѣшивающій раздѣленное тамъ, демона со змѣемъ, и именно библейскимъ:

«Τὸ ὀλεθριώτατον τῶν δρακόντων γένος χειρὶ μὲν ἀνθρωπίνῃ καὶ ἀκμῇ ξίφους ἤκιστα κτείνεται· φοβερὸν γάρ ἐστι οὐ μόνον τῷ μαχεσθῆναι, ἀλλ' ἤδη καὶ θεαθῆναι· οὐκοῦν τούτῳ τῷ τρόπῳ τὰ πολλὰ διαφθεῖρεται· σκηπτοῦ αὐτοῖς οὐρανόθεν καταρρηγνυμένου, ἐκ θείας δυνάμεως, ἢ σχισμαῖς γῆς ἢ πυθμέσι πελαγῶν ἐγκαταρταρούσης ¹⁾ καὶ ἐγκαταποντούσης ²⁾ αὐτούς. Οὕτω γοῦν, ἐπεὶ

¹⁾ Текстъ: Ἐγκαταρταρούσης. Поправка принадлежитъ проф. Дестунису, указавшему мнѣ и на Евстаφία Θεσσαλονικίεσκαго: Ἐγκαταχωσθέντος τοῦ ἔργου ὀλέθρῳ οἷα καὶ τιμὴ τάφῳ, и на существование глагола тартарόω.

²⁾ Текстъ: Ἐκποντούσης (sic). Поправкой я обязанъ проф. Дестунису.

ὄφειδης καὶ δρακοντίδης ἡ ἀμαρτία, οὐ μόνον ὅτι δάκνει θανατηρὰ καὶ ὀλέθρια, ἀλλ' ὅτι καὶ δι' ὄφως ἐξ ἀρχῆς τῶ τῶν ἀνθρώπων γένοι παρεισεφθάρη τῶ ταλαιπώρῳ δικαίως κατὰ τοὺς ὄφεις καὶ δράκοντας ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος ἐξολοθρεύεται, φλεγόμενη μὲν τῶ θείῳ πρῆστῆρι τοῦ Πνεύματος, τοῖς δὲ τοῦ Ἰορδάνου ρεῖθροις ἐγχαταπονομένη» ¹⁾. —

Подобныя воззрѣнія, пройдя въ литературу, распространялись далѣе по путямъ византійскаго вліянія. Аѳанасьевъ указалъ, между прочимъ, на апокрифическую бесѣду Панагіота съ Азимитомъ, гдѣ громъ и молнія исходятъ отъ ангеловъ «на проклятаго змія», тогда какъ въ одной апокрифической статьѣ, по ркп. XVI вѣка, громъ толкуется оружіемъ ангела, гонящаго дьявола, молнія — одеждой архангела Наѳанаила и т. п. ²⁾. Въ отреченномъ Исходѣ Моисеевомъ дьяволъ препирается о тѣлѣ Моисея съ архистратигомъ Михаиломъ, который «помолиса къ бгѹ, и бысть громъ и мльнія, и абѣ ищезе дѣаволъ». Въ этомъ смыслѣ понята была и «брань на небеси» Михаила съ древнимъ змѣемъ въ XII главѣ Апокалипсиса и въ апокрифическихъ и пошедшихъ отъ нихъ народныхъ разсказахъ — о Михаилѣ-громовержцѣ ³⁾.

Въ этой связи стоятъ румынскіе и славянскіе грозовые мѣны.

Какъ во вставкѣ у Пселла молнія св. Духа и воды Иордана поражаютъ, въ образѣ змѣй и драконовъ, нечестіе первороднаго «змѣвиднаго» грѣха, такъ въ *румынской* колядкѣ крестятся драки, пораженные громовникомъ Ильей ⁴⁾. Иначе: онъ охотится на драковъ, стрѣляя въ нихъ громомъ и молніей, и истребилъ-бы ихъ всѣхъ, еслибъ Господь не скрывалъ отъ него дня его памяти, или не поразилъ его въ десницу. Причину этой вражды повѣрье

¹⁾ I. с. 5—7; сл. поправки къ тексту въ концѣ 49 страницы.

²⁾ Аѳанасьевъ, I. с. II, 516—517; I, 263—4.

³⁾ Тихонравовъ, Пам. отреченной русской литературы I, 253; Аѳанасьевъ, I. с. I, 585, II, 418, 463, 593.

⁴⁾ Сл. выше, стр. 14—16.

объясняетъ различно, но врагъ одинъ и тотъ-же: либо это дьяволъ, увлекшій святаго къ убійству отца и матери, либо похититель солнца и мѣсяца, Юда, а мы знаемъ что румынское преданіе равнѣетъ подъ нимъ дьявола ¹⁾).

Когда ударить громъ *Сербы* говорятъ, что св. Ильѣ преслѣдуетъ дьявола; по *болгарскому* повѣрью онъ гонитъ ламью, поражая её своимъ копьемъ — молніей; вѣрятъ, что ламьи ѣдятъ жито и лишь благодаря молніи Ильѣ земля родитъ хлѣбъ, не производя плода, пока пророкъ не выѣдетъ на небо въ своей огненной колесницѣ, — какъ и по великорусской примѣтѣ земля не растворяется до перваго грома ²⁾. Ламія, пожирающая жито и побиваемая Ильѣй, напоминаетъ ламію болгарской пѣсни на Юрьевъ день, изъ которой истекають три (задержанныя ею?) рѣчки: пшеницы, молока и вина; житнаго змѣя Лужичанъ и Эстовъ (*lendawa, lendwa, wedaja*) ³⁾. — Въ Болгаріи разсказываютъ, что Ильѣ заставляетъ умершихъ цыганъ дѣлать градъ изъ снѣгу и пускаетъ его лѣтомъ на поля грѣшниковъ; либо: что души

¹⁾ Сл. выше, стр. 263—4. Сказку объ Ильѣ, убійцѣ отца и матери, см. у Schott'овъ, *Walachische Märchen*, p. 281—2. Съ Юдой, похитителемъ мѣсяца, сл. малорусскій заговоръ «на вырванне завитьте: якъ берестъ одъ огню корчатця, такъ беззаконного *Юду* (або Юдику), *мѣсяцаго вѣдмача*, або вѣдму, щобъ корчили». Ефименко, Сборн. малор. заклинаній, № 134. — Можетъ быть эстонское *jūdas* = чертъ, финское *juntas*, относятся сюда-же; Wiedemann сближаетъ первое съ литовск. *judas* = черный, латышск. *johds*: «ursprünglich der Name für den Oberen der Kriegergeister... deren Kämpfe den Erdbewohnern als Nordlicht erscheinen (Wiedemann, l. c. p. 372, 409, 420, 421, 439, 446, 454). Сл. Castren, l. c. стр. 110.

²⁾ Каравеловъ, l. c. 240, 241; Аванасьева, I, 481—2, 582; Петрушевичъ, l. c. подъ 20 Юля.

³⁾ Разысканія II, 146; Аванасьева, II. В. II, 561; Wiedemann, l. c. 428. Какъ въ лужицкомъ, такъ и въ эстонскомъ повѣрью змѣя приносить жито своимъ любимцамъ, — похищая его у другихъ? Можетъ быть и въ нѣмецкомъ *Roggenwolf* слѣдуетъ считать основной эту демоническую черту хищенія, задерживанія (сл. Аванасьева, l. c. I, 769). О тождественности волка и змѣя сказано будетъ ниже.

дѣтей, родившихся по смерти отца, помогаютъ Ильѣ преслѣдовать ламаю ¹⁾. Поить указываетъ по этому поводу на распространенное представленіе грозовой бури — стремительнымъ полетомъ отжившихъ душъ (Маруты въ окруженіи Индры, *Wüthendes Heer* и т. п.) ²⁾.

Молнію *русскій* народъ считаетъ за стрѣлу, кидаемую Богомъ или Ильей въ змѣя или дьявола, который старается укрыться отъ нея въ разныхъ животныхъ и гадахъ. Въ галицкомъ сказаніи о сотвореніи міра Илья низвергаетъ громомъ и молніей чертей на землю, какъ въ румынской колядкѣ Іюду—дьявола. Малорусскія легенды рассказываютъ объ охотникѣ, пристрѣлившемъ во время грозы черта и награжденномъ за то Богомъ либо архистратигомъ Михаиломъ, тогда какъ сходныя бѣлорусское и хорутанское преданія выводятъ на ихъ мѣсто — Илью пророка. Въ южно-русскихъ повѣрьяхъ въ роли громовержца, преслѣдующаго, поражающаго дьявола, чередуются, *рядомъ съ Ильей — св. Юрій и архангелы Михаилъ и Гавріилъ*, или просто ангелы; «якъ св. Илья замахне палкою, то блысне, а якъ ударить по черту, то гримне»; либо: «смертоносное орудіе заряжаетъ стрѣлою св. Юрій, а зажигаетъ и направляетъ выстрѣлъ арханг. Гавріилъ; не забытъ и образъ колесницы: громъ — стукъ отъ колесницы, въ которой ѣдутъ Илья или архангелъ Гавріилъ; «якъ гримытъ, до то Илья издытъ по небі, а блыскае, до то Гавріилъ кыткою махае» и т. п. Орудіемъ громовника является огненная палка, чаще громовыя каменныя стрѣлы, какъ и извѣстный молотъ Тора и финскаго Укко въ сущности ни что иное, какъ камень,

¹⁾ Каравеловъ, I. с. 240; Rosen, *Bulgarische Volksdichtungen*, p. 36.

²⁾ I. с. 11; сл. 28—9. Можетъ быть, земную локализацию представленія грозы — воздушной борьбой демоновъ слѣдуетъ видѣть въ многочисленныхъ рассказахъ о воздушной борьбѣ, которую продолжаютъ или возобновляютъ между собою души ратниковъ, павшихъ на полѣ битвы. Нѣсколько древнихъ свидѣтельствъ собрано у Фотія, *Biblioth. res. Bekker I*, p. 339.

вѣроятно, заостренный стрѣлообразно, а русскій Перунъ вооруженъ былъ палицей и, быть можетъ, камнемъ ¹⁾. —

Св. Георгій громовникъ принадлежитъ, какъ извѣстно, не одному лишь русскому суевѣрью: Чуваши, знающіе Илью, приписываютъ и Георгію (23 Апрѣля) пораженіе громомъ, говоря, что человекъ, сдѣлавшійся его жертвой, прогнѣвалъ святаго ²⁾. Жители Ріонской долины видятъ въ грозѣ преслѣдованіе змѣя свят. Георгіемъ на летучемъ конѣ, въ громѣ — звуки отъ его ударовъ, въ молніи — стрѣлы, которыми онъ поражаетъ врага, либо — стѣны и куполъ церкви, когда предвѣщаетъ чью-либо смерть. Наоборотъ: по вѣрованію Осетинъ злыхъ духовъ истребляетъ ударами грома Илья, развѣзжающій по небу; встрѣтивъ демона, его слѣдуетъ разсѣчь съ одного маху и, на его просьбу повторить ударъ, отвѣчать: «во имя св. Ильи слѣдуетъ нанести демону только одинъ ударъ», ибо отъ всякаго послѣдующаго демоны будутъ умножаться. — Отсюда понятно древнее сближеніе Ильи и Георгія у Мусульманъ, сливавшихъ ихъ въ одинъ образъ Khidrellez'a, и Абазиновъ, чествующихъ ихъ въ одинъ и тотъ-же день ³⁾. Мы увидимъ далѣе, что русскіе заговоры привлекаютъ въ эту связь и еще одного громовника: архангела Михаила.

Для зооморфическаго представленія демона, котораго побииваетъ громовникъ, интересна примѣта, что на Ильинъ день *волки* и *зми* выходятъ изъ своихъ норъ и бродятъ по полямъ и лѣсамъ, терзая домашнюю скотину, и лишь одинъ громъ въ состояніи разогнать ихъ; видны «*волчи выходы*» ⁴⁾. Апперцепція демона

¹⁾ Аванасьевъ, I. с. I, 256, 257, 263 слѣд.; 461, 471—3; II, 516—517; III, 783; Труды этногр. стат. эксп. и т. д. т. I, 19—20; Крачковскій, I. с. 149—150; Яс. Grimm, D. M. I, p. 149—151; Castren, I. с. p. 33, 42.

²⁾ Каменскій, I. с. p. 16.

³⁾ Разысканія II, 86—7, 53. Въ прим. 3 на стр. 86 ссылку на книгу Дубровина слѣдуетъ исправить: стр. 243 вм. 234. — Б. Гатіевъ, I. с. 29, 30.

⁴⁾ Разысканія II, 85—6. — Петрушевичъ, I. с. подъ 20-мъ Іюля.

змѣмъ принадлежить къ числу распространенныхъ, поддерживавшихся въ христіанскую пору библейской легендой, но и *волкъ* могъ являться въ той-же символической роли. Обратимъ вниманіе на средневѣковыя выраженія для дьявола: *infernus lupus*, *lupus vocax*, волкъ, похищающій души и т. п.; на чередованіе *змѣя*, *волка и демона* въ народныхъ повѣрьяхъ, особливо тѣхъ, которые объясняли затмѣніе солнца и луны поглощеніемъ ихъ чудовищнымъ врагомъ — и послѣдовательно перенесли этотъ актъ и на эсхатологию ¹⁾. Въ Эстонскомъ преданіи чертъ не только произвелъ на свѣтъ жабу и создалъ змѣю изъ песку, но сотворилъ и *волка*. По этому поводу разсказывается легенда ²⁾, интересная тѣмъ, что она встрѣчается въ Малороссіи, Албаніи и Греціи. Когда небесный отецъ (Тѣг) создалъ звѣрей, діаволь также пожелалъ быть творцемъ: изъ синей глины онъ слѣпилъ собаку, но не будучи въ состояніи оживить её, обратился съ просьбой къ Господу. Господь будто-бы сказалъ тогда: Встань, волкъ, разорви черта! Другіе говорятъ, что эти слова сказалъ самъ діаволь. Оттого чертей и покойниковъ, возвращающихся на этотъ свѣтъ, пугаютъ волками, которые послѣднихъ и пожираютъ. — Сличите слѣдующее малорусское повѣрье: Сотворилъ Богъ человѣка изъ земли, и діаволь пожелалъ сдѣлать себѣ такого-же. Принялся за работу, но у него вмѣсто человѣка вышелъ волкъ. Одинъ варьянтъ разсказываетъ, что онъ слѣпилъ

¹⁾ Сл. Аванасьева, I. с. I, 736; 740 прим. 5, 743—4, 749—751, 753, 754, 755—6, 758, 759—761 прим. 1, 762—4. Сл. W. Grimm, Die Mythische Bedeutung des Wolfes, въ Zs. f. deutsch. Alterthum, XIV, 212—3; Wiedemann, I. с. 458; осетинское повѣрье у Б. Гатиева, I. с. 73—4; Rolland, Faune populaire de la France. Les mammifères sauvages p. 123. — Съ сказками, приведенными Аван. II, 535—6: о змѣѣ, похитителѣ небесныхъ свѣтилъ, поражаемомъ героемъ, сл. извѣстную намъ румынскую колядку объ Ильѣ и Іудѣ и въ прозаической Эддѣ обвиненіе Локи богами, что онъ затѣялъ отдать Йотунамъ — Фрею, солнце и мѣсяцъ (ed. Jónsson, p. 46).

²⁾ Wiedemann, I. с. 425, 440, 445, 449, 454.

его изъ глины, но такого большаго, что его пришлось острогать: изъ стружекъ понадѣлались шершни, оводы, мухи, комары ¹⁾. Чтобъ оживить волка бѣсъ сказалъ: «гужя Бога», но волкъ не двигался. Затѣмъ Богъ сказалъ волку: «гужя ёго», волкъ тотчасъ сорвался и побѣжалъ за дьяволомъ, а чертъ ушелъ и хотѣлъ взлѣзть на дерево, но волкъ догналъ его, схватилъ за ноги и откусилъ пяты. Изъ раны потекла кровь и заструилась по стволу дерева, а то дерево было ольха. Потому и теперь это дерево красно. Говорятъ съ тѣхъ поръ черти безъ пяты, а волки гоняются за чертями и побѣждаютъ ихъ. *Кабы не они и не громъ, ихъ бы расплодилось видимо-невидимо* ²⁾. Послѣднія слова разъясняютъ сомнѣніе Гана, когда, сообщая албанскую сказку о созданіи волка ³⁾, онъ недоумѣваетъ, какъ объяснить имя архангела Михаила въ народномъ заклятіи на дьявола: «Волкъ, ѣшь его, св. Михайлъ, пусть онъ лопнетъ!» Мы знаемъ изъ малорусскаго повѣрья Михаила-громовника.

Содержаніе сказки такое: когда Господь создалъ прародителей, чертъ создалъ изъ того-же матеріала волка, но оживить не умѣлъ: какъ ни дулъ въ него до изнеможенія, ничего не сдѣлалъ. Тогда Богъ ударилъ волка жезломъ по боку (оттого у него перехватъ) и сказалъ: Твореніе, пожри твоего творца! Первый кого пожралъ волкъ, былъ дьяволъ. — Харисій Мегданъ сообщаетъ подобный же мифъ: «Ὁταν ὁ Θεός ἐπλασε τὸν ἄνθρωπον, ἀντέπλασε καὶ ὁ δαίμων τὸν λύκον· ἀλλὰ δὲν ἠδυνήθη καὶ νὰ τον ζωοποιήσῃ καὶ ὁ Θεός πρὸς παιδείαν (τιμωρίαν) τοῦ ἀντάρτου τὸν ἐπρόσταξε νὰ ζωοποιήθῃ καὶ νὰ φάγῃ τὸν πλάστην τοῦ, καὶ μόνον

¹⁾ См. подобное преданіе о насѣкомыхъ, зародившихся изъ убитаго змѣя, въ повѣсти о Кирилѣ Кожемякѣ (Аванасьева, I. с. II, 591) и въ голумбачской легендѣ о Георгіи. См. Schott, *Wal. Märchen*, p. 379—80.

²⁾ Чубинскій, Труды, т. I, вып. 1, 145, 52, 56.

³⁾ Nahn, *Griechische und albanesische Märchen*, II, № 105, p. 144—145.

τὸν ἕνα τοῦ πόδα ἐπρόλαβε· καὶ ἐκ τούτου (ὁ δεσιδαίμων) τὸν εἰξεύρει ὡς χυλόν, καὶ μονόποδα, καὶ λυκοφαγώμενον τὸν ὀνομάζει. Καὶ διὰ τὸν λύκον λέγει, ὅτι ἐκτοτε ἔχει τὴν ιδιότητα νά τον βλέπη καὶ τὴν ἀδειαν νά τον τρώγη. πλὴν αὐτὸς ἂν καὶ χυλός, ὅμως ὡς πνεῦμα πάλιν τὸν ἀποφεύγει καὶ προφυλάττεται· ὁ δὲ σωματούμενος ὡς παχυλός δεν ἠμπορεῖ καὶ διὰ τοῦτο λέγεται λυκοφαγώμενος μὲν ὁ ἄπαξ καταβρωθεῖς· καὶ βρωτόλυκος δὲ ὁ πάντοτε ὑποκείμενος εἰς βοράν, ὁπότεν συναπαντηθῆ ἀπὸ λύκον. ὅστις ὄλον τὸν τρώγει, πλὴν τῆς κοτύλης τοῦ γόνατος· τὴν ὁποῖαν αὐτὸς (ὁ δεσιδαίμων) εὐρίσκει καὶ τὴν συντηρεῖ ὡς κειμήλιον παντοδύναμον· καὶ τὴν δείχνει ὡς ἰσχυράν τινα μαρτυρίαν εἰς τὰς τοιαύτας μυθικὰς φλυαρίας του»¹⁾.

Нѣмецкіе commentators Wolfdietrich'a А могли-бы воспользоваться приведенными выше данными для объясненія слѣдующаго эпизода поэмы: мальчикъ Wolfdietrich заброшенъ въ пустынное мѣсто, потому что отцу его внушили, что онъ сынъ — демона. Къ ребенку собираются волки, но не трогаютъ его, хотя онъ теребить ихъ, хватаясь за глаза. Видитъ это Berhtunc и говорить, строфа 105:

dirst der lip vil unbenomen,
dir mteszen disiu zeichen von gotes gñete komen.
ich wil das wol gelouben, und waerst du's tiuwels barn,
du waerest von den wolven erstorben und verwarn,

ПОТОМУ ИМЕННО, ЧТО ВОЛКИ ПОЪДАЮТЪ ДЬВЯВЬСКОЕ ОТРОДЬЕ.

Мы несомнѣнно имѣемъ дѣло съ разновидностями одной и той-же сказочной данной изъ обширнаго сюжета: о созданіи свѣта и животнаго міра богомъ и дьяволомъ. Дьяволъ создаетъ

¹⁾ Πολιτῆ, I. с. II, 472. Πολιτῆ утверждаетъ, съ большимъ вѣроятіемъ, что βρωτόλυκος Медана стоять вм. βρυκόλακας; см. *ibid.* p. 480. Волки пожираютъ демоническихъ воввулаковъ, какъ у Эстовъ — блуждающихъ по смерти покойниковъ, находящихъ успокоеніе лишь тогда, когда ихъ три раза съѣдятъ волки и поразитъ молнія. Wiedemann, I. с. 425.

всё вредное: змѣю, волка, жабу и т. п.¹⁾; финская Louhi производитъ на свѣтъ лихія болѣсти, волка и собаку²⁾; въ первой браншѣ романа о Ренарѣ всѣ вредные звѣри, между прочимъ, лиса и волкъ, выходятъ изъ моря по мановенію Евы, а въ преданіяхъ сѣвера *мировой змѣи*, *Míðgarðsormr*, и чудовищный *волокъ* Фенриръ, въ борьбѣ съ которыми погибаютъ боги, являются порожденіемъ *Локи*, т. е. *дьявола*³⁾.

Это объясняетъ намъ значеніе волка въ русскихъ Ильинскихъ и особливо Георгіевскихъ повѣрьяхъ. Власть Георгія надъ волками выработалась, очевидно, изъ идеи обузданія: *St. Georges leur serge la gueule*, говорятъ во Франціи⁴⁾; они — его «отрицательный» символъ, какъ у сѣвернаго Одина, который и называется «врагомъ волка», и кормитъ двухъ волковъ со своего стола, а волки зовутся его «псами»⁵⁾. Въ русскомъ стихѣ о Егоріи они ѣдятъ лишь «повелѣнное»⁶⁾; «что у волка въ зубахъ, то Егорій даль»; онъ ихъ питаетъ, и въ этой роли рядомъ съ нимъ являются

¹⁾ Въ нѣмецкой сказкѣ у Гриммовъ № 148 чертъ создаетъ козу, (какъ въ болгарскомъ сказаніи о сотвореніи міра у Драгоманова, Малор. нар. преданія и рассказы, стр. 431), Богъ волка. Вѣроятно позднѣйшее смѣшеніе: волкъ, хотя и сотворенный дьяволомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему враждебный, могъ очутиться божьей «собакой».

²⁾ Castren, l. c. 310.

³⁾ Если *Lóburg*, являющийся въ *Völuspá*, въ рассказѣ о созданіи человѣка, одно лице съ *Loki*, то его участіе въ актѣ творчества матеріальное. *Óðinn* даетъ дыханіе жизни (*önd*), *Hoenir* — даръ слова (*öbr*), *Lóburg* — кровь (я такъ понимаю въ этой связи *lá*, *lae*) и здоровое сложеніе (*litu góða*).

⁴⁾ Rolland, l. c. p. 125.

⁵⁾ Сл. W. Grimm, *Die mythische Bedeutung des Wolfes*, l. c. 212.

⁶⁾ Въ Разысканіяхъ II 143—4 я не обратилъ достаточно вниманія на то, что звѣри, которыхъ встрѣчаетъ Егорій въ большомъ стихѣ, преимущественно — *волки*. Въ связи съ слѣдующей далѣе встрѣчей съ змѣемъ или *змѣями* это получаетъ особое значеніе. — Волки *Wolfdietrich'a*, упомянутые выше, также являются не лишнимъ моментомъ сближенія между Вольфдитрихомъ и Георгіемъ. Сл. l. c. p. 123—4.

Спаситель и Никола, какъ въ осетинской легендѣ Богъ. Его представляютъ на бѣломъ конѣ, либо старикомъ, вокругъ котораго волковъ видимо-невидимо; волки — его хорты: такъ въ Малороссіи, на Литвѣ и у Эстовъ; онъ — волчій пастырь, какъ у Осетинъ другой змѣборецъ — св. Феодоръ Тиронъ (Тутыръ) ¹⁾. Имя Георгія въ нашихъ пастушьихъ и охотничьихъ заговорахъ имѣетъ первоначально значеніе оберега отъ лихаго звѣря, надъ которымъ властенъ святой. «Спаси меня и скоть мой отъ пастей волковъ твоихъ», молится Осетинъ св. Феодору, какъ русскій пастухъ и охотникъ Георгію: чтобъ онъ охранилъ его стадо «отъ широколапаго звѣря медвѣдя и медвѣдицы, отъ насланнаго волка и жироваго»; св. Михаилу: пусть пошлетъ лихому, завидующему человѣку «громовую стрѣлу въ глаза, въ бѣлое тѣло и въ языкъ». «И какъ ты, св. Илья милостивый, убиваешь сатану и дьяволовъ изъ своего огненнаго оружія, такъ же ты, св. Илья милостивый, убей же моихъ порчениковъ и порченицъ, колдуновъ и колдуній», говорится въ одномъ «отпускѣ лисицъ ловить». Народные громовники, поборовшіе демона, призываются на помощь противъ лютаго звѣря и гада, противъ злой немощи и лихаго глаза, въ которыхъ усматривали демоническія силы; наконецъ, послѣдовательно, противъ вѣшняго врага. Какъ въ русскомъ заговорѣ Илью молятъ отстрѣлить недугъ и порчу, такъ въ часахъ, напечатанныхъ въ Римѣ въ 1677 году для монаховъ-василіанъ монастыря Grotta Ferrata, говорится, что Илья «*νόσους ἀποδιώχει καὶ λέπρους χαθαρίζει*», а въ житіи св. Патриція онъ является въ значеніи пособника противъ наважденія злаго духа. — Замѣтимъ и еще одно уравненіе — съ свв. Георгіемъ и Феодоромъ тропайофорами: преданіе объ Ильѣ, чудесномъ

¹⁾ Сл. Аванасѣевъ, I. с. I, 709—712, 762—3; Чубинскій, Труды I, стр. 51—2, 171—2; также, стр. 167; Никола и волки; Wiedemann, I. с. p. 449; Сборникъ свѣд. о кавк. горцахъ III: Джантеміръ Шаваевъ, Осетинскіе нар. сказанія, стр. 8—9; IX: Б. Гатіевъ, I. с. p. 33 слѣд.

помощникъ противъ Сарацинъ, привязавшееся къ храму св. Иліи Ebuli (Εὐβουλος), основанному будто-бы по этому поводу Рожеромъ Сицилійскимъ около 1080-го года ¹⁾.

Всѣ доселѣ сообщенныя свѣдѣнія объ Ильѣ, какъ объектѣ народнаго почитанія, указываютъ на категоріи, по которымъ мы расположили предъидущій обзоръ: на Илью какъ *подателя дождя*, *плододаваца* и *громовника*. Онѣ даны библейскимъ рассказомъ, разработаны общими мотивами подъ вліяніемъ представленія грозы — борьбою; такъ были поняты съ другой стороны и легендарные образы Георгія и арханг. Михаила, хотя здѣсь точка соприкосновенія была другая. Необходимо, наконецъ, допустить и значеніе взаимнаго приравненія, аккомодациі мифическихъ типовъ, такимъ образомъ полученныхъ. Народный образъ Ильи явился однимъ изъ результатовъ сложнаго процесса, устраниющаго, какъ мнѣ кажется, сближеніе Ильи = Геліуса.

IV.

Намъ остается разобрать, съ точки зрѣнія ихъ стоимости для нашего вопроса, еще нѣсколько указаній Полиа.

Вѣра во вторичное появленіе Ильи стоитъ въ связи съ идеями еврейскаго мессіанизма. Говоря объ источникахъ послѣдняго, Полиа указываетъ на обобщеніе солнечнаго мифа и, въ частности, на вліяніе парсизма. Вопросъ — для насъ безразличный, такъ какъ въ средневѣковыхъ эсхатологическихъ повѣрьяхъ и ихъ народныхъ отраженіяхъ, между прочимъ, русскихъ, образъ Ильи непосредственно примыкаетъ къ установившемуся уже еврейско-христіанскому преданію, къ апокрифическому

¹⁾ Сл. Майковъ, Великорусскія заклинанія № 285, 210; Ефименко, Матеріалы по этнографіи Арх. губ. II, заклинанія № 53. — Сл. AASS. ad. d. 20 Julii, p. 7, 9 и Размыканія II, 5, 9—10 и прим. 2 на стр. 9.

Апокалипсису Ильи¹⁾. Илья, взятый на небо, избѣгнувъ смертной доли, явился естественнымъ провозвѣстникомъ грядущаго Судии, и въ этомъ смыслѣ было повято извѣстное мѣсто у Малахїи IV, 5—6; съ нимъ вмѣстѣ предстанетъ и Энохъ, также не умершїй и взятый Господомъ (Бытія V, 24): «два свидѣтеля» Апокалипсиса (XI, 3 слѣд.); къ нимъ присоединили впослѣдствїи и апостола Іоанна, о которомъ сложилось, на основанїи Еванг. отъ Іоанна XI, 22—3, преданїе, что онъ не умеръ и живой покоится въ своемъ гробѣ до общаго воскресенїя²⁾, либо пребываетъ съ Энохомъ и Ильей: «и никто не думаетъ, чтобы онъ былъ безсмертенъ, но что онъ пребываетъ вмѣстѣ съ Энохомъ и Илією до втораго пришествїя Господня», говоритъ въ VI вѣкѣ Ефремъ, патріархъ Антиохійскїй³⁾. Въ Ἀποδείξεις св. Ипполита (Ἰππολίτου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἀποδείξεις περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου), II—III вв., Іоаннъ еще не названъ въ числѣ обличителей Антихриста, имѣющихъ явиться въ послѣдніе дни: названы только Энохъ и Илія; облеченные во вретѣща, они будутъ проповѣдывать дней тысячу двѣсти и шестьдесятъ (Апокал. XI, 3), т. е. три съ половиною года, возвѣщая людямъ и всѣмъ народамъ покаяніе⁴⁾. Такъ и у Ефрема Сирина⁵⁾ и въ апокрифическихъ Вопросахъ Іоанна Богослова Господу на Фаворской горѣ (Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου), относимыхъ къ IV—IX вѣкамъ: Энохъ и Илія обличаютъ Антихриста во лжи и преступленїи; καὶ ἀνελεῖ αὐτοὺς ἐπὶ τὸ δυσιαστῆριον, сказано въ греческихъ текстахъ, тогда какъ славянскїй сообщаетъ (вѣроятно, по забвенїю) лишь о смерти Иліи⁶⁾. — Въ Апока-

1) Renan, L'Église chrétienne, p. 526, прим. 3.

2) Относящаяся сюда свидѣтельства см. у Renan'a, Les Évangiles, p. 432, прим. 1.

3) Въ Photii Bibl. cod. 229. Сл. Сахаровъ, Эсхатологическія сочиненїя и сказанїя въ древне-русской письменности, стр. 94—5, прим. 2.

4) Сахаровъ, I. с. стр. 81.

5) I. с. стр. 86.

6) Сахаровъ, I. с. p. 124.

лишесѣ XI также говорится о смерти двухъ свидѣтелей отъ звѣря, исходящаго изъ бездны; но послѣ трехъ дней съ половиною въ нихъ снова войдетъ духъ жизни, и они вознесутся на небо въ облакѣ ¹⁾).

Другой рядъ, относительно, болѣе позднихъ памятниковъ выводитъ, вмѣстѣ съ Ильею и Энохомъ, и ап. Іоанна. Такъ въ житіи Андрея Юродиваго, отрывокъ котораго сообщенъ выше: они обличаютъ Антихриста, за что будутъ преданы мученію и смерти ²⁾; то-же въ псевдо-меодіевскомъ Откровеніи: обличителями Антихриста являются Илія, Энохъ и Іоаннъ, «сынъ громовъ» («τὸν υἱὸν τῆς βροντῆς Ἰωάννην»); они также убиты «сыномъ погибельнымъ» ³⁾. Въ словѣ о скончаніи міра и о второмъ пришествіи Господа нашего Іисуса Христа, приписанномъ св. Ипполиту (τοῦ μακαριωτάτου Ἰππολίτου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος λόγος περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου καὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), но очевидно представляющемъ позднѣйшую компіляцію различныхъ эсхатологическихъ статей, показанія колеблются: въ главѣ 21 авторъ говоритъ о трехъ предтечахъ втораго пришествія Христова, а въ 29-й лишь о двухъ ⁴⁾. Въ послѣднемъ числѣ они являются еще въ особой, интерполированной редакціи псевдо-меодіевского Откровенія, распространенной въ русскихъ спискахъ: «послеть Господь Илію и Эноха, и обличать его (Антихриста) предъ всѣми людьми... онъ же разгнѣвается на нихъ и посѣтитъ Илію и Эноха въ церкви (въ Вопросахъ Іоанна: въ алтарѣ). И мнози повѣстуютъ, будто отъ Иліи и Эноховы крови загорится земля. Но нѣсть тако, но Божиимъ повелѣніемъ ангелъ

¹⁾ Къ литературѣ преданія о возвращающихся Ильѣ и Энохѣ см. еще J. Grimm, D. M. II, p. 676—7, прим. 1.

²⁾ Сахаровъ, I. с. p. 94.

³⁾ I. с. p. 107.

⁴⁾ I. с. p. 122.

Господень свесеть съ небеси огонь и зажеть землю», которая стгорить въ глубину «седьмь сотъ лакоть»¹⁾.

Откуда развилось представленіе о горѣніи земли, или ея гибели огнемъ? Къ нему могли вести нѣкоторые библейскіе тексты²⁾; Апокалипсисъ его не знаетъ; первое упоминаніе въ христіанской средѣ встрѣчается во 2-мъ посланіи ап. Петра, гл. III, 7, 11—12: «А нынѣшнія небеса и земля, содержимыя тѣмъ-же Словомъ, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивыхъ челоувѣкъ Если такъ всё это разрушится, то какими должно быть во святой жизни и благочестіи вамъ, ожидающимъ и желающимъ пришествія дня Божія, въ который воспламененныя небеса разрушатся и разгорѣвшіяся стихіи растають?» Впослѣдствіи эта идея становится типическою для христіанской эсхатологіи: мы встрѣчаемся съ нею у Гермы (Vis. IV, 3: *δει τον κόσμον δι' αίματος και πυρός απόλλυσθαι*), въ апологіи св. Юстина и у гностика Валентина, у Мелитона, Теофила Александрійскаго и Минуція Феликса и т. д. Въ *Ἀποδείξεις* Ипполита Господь сотворить сожженіе, *ἐκπύρωσις*, міра³⁾; въ такъ называемыхъ Видѣніяхъ или Апокалипсисѣ Даніила (IV—V вв.) *φρέξει ὁ Θεός πῦρ ἐπὶ τὴν γῆν, και κατακαήσεται ἡ γῆ πῆχας τρίαχοντα* (вар. *κατακαύσει αὐτὴν πῆχας λγ'*); въ Вопросахъ Іоанна ангелы *κατακαύσουσιν τὴν γῆν πῆχας ὀκτακισχιλίας πεντακοσίας*⁴⁾; въ словѣ Палладія мниха рѣка огненная выйдетъ отъ востока, пожигая землю, камни, древа и проч.; тогда праведные будутъ взяты на облакахъ свѣтлыхъ, грѣшники-же, опаляемые рѣкою, не умрутъ, только ихъ лица и тѣла омрачатся. Уничтоживъ всё на землѣ, рѣка, по Господню повелѣнію, перестанетъ течь, и будетъ, по слову тайновидца Іоанна, небо ново

1) Сахаровъ, 145.

2) Сл. Renan, *Les Évangiles*, p. 170—1, 166—7 и указанную тамъ литературу.

3) Сахаровъ, 78, 82.

4) I. с. 126, 130—1.

и земля нова. Господь сотворитъ рай на востокѣ, на западной-же сторонѣ потечеть, для мученія грѣшниковъ, рѣка огненная¹⁾. — Древне-русскій авторъ Слова «о небесныхъ силахъ» нашелъ готовые образы, когда говорить намъ, что въ то время «неугасимый огонь потечеть отъ востока до запада, поѣдая горы, каменя, древа, море.... Твердь, какъ береста, свертится.... Земля изгоритъ и всѣ люди пройдутъ чрезъ огонь. Нельзя будетъ въ это время куда нибудь убѣжать или скрыться.... Особенно грѣшнымъ не покающимся будутъ злыя терзанія.... Согрѣшившихъ мало огонь, искусивъ ихъ, просвѣтитъ и очиститъ тѣла ихъ, какъ солнце.... Совершивши свое дѣло, огненная рѣка отойдетъ на западъ и образуетъ огненное озеро для мученія грѣшниковъ. Послѣ этого будетъ земля нова и равна.... изыдутъ изъ нея травы и цвѣты многоразличные и никогда не увядающіе, потому что они духовны.... возрастутъ древа, не какъ видимыя теперь, но высоту, лѣпоту, величество ихъ невозможно изглаголатъ устами человѣческими, понеже суть духовны»²⁾.

Главное развитіе это вѣрованіе—въ гибель земли огнемъ — получило въ Александрійской средѣ, отчасти навѣянное греческой философій; многія школы, особливо стоики, учили, что міръ уничтоженъ будетъ огнемъ³⁾; эссеисъ приняли это мнѣніе, ставшее ходячимъ и въ литературѣ такъ называемыхъ Сивиллинныхъ пророчествъ. Сл. Carin. Sib. II v. 196 слѣд.:

Καὶ τότε δὴ ποταμός θ' ὁ μέγας πρὸς αἰδομένοιο
 Ρεύσει ἀπ' οὐρανόθεν καὶ πάντα τόπον δαπανήσει,
 Γαίαν τ', ὠκεανόν τε μέγαν, γλαυκὴν τε θάλασσαν,
 Λίμνας καὶ ποταμούς, πηγὰς καὶ ἀμείλιχον ἔδην,
 Καὶ πόλον οὐράνιον. Ἀτὰρ οὐράνιοι φοστῆρες

¹⁾ I. c. p. 154—5.

²⁾ I. c. p. 189.

³⁾ Ἐκπύρωσις. Сл. Cic. Quaest. acad. II, 37; Ovid. Metam. I, 256 слѣд.; Senecae Consol. ad Marciam 26; Quaest. nat. III, 28; De Monarchia 3 (приписано св. Юстину). Сл. Ἐκпύρωσις св. Ипполита.

Εἰς ἓν συρρήξουσι, καὶ εἰς μορφὴν πανέρημον.
 Ἄστρα γὰρ οὐρανόθεν τε θαλάσση πάντα πεσεῖται.
 Ψυχαὶ δ' ἀνθρώπων πᾶσαι βρύξουσιν ὁδοῦσι,
 Καιόμεναι ποταμῶ καὶ θείῳ καὶ πυρὸς ὄρμη,
 Ἐν δαπέδῳ μαλερῶ, τέφρα δέ τε πάντα καλύψει η τ. λ.

IV v. 161 слѣд.:

Α μέλεοι, μετάθεσθε, βροτοὶ, τάδε, μηδὲ πρὸς ὀργὴν
 Παντοῖην ἀγάγητε Θεὸν μέγαν....

170. Εἰ δ' οὐ μοι πείθοισθε κακόφρονες, ἀλλ' ἀσέβειαν
 Στέργοντες τάδε πάντα κακαῖς δέξησθε ἀκουαῖς,
 Πῦρ ἔσται κατὰ κόσμον ὅλον καὶ σῆμα μέγιστον....
- 175 Φλέξει δὲ χθόνα πᾶσαν, ἅπαν δ' ὀλέσει γένος ἀνδρῶν,
 Καὶ πάσας πόλιας, ποταμούς δ' ἅμα ἠδὲ θαλάσσας
 Ἐκκαύσει, τάδε πάντα κόνις ἔσεται αἰθαλόεσσα.

I. III v. 80 слѣд.

τότε δὴ στοιχεῖα πρόπαντα

Χρεύσει κόσμου, ὅποταν Θεὸς αἰθέρι ναίων
 Οὐρανὸν εἰλίσση, καθάπερ βιβλίον εἰλεῖται
 Καὶ πέσεται πολύμορφος ὅλος πόλος ἐν χθονὶ διὰ
 Καὶ πελάγει· ρεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης
 Ἀκάματος, φλέξει δὲ γαίαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,
 Καὶ πόλον οὐράνιον, καὶ ἤματα, καὶ κτίσιν αὐτὴν
 Εἰς ἓν χωνεύσει καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει.
 Κουκέτι φωστήρων σφαιρώματα καγχαλώοντα,
 Οὐ νύξ, οὐκ ἠώς, οὐκ ἤματα πολλὰ μερίμνης,
 Οὐκ ἔαρ, οὐχὶ θέρος, οὐ χειμῶν, οὐ μετόπωρον.
 Καὶ τότε δὴ μέγαλοιο Θεοῦ κρίσις εἰς μέσον ἦξει
 Αἰῶνος μέγαλοιο, ὅταν τάδε πάντα γένηται.

Сл. еще I. VII v. 120 слѣд.; VIII v. 225 слѣд.

Этими образами Сивилинскихъ пророчествъ питалось воображеніе древняго христіанина, пугливо смотрѣвшаго въ будущее; въ этой литературѣ и въ твореніяхъ псевдо-Гистаспа о таинствахъ халдѣйскихъ почерпали свои видѣнія христіанскіе писатели ¹⁾, отъ которыхъ они перешли и въ эсхатологическія пред-

¹⁾ Сл. Iustin. Apol. I, 22, 44; II, 7; Lactant. De ira Dei 23; Div. Inst. VII, 18.

ставленія средних вѣковъ. Такъ къ Киневульфу въ его *Crist* v. 931 слѣд.:

Dyneð deóp gesceaft and fore dryhtne færeð
 vālmfýra maest ofer vídne grund,
 hlemmeð háta lóg, heofonas berstað,
 trume and torhte tungol ofhreósað:
 þonne veorðeð sunne sveart gevended
 on blódes hiv, seó þe beorhte scân
 ofer aervorud álda bearnum;
 móna þát sylfe, þe aer moncýpne
 nihtes lýhte, niðer gehreóseð
 and steortan svá some stredað of heofone
 þurh þá strongan lyft stormum ábeátne.

Въ старосаксонскомъ Гелиандѣ въ концѣ дней придетъ на людей сила огня (*muðspelles megin*), придетъ темной ночью, какъ тать. Тоже въ отрывкахъ старонѣмецкаго такъ называемаго *Muspilli*, единственная сохранившаяся запись котораго приписывается рукѣ Людовика Нѣмецкаго. Критикѣ Царнке и Веттера удалось устранить ходячую народно-миѳологическую экзегезу этого памятника и объяснить его внутреннія противорѣчія — двумя ученіями отцевъ церкви о загробной судьбѣ человѣка, которыми руководились авторы двухъ стихотворныхъ произведеній, внѣшнимъ образомъ спаянныхъ и не помиранныхъ въ поэмѣ. Ея вторая часть, посвященная вопросомъ эсхатологiи, также соединяетъ гибель міра съ огнемъ, отъ котораго (*uuoða demu muðpille*) никто не въ состояніи будетъ спасти своего ближняго, и ничто вообще не спасется. Обличеніе Антихриста Ильей, о которомъ говорятъ древніе эсхатологическіе тексты, понято, съ точки зрѣнія народной образности, какъ матерьяльная борьба, битва. «Слышалъ я, пророчили люди мудрые, что Антихристъ съ Ильей будутъ братися: Злодѣи вооружень; между ними поднимется борьба. Сильные борцы, велика и награда! Илья сражается за вѣчную жизнь, хочетъ утвердить царство праведныхъ, оттого будетъ ему на помощь небесный властитель. А Антихристъ

держитъ сторону древняго врага Сатаны, имѣющаго погубить его: оттого онъ падеть раненный въ той битвѣ, и не будетъ ему на этотъ разъ побѣды. Но думаютъ многіе божіе люди, что и Илья въ той битвѣ падеть. Когда кровь Ильи канетъ на землю, загорятся горы, не останется во всемъ свѣтѣ дерева, изсякнутъ воды, море поглотится, небо сплавится въ огнѣ. Падаетъ мѣсяцъ, горитъ вселенная, не останется на мѣстѣ камня».

Daz hōrtih rāhhōn dia ueroltrehtuison,
 daz sculi der Antichristo mit Eliase pāgan.
 der uarch ist kiuuāfanit, denne uuirđit untar in uufhe arhapan.
 khenfun sint sō kreftic, diu kōsa ist sō mihhil.
 Elias strttit pī den ēunigon līp,
 uuili dēn rehtkernōn daz rīhhi kistarkan:
 pī diu scal imo helfan der himiles kiualtit.
 der Antichristo stēt pī demo altffiante,
 stēt pī demo Satanāse, der inan uarsenkan scal:
 pī diu scal er in deru uufsteteti uunt pinallan
 enti in demo sinde sigalōs uerdan.
 doh uuānit des uilo gotmanno,
 daz Eliās in demo uufge arnuartit uerde.
 Sō das Eliases pluot in erda kitriuft,
 sō inprinnant die pergā, poum nikistentit
 ēnhe in erdu, ahā artruknēt,
 muor uarsuulhit sih, suilizōt lougiu der himil,
 mano uallit, prinnit mittilagart,
 stēn ni kistentit....¹⁾

Феттеръ, толкуя подробность о крови Ильи, отъ которой воспаляется земля, сравниваетъ сѣверное преданіе о наказаніи Локи, связаннаго въ подземельи нерушимыми узами, тогда какъ сверху змѣи источаютъ на него ядъ, отчего онъ содрагается, вызывая тѣмъ землетрясенія. Сравненіе, очевидно, ничего не разъясняющее, почему Феттеръ предполагаетъ еще возможнымъ

¹⁾ Текстъ сообщается по P. Piper, Die Sprache und Litteratur Deutschlands bis zum XII Jhrh. II p. 122—3.

воздѣйствіе какого-нибудь еврейскаго повѣрья. Вѣрнѣе, быть можетъ, допустить вліяніе какого-то эсхатологическаго преданія, внушеннаго отчасти, либо развитаго изъ словъ Апокалипсиса XI, 5: «и если кто захочетъ ихъ обидѣть (двухъ свидѣтелей = Илью и Эноха), то огонь выйдеть изъ устъ ихъ и пожретъ враговъ ихъ; если кто захочетъ ихъ обидѣть, тому надлежитъ быть убиту». Преданіе могло замѣнить огненный духъ Ильи, пожирающей враговъ, его кровью, зажигающей землю, сплотивъ такимъ образомъ эпизодъ объ убіеніи Ильи съ послѣдовавшимъ за тѣмъ гореніемъ земли. На существованіе подобной эсхатологической статьи указываютъ ея отраженія, съ одной стороны, въ Muspilli, съ другой, какъ мы видѣли, въ интерполированномъ Откровеніи псевдо-Мееодія («мнози повѣствуютъ»), откуда она перешла и въ духовный стихъ:

Соплетъ Господь пророчество,
Илю пророка и Онофрія (= Эноха ¹),
И стануть святые пророчити.
И сойдець бездушный богъ,
Бездумный богъ Антихристовъ;
Онъ исколетъ святое пророчество;
Отъ той-то отъ святой крови
Загорится матушка сыра-земля,
Съ восхода загорится до запада,
Съ полуденъ загорится да до ночи,
И выгорять горы съ раздольями,
И выгорять лѣсы темные ²).

Сл. Безсон., I. с. № 483 (и Русскія народныя пѣсни, собранныя Якушкинымъ, стр. 33): Господь посылаетъ на землю Илю; «пророкъ» будетъ пророковать, обличая Антихриста.

¹) Сл. варианты имени у Безсонова, Калѣки Перехожіе II № 482: Оновъ, Онохъ; № 505: Онофръ; № 506: Онохъ; № 507: Енохрій.

²) Кирѣевскій въ Чтеніяхъ Общ. Ист. и Древн. 1849, IX ч., № XIX; Безсоновъ, I. с. № 477.

Онъ беретъ, злой Антихристъ, жезло во праву руку,
 Онъ ударитъ Илію пророку жезломъ во мезинный перстъ,
 Тогда падеть кровь пророческа на сыру землю,
 Отъ той отъ крови, есь буде, отъ пророческой,
 Загорится наша матушка вся сыра земля,
 Она выгоритъ, земля, на шестьдесятъ локотвъ.

.....
 Тогда грѣшныи со праведными будутъ различатися:
 Праведныи души будутъ взяты на восточной стороны,
 А грѣшныи души будутъ взяты на западную страну;
 Между ихъ протечеть Сионъ-рѣка огненная,

.....
 Пожгетъ рѣка огненная всѣ горы и каменя и т. д.

Другіе духовные стихи стоятъ на точкѣ зрѣнія автора интер-
 полированного Откровенія, отдѣляющаго убіеніе пророковъ отъ
 пожара земли. Такъ у Безсонова, 1. с. № 482: Антихристъ
 велитъ темнымъ бѣсамъ побить Илью (и Эноха):

Разольется ихъ кровь пророческая,
 Разольется кровь по всей землѣ.
 Сошлетъ Господь грозныхъ ангеловъ,
 Ангелы съ небесъ слетятъ,
 Во утробѣ огня снесутъ,
 Зажгутъ землю съ четырехъ сторонъ,
 И выгоритъ земля на тридевятъ локоть
 Съ небесъ сойдутъ святые ангелы,
 Съ небесъ снесутъ престолъ Господень,
 Поставятъ во дому во Давыдовомъ.
 Возлѣ престола Господняго
 Протечеть рѣка огненная
 Отъ востока и до запада и т. д.

Такъ и въ № 481.

Антихристъ въ Muspilli является *на сторону* Сатаны, древ-
 няго врага, какъ и въ эсхатологической литературѣ онъ пред-
 ставляется то сыномъ, порожденіемъ дьявола, то дьяволомъ.
 Замѣтимъ его произвище: *uuarh*; гот. *vargs*, староверхненѣм.
warg, средневерхненѣм. *warg*, старосакс. *warag*, англосакс.

weargh, wearg, старосѣв. vargr, шведск. и норвежск. varg, среднелат. wargus означаютъ вообще злодѣя, стоящаго внѣ закона, скитающагося въ изгнаніи, демона; старосѣв., шведск. и норвежск. присоединяютъ къ общему еще особое значеніе: *волка*. Это бросаетъ свѣтъ на цаugh'a — Антихриста, на прозвище Юды, одержимаго злымъ духомъ, въ Гелиандѣ: waqag, въ параллель къ прозванію Ирода волкомъ въ поэмѣ Вернера ¹⁾. Мы возвращаемся къ представленію волка — порожденіемъ дьявола. Съ другимъ зооморфическимъ образомъ демона, *змѣемъ*, мы уже встрѣчались; онъ естественно перенесенъ былъ и на Антихриста: это древній змій, обольстившій Еву и подстрекнувшій Адама, говоритъ о немъ св. Ипполитъ, прилагая къ нему пророчество книги Бытія 49, 17: «да будетъ Данъ змій, на земли сѣдяй, угрызая пята конскую»; змѣемъ называетъ его и св. Ефремъ; Вопросы Іоанна описываютъ его чудовищными чертами: «видъ лица его мраченъ, власы головы его остры, какъ стрѣлы, видъ ему яко и *диаволу* (οὐ ἄφρατος αὐτοῦ ὡσεὶ ἀγροῦ), око его десное какъ и звѣзда заутра восходящая, а другое аки лву (λέωντος), уста его будутъ подобны локтямъ, зубы его подобны пядямъ, персты подобны серпу, стопа ногъ его пядю двою» (τὸ ἕνος τῶν ποδῶν αὐτοῦ σπιδαμῶν δύο) ²⁾.

Всѣ эти черты понадобятся намъ при объясненіи эсхатологии Völusrá'ы и въ ней роли громовника Тора. Конецъ міра наступаетъ, міровая змѣя вьется въ исполинскомъ гнѣвѣ, бьетъ по волнамъ: snýsk iörmungandr — i iötnunhöði; — ormr knýt unnir. Разумѣется Miðgarðsormr, котораго представляли себѣ лежащимъ въ морѣ и обвивающимъ землю. Очень можетъ быть, что на такое представленіе повліялъ образъ Левіаэана и что рассказъ Нүмискуйда'ы о томъ, какъ Торъ выудилъ міроваго змѣя, ни что иное какъ варьянтъ распространеннаго въ средніе

¹⁾ W. Grimm, Die myth. Bedeutung des Wolfes, I. c., стр. 203—4, 213, 215.

²⁾ Сахаровъ, I. c. 79—80, 84, 119, 124.

вѣка преданія о Богѣ Отцѣ или Христѣ, ловящихъ такимъ образомъ Левіаана ¹⁾). Важнѣе указать, что именно Торъ является и ловцемъ змѣя и его противникомъ въ эсхатологической борьбѣ. Въ приведенномъ отрывкѣ Völuspá'ы этотъ змѣй названъ *iörmungandr*; *gandr* переводятъ и — *волкомъ*; образы змѣя и волка смѣшиваются въ зооморфическомъ символизмѣ демона: вспомнимъ, что и міровой змѣй, *Míðgarðsormr*, *iörmungandr*, и волкъ *Fenrir* — сыновья Локи-Луцифера, какъ Антихристъ представлялся сыномъ дьявола.

Продолжаемъ сообщать рассказъ Völuspá'ы: съ востока на кораблѣ являются сонмы Muspell'я, самъ Локи править судномъ, съ нимъ его отродье и волкъ (*freki*), т. е. *Fenrir*. Съ юга приходитъ *Surtur*, съ пламенемъ и огненнымъ мечемъ. — Неясно, къ чему понадобилось это различіе востока и юга: Muspell — область вѣчнаго огня, оттуда и являются его сонмы; но *Surtur*, собственно черный, закоптѣлый, стражъ этой области! Представленія очевидно запутались. Въ словѣ Палладія огненная рѣка выйдетъ съ востока. — Дѣйствіемъ огня объясняется, вѣроятно, вслѣдъ за появленіемъ Сурта, что небо лопается, *himinn klofnar*, какъ у Киневульфа: *heofonas berstað*.

Слѣдуетъ битва боговъ съ чудовищами. Рассказъ Völuspá'ы, въ сравненіи съ прозаической Эддой, менѣе подробенъ: Одинъ противопоставленъ волку Фенри, который проглатываетъ его; Фрей — Сурту, Торъ бьется съ міровымъ змѣемъ; прозаическая Эдда указываетъ еще на другія единоборства, между прочимъ Геймдаля и Локи. Что Локи = Луциферъ — это мы знаемъ изъ соображеній Бугге; Геймдаля, «блага аза», обитающаго въ *Himinbjörg*, на краю неба, у моста-радуги, обладателя чудеснаго рога, которымъ онъ призываетъ боговъ на послѣднюю битву — я приравниваю къ арханг. Михаилу: какъ въ христіанской эсхатологіи Михаилъ поражаетъ Анти-

¹⁾ Bugge, Studien I, 11—12.

христа сатану ¹⁾, такъ Геймдаль Локи-Луцифера, поражающаго его въ свою очередь. Тамъ и здѣсь эта борьба является заключительной, которую предваряютъ единоборства Илья съ Антихристомъ, Тора съ мировымъ змѣемъ. Представленіе послѣдней, и въ такихъ-именно образахъ, *на почетъ прозоваю явленія* на столько распространено и кажется естественнымъ, что не возбудило-бы вопроса о его самостоятельности; перенесенное въ эсхатологію оно едва-ли не указываетъ на источники христіанскаго характера, на Илью-громовника, поражающаго въ грозѣ демона-змѣя—и выступающаго въ концѣ дней противъ древняго змѣя, Антихриста. — Какъ Илья въ преданіи, разсмотрѣннымъ выше, такъ погибаетъ и Торъ, поразивъ своего противника, едва успѣвъ отступить отъ него на девять шаговъ. За его гибелью слѣдуетъ картина общаго разрушенія, въ которой не трудно найти знакомыя намъ черты: солнце меркнетъ, земля погружается въ море, падаютъ съ неба свѣтлыя звѣзды, огонь свирѣпствуетъ, высокое пламя добирается до самаго неба:

Sól tær sortna,
sigr fold í mar,
hverfa af himni
heiðar stiðrnur;
geisar eimi
ok aldrnari,
leikr hár hiti,
við himin siálfan.

Если въ своей эсхатологической роли Торъ явился намъ сколкомъ съ Илья, то въ остальныхъ чертахъ его образа такую зависимость я не берусь пока услѣдить. Что онъ поражаетъ своимъ молотомъ-молніей исполиновъ мрака — это лежитъ въ общей его роли, какъ громовника; на тождество животныхъ

¹⁾ Сл. Grimm, D. M. II, 677 и прим. 1. Сл. м. проч. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды I, г, 287 прим. 1, 299; I, ц, 74 прим. 1.

аттрибутовъ Тора и Ильи будетъ указано въ слѣдующемъ отдѣлѣ. Интересно, во всякомъ случаѣ, наблюденіе Гримма ¹⁾, что въ сѣверной сагѣ ему не встрѣтилось ни одного указанія на Тора, какъ *подателя дождя*, что во всякомъ случаѣ странно при громовникѣ, покровителѣ земледѣлія и земледѣльческаго быта. Быть можетъ, эта роль была уже отдана, когда водворился культъ Тора? Гриммъ ²⁾ указываетъ, между прочимъ, на Фругг'а, какъ на древняго громовника, отмѣненного Торомъ. Замѣчу съ своей стороны что дождь и солнечный свѣтъ находятся во власти вана Фрея.

V.

Илья принадлежитъ къ популярнымъ святымъ всего восточнаго христіанства. Храмы его имени, его культъ встрѣчаются или встрѣчались всюду, куда ни проникало, на долго или временно, восточное церковное вліяніе: въ Греціи и Румыніи, въ Сицили и Южной Италіи и на Кавказѣ, у южныхъ славянъ и на Руси, гдѣ еще при Игорѣ существовала церковь во имя пророка. Его праздникъ (у насъ и пятница, ему предшествующая) соблюдался свято, воздержаніемъ отъ работы, приношеніемъ животной жертвы. Таковой является на Кавказѣ преимущество *коза, козленокъ, баранъ*, (но и быкъ) ³⁾; въ Россіи *бараны и козлята* (но также: *теленкъ, быкъ*), откуда, быть можетъ, и поговорка «Илья-бараній рогъ» ⁴⁾; Гриммъ спрашиваетъ: не были-ли козлы и козы специальнымъ жертвеннымъ животнымъ и германскаго громовника ⁵⁾.

¹⁾ D. Myth. I 145.

²⁾ l. c. p. 151.

³⁾ Дубровинъ, I, ч. 102; I, ч. 26, 177; Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. IX, Б. Гатіева, l. c. 29, 32; Grimm, D. Myth. 145, 154.

⁴⁾ Петрушевичъ, l. c. подъ 20 Іюля.

⁵⁾ D. Myth. 154.

Остановимся на нѣкоторыхъ подробностяхъ русскаго жертвеннаго обряда.

Въ Пермской губерніи устраивали на Ильинъ день обѣдъ на мірскую складчину, убивали быка и теленка и съѣдали ихъ всею общиною. Въ Калужской губерніи въ этотъ день приносятъ къ церкви колотыхъ молодыхъ *барашковъ* и просятъ священника окропить ихъ святою водою. О другихъ мѣстностяхъ сообщаютъ такой обиходъ: къ церкви пригоняютъ рогатый скотъ; послѣ обѣдни выбираютъ одно животное, за которое и платятъ міромъ хозяину деньги; потомъ закалываютъ его, варятъ мясо и раздаютъ по кускамъ за деньги, которыя идутъ въ церковь. Не быть на этомъ праздникѣ и не получить священнаго мяса — считается за большой грѣхъ ¹⁾. При другомъ случаѣ ²⁾ я указалъ на аналогію этого обряда съ закланіемъ, въ честь Георгія Илорскаго, быка, мясо котораго раздавалось какъ святыня. Другую аналогію представляютъ слѣдующіе обычай, интересные по легендарному указанію на совершившуюся когда-то замѣну жертвенныхъ животныхъ, однихъ другими. Въ архангельской губерніи, на Ильинъ день, въ мѣсто, назначенное заранѣе, приводятъ *барановъ*, которыхъ и рѣжутъ тотчасъ по окончаніи обѣдни; шкуру снимаютъ, а мясо варятъ въ котлахъ надъ костромъ. Всѣ прохожіе приглашаются принять участіе въ торжествѣ. Рассказываютъ, что въ старину вмѣсто барановъ приносился въ жертву *олень*, который ко времени жертвоприношенія выбѣгалъ изъ лѣса и какъ бы самъ предлагалъ себя на закланіе. Но въ одинъ изъ такихъ праздниковъ олень почему-то не явился во время; крестьяне не вытерпѣли и зарѣзали быка; но едва только послѣдній испустилъ духъ, какъ олень выбѣжалъ изъ лѣса, но затѣмъ тотчасъ-же скрылся и уже не возвращался болѣе. Съ этого времени въ жертву приносятся *бараны*. — Въ Вологдѣ существуетъ то-же преданіе: двѣ бѣлыя *лани* перестали являться за великія людскія неправды;

¹⁾ Афанасьевъ, I. с. I, 475.

²⁾ Разысканія II, 157—8 прим. 2; сл. р. 61—2.

у верховьевъ Ваги приуроченіе другое: на Петровъ день у церкви убиваютъ быка — вмѣсто выбѣгавшаго въ былое время изъ лѣсу оленя ¹⁾. — На Кавказѣ Георгію закаляютъ быка, а прежде, быть можетъ, и оленя, судя по изображеніямъ на древнихъ надгробныхъ крестахъ ²⁾; русскія повѣрья объ Ильинской жертвѣ указываютъ, на такой-же обычай ³⁾. Съ другой стороны черта архангельскаго (вологодскаго) преданія, будто олень (— лань) какъ-бы самъ выходилъ на закланіе — отвѣчаетъ извѣстной подробности Илорской легенды о Георгіи, что самъ святой приводилъ къ себѣ свою жертву, быка съ позолоченными рогами, который за-ночь оказывался стоящимъ въ запертой на ключъ оградѣ церкви. — Я отношу сюда-же разсказъ прозаической Эдды о Торѣ на ночлегѣ у крестьянина: богъ закаляетъ для ужина двухъ козловъ (Tanngníóstr и Tanngrisnir), на которыхъ представлялся разѣзжающимъ, и которые потомъ чудесно воскресаютъ. Жертвенный Тору козель очутился его атрибутомъ (какъ кабанъ, на тѣхъ-же основаніяхъ, атрибутомъ Фрея ⁴⁾), впряженъ въ его колесницу, и самъ богъ приноситъ его себѣ въ жертву, какъ Илья и Георгія въ соотвѣствующихъ легендахъ.

Популярность на Руси Ильи-громовника должна была вызвать въ поэзіи обряда, примѣты и пѣсни цѣлый рядъ народныхъ отраженій: Таковое усматриваютъ многіе въ Ильѣ-Муромцѣ нашихъ былинъ. Поить видятъ въ немъ, по слѣдамъ другихъ и согласно своему взгляду на народный культъ Илья пророка — эпическое отраженіе Ильи-солнца, другіе — Ильи-громовника, обороняющаго солнце-Владимира отъ Соловья-разбойника, первоначально «исполнческой птицы, затемняющей всё небо, въ образѣ которой фантазія воплотила неудержимо несущійся буйный вихрь, который,

¹⁾ Современныя Извѣстія 1880, N. 169; Аванасьевъ, I, 255—8.

²⁾ Разысканія II, 153—4.

³⁾ См. также примѣты на Ильинъ день: что олень копыто, хвостъ обмочилъ и т. п.

⁴⁾ См. выше, стр. 109.

нагоняя на небо черныя тучи, потемняетъ солнечный свѣтъ, волнуеть моря и съ корнемъ вырываетъ столѣтнія деревья» (Аванасьевъ). — Чтобы заставить насъ увѣрять въ мнѣическое — солнечное или громовое — значеніе Илья Муромца, необходимо болѣе прочныя доказательства, чѣмъ какія приводились доселѣ: ключъ, выбитый конемъ богатыря, гдѣ теперь часовня св. Илья пророка близъ Мурома, слишкомъ не типическая черта для Ильи, чтобы на ней можно было основать какое-бы то ни-было заключеніе: подобное рассказывается и о Георгіи, и о Бальдрѣ и о цѣломъ рядѣ другихъ народныхъ героев¹⁾. Необходимо помнить, что не всё мнѣическое, или кажущееся таковымъ, необходимо древнее, исконное, принадлежащее къ сути того или другаго эпического лица или образа, а могло приклеиться къ нему и внослѣдствіи, случайно, и тѣмъ болѣе, чѣмъ дальше, въ порядкѣ хронологіи или географически, пѣсня или преданіе отошли отъ своего источника. Переселившись на новое мѣсто, оторванная отъ живыхъ корней, пѣсня легче подвергается превращеніямъ, особливо когда она полюбилась, пришлось къ дому; въ такихъ случаяхъ она не только обрастаетъ сказочными и мнѣическими подробности, но приурочивается на-ново: захожаго богатыря начинаютъ считать своимъ. Такъ было въ Даніи съ французской *chanson de geste* объ Ogier le Danois: изъ народной книги онъ перешелъ въ мѣстное повѣрье, локализовался, очутился въ роли народнаго освободителя, возврата котораго ждуть въ послѣдніе дни. Богатырь-разбойникъ Соловей подвергся иному превращенію: его собственное имя, русская перегласовка собственнаго имени Славъ, стоитъ не одиноко: вспомнимъ Соловья Будимировича; въ былинѣ объ Аникѣ оно подставилось, очевидно, на мѣсто Соломона:

Былъ на землѣ богатырь Соловей.

¹⁾ Сл. Разысканія II, 54; Bugge, Studien, 1^o Reihe, 2⁶⁸ Heft, стр. 111 (лишь при корректурѣ настоящаго листа я могъ воспользоваться этой частью работы Бугге).

Позднѣ богатырь Соловей, гнѣздящійся въ лѣсу, былъ понятъ, какъ птица, но очевидно, птица чудовищная, которая свила гнѣздо на (трехъ, шести, семи, двѣнадцати) дубахъ, свиститъ по змѣиному, кричитъ по звѣриному; у него крылья. Но образъ, продуктъ поздняго смѣшенія, не выдержанъ: за птицей видѣнъ богатырь, рядомъ съ гнѣздомъ упоминаются и палаты, у Соловья есть семья, которой онъ совѣтуетъ дать за него богатый выкупъ; въ Кіевѣ, гдѣ отъ его свиста богатыри окарачь напоззались, Владимиръ предлагаетъ ему положить его воеводою, либо въ монастырь строителемъ. Если гдѣ совершилось окончательное превращеніе богатыря въ птицу, то это — въ чувашскомъ пересказѣ извѣстнаго былиннаго сюжета объ Ильѣ-сиднѣ: превосходномъ образчикѣ того народнаго «миеологизированія», которому подвергается иногда преданіе, первоначально не имѣвшее ничего общаго съ миеомъ. Не только Соловей является большимъ, преобладающимъ соловьемъ, но изъ частей его тѣла рождаются птицы, а Илья называется богомъ и о немъ рассказывается, что совершивъ свой подвигъ, онъ уѣхалъ на небо, гдѣ гоняетъ и бьетъ шайтана. Илья муромецъ примкнулъ къ Ильѣ громовнику, и въ данныхъ условіяхъ этотъ процессъ представляется на столько-же естественнымъ, на сколько превращеніе Ogier le Danois — въ Holger Danske. Миеъ тамъ и здѣсь становится не въ началѣ, а въ концѣ развитія.

Вотъ чувашское сказаніе ¹⁾:

Илья-богъ былъ сиднемъ до тридцати лѣтъ. Разъ отецъ его съ помочанами ушелъ корчевать лѣсъ; Илья, какъ сидень, остался дома. Передъ обѣдомъ приходитъ въ избу великій Богъ съ Херлессиремъ (духъ, оплодотворяющій землю) и проситъ напиться. Илья сказалъ, что у отца есть пиво, да некому принести. Богъ велѣлъ принести ему самому. Илья, какъ молодой ребенокъ, пошелъ и принесъ ведро пива. Богъ велѣлъ Ильѣ выпить самому, и Илья выпилъ ведро безъ отдыха. Богъ велѣлъ принести еще

¹⁾ Магнитскій, I. с. 251—3; сл. 29.

ведро и выпить. Илья опять выпилъ все ведро; принесъ третье ведро и выпилъ только половину. Богъ спросилъ Илью: чувствуетъ ли онъ въ себѣ силу? Илья сказалъ: какъ-бы у земли была скобка, то онъ приподнял бы её. Ну, довольно съ тебя, сказалъ Богъ и ушелъ. Когда приспѣло время обѣда, Илья взялъ подъ мышку 40-ведерную бочку съ пивомъ, котель каши, хлѣба, и пошелъ къ помочанамъ. Отецъ, мать и помочане всё диву дались. Послѣ обѣда, когда всё рабочіе легли отдыхать, Илья сталъ корчевать лѣсъ: возьметъ дубъ за вершину, выдернетъ и броситъ въ рѣчку; пока помочане спали, Илья побросалъ въ рѣчку столько дубья, что вода вышла изъ береговъ и стала заливать помочанъ. Послѣ этого Илья пошелъ отыскивать себѣ лошадь, но долго не нашелъ: лишь положить руку на лошадь, а лошадь и споткнется. Узналъ Илья, что у одного Чувашина есть хорошій жеребецъ, пошелъ осмотрѣть жеребенка; хорошъ, но въ цѣнѣ не сошлись. На другой день Илья послалъ отца дать Чувашину просимую имъ цѣну, но жеребенокъ за ночь выросъ въ самую большую лошадь, и хозяинъ запросилъ новую цѣну. Черезъ недѣлю въ цѣнѣ сошлись, и Илья, сдѣлавъ себѣ желѣзную шапку въ 40 пудовъ и палку въ 10 пудовъ, поѣхалъ по всему свѣту. Вотъ на пути онъ увидалъ слѣпаго старичка, разговорился съ нимъ про силу. И говоритъ старичекъ: а ну-ка, дай мнѣ свою руку. Илья вмѣсто руки далъ ему свою палку. Старикъ пожалъ палку, и палка затрепала и сплюснулась. А ну-ка, дай я тебя обниму, говоритъ старикъ. Илья подошелъ и преподнесъ старику свою шапку: старикъ обнялъ шапку — не поддается; ну ничего, говоритъ, кость у тебя здоровая, будешь паттыр (богатырь). Послѣ этого Илья поѣхалъ дальше и наѣхалъ на гнѣздо соловья. Соловей этотъ былъ большой, пребольшой: гнѣздо у него было на семи ветлахъ, и свистъ его слышенъ былъ за семь верстъ. Илья бросилъ въ соловья палку и отшибъ ему крыло, бросилъ шапку и придавилъ; затѣмъ разсѣкъ его на части, и изъ каждой части мяса выросли птицы, изъ большихъ частей — большія птицы, изъ малыхъ малыя, а изъ кусочковъ сала выросли: шингорсъ

(по описанію Чувашъ: желтая птица, съ красной пояской, величиной съ воробья), сара кайык (желтянка) и другія желтыя птицы. Послѣ этого Илья недолго жилъ на землѣ, уѣхалъ на небо, и теперъ гоняетъ и бьетъ шайтана.

Я не думаю, чтобъ сравнительная мѣологія была вправѣ воспользоваться заключеніемъ этой побывальщины — для отождествленія Ильи Муромца съ громовникомъ.

«Если есть наука, сдѣлавшая необыкновенные успѣхи въ наше время, такъ это наука сравнительной мѣологіи; но она не столько раскрыла намъ, какъ образовался каждый мифъ, сколько указала различныя категоріи его сложенія, такъ что если мы не въ состояніи утверждать, что такой-то полу-богъ, такая-то богиня навѣрно означаетъ грозу, молнію, зарю и т. п., то можемъ сказать вообще, что атмосферическія явленія, особливо относящіяся къ грозѣ, восходу и заходу солнца и т. п. были обильнымъ источникомъ боговъ и полубоговъ»¹⁾. На этихъ результатахъ наука мѣологіи, очевидно, не можетъ успокоиться и, несомнѣнно, достигнетъ болѣе точныхъ, отказавшись отъ излишней увѣренности въ незыблемости уже полученныхъ. Необходимо, прежде всего, новый пересмотръ разныхъ «порѣшенныхъ» вопросовъ, хотя-бы затѣмъ, чтобъ имѣть право сказать себѣ, что мы многого не знаемъ. Въ этомъ *отрицательномъ* смыслѣ полезна недавняя попытка Бугге отыскать источники сѣвернаго мѣа — въ реальныхъ комментаріяхъ къ классикамъ, компендіозныхъ пересказахъ древнихъ преданій, прошедшихъ черезъ келью ирландскаго монастыря, чтобъ отложиться въ воображеніи сѣвернаго человѣка загадочными образами Бальдра-Ахилла, Гѣдра-Париса, Вѣлунда-Вулкана, Гарма-Кербера и т. п.

¹⁾ Renan, Les Évangiles, p. IV—V.

Сборникъ II Отд. Н. А. Н.

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

ІХ.

ПРАВЕДНЫЙ МИХАИЛЪ ИЗЪ ПОТУКИ.

Память св. Михайла воина, неизвѣстнаго греческой церкви, праздновалась 22-го Октября, какъ видно изъ надписанія его житія, изданнаго архіепископомъ Филаретомъ: «Въ тѣхъ дѣхъ (кѣ ѡктѣ) оупение стѣо и праведнаго Михайла воина»¹⁾; о. Мартыновъ²⁾ полагаетъ тотъ-же день памятованія и для русской церкви; обычно оно совершается 22-го Ноября: такъ у Сербовъ и уже въ похвальномъ Словѣ Евфимія Трновскаго³⁾; въ до-Макарьевскихъ минеяхъ — 17-го Юня⁴⁾.

Въ рукописяхъ проф. Григоровича, поступившихъ въ Румянцевскій музей⁵⁾, нашелся еще одинъ текстъ житія праведн. Михайла воина, тождественный съ изданнымъ въ Извѣстіяхъ.

¹⁾ Извѣстія Имп. Акад. Наукъ, т. VIII (1859), стр. 153—4.

²⁾ Martinov, Annus Ecclesiasticus, подъ 22-мъ Ноября.

³⁾ Напечатано въ Трудахъ Кіевской Духовной Академіи 1870, Октябрь, стр. 220—229.

⁴⁾ Martinov, l. c.; архим. Сергій, Мѣсецословъ II, II, 309, подъ 22-мъ Ноября; архіеп. Филаретъ, Святые южныхъ Славянъ, отд. 2-ое, стр. 219—222.

⁵⁾ Сл. Описаніе, стр. 16, № 24.

Сообщая его здѣсь по копіи, любезно сдѣланной для меня В. И. Семейскимъ, я имѣю въ виду снова обратить вниманіе на этотъ памятникъ, не лишенный значенія, какъ для исторіи христіанства въ Болгаріи, такъ, быть можетъ, и для народной поэзіи ¹⁾.

Въ тѣхъ же днѣ оуспѣніе стго и праведнааго Михаїла воина (рубрика).

Тѣи стѣ бжїи Михаїль. бѣше въ лѣта блгочтївааго цра Михаїла. ѿ града Потоуки. родомъ съ блгаринь. не нѣкако ѿ нижнихъ. нѣ высѣтнаа и блговѣрнаа рѣда съ. и прѣвѣ ^{а)} ѿ прьвородныхъ хртїань. его же нарекоше родителіе его. и ині мнозы стое дѣте. юнѣже съи иже изъ младенства своего ^{б)}. чїсто пожївъ житїе. и бжїи страхъ прѣ ^{в)} ѿчїма имѣ ^{г)}. мѣтинѣми же и пощенїемъ ^{д)} и къ нишнѣмъ роукоподателъ (Ф. и посѣтителъ) ^{е)} болецїимъ. кроткъ и смѣренъ. и въсакыми добродѣтелми оукрашень. дошъ ^{ж)} до възраста двадесете и петымъ лѣтомъ. и по чїноу войнѣскому избранъ примикыръ съ на ^{з)} вои волними ^{и)}. бысть же въздвїженїе еѳѳлпѣномъ и агарѣномъ на рїмскыи гра ^{к)}. и нарѣ хртїанскыи дръжавы и цртво. възвїгошежесе и рїмлянстї лѣдїе, съ многїимъ множьствомъ ^{л)} на агарѣни пошъше. и множьствоу бѣвшу агарѣнскому есыку. видѣвїе же рїмлянѣ іако посїлаютсе ^{м)} агарѣнѣ и еѳѳлпѣне. на скорѣ всї въ ^{н)} горы бѣжахоу, и скрозѣ скрѣвнаа мѣста. стѣже Михаїль не оубогесе, нѣ свое люды непрѣстанно потврѣжааше. видѣвъ ^{о)} іако всї

¹⁾ Въ примѣчанїяхъ помѣщены главныя отличїя печатнаго проложнаго житїя.

^{а)} Въ рки. слово, очевидно, опущено; добавляемъ по тексту архїеп. Филарета, что дѣлаемъ и далѣе, отмѣчая добавленїя такимъ образомъ: Ф.

а) перваго. б) младости своеа. в) страхъ бжїи выну предъ ѿчїма имѣа. д) оугождаа ему, и к' нишнѣмъ роукоподателство^м и посѣтителствомъ болашихъ, кротокъ. е) же возраста, яву уоби быти ему двадесати и пяти лѣтъ. ж) доволными; Ф. воволними. з) и народъ хртїанскїи дръжавы црства рїмскаго ѿслобити. Воздвїгошажесе и рїмстїи. и) и агараны. и) посїлаютсе. ж) съ. к) же іако.

римляне бѣжаше. абіе просльзѣвѣсе паде ниць на землю молѣсе
 Бу ѿ хрѣтіанѣхъ глѣ. Гѣ Ісу Хѣ Бѣ въседръжителю и прѣее.
 и скончавъ мѣтѣ оуст[р]ѣмы се на иноѣзыки^{а)} съ своимы вои.
 и вышѣ посрѣѣ бесчисльнааго мно́жества агарѣнъ и еѣѣспланъ.
 и въсѣхъ побѣдывъ разгна. Самъ же тѣи и въсіи вои еѣго, ни еди́нь
 невѣрѣжень^{б)} бѣ. и възвратисе^{с)} ѿ рати тое. шѣствіе начѣтъ
 творити къ до́моу своему. и^{д)} приспѣвъ до стѣраискааго мѣста.
 и въсхотѣвъ почити тоу. бѣше въ мѣстѣ то́мъ езеро велико.
 искожаше [Ф. ѣзь езера того зми и поѣдаше] члѣки и скоты.
 видѣвже рабъ еѣго дѣмъ прѣ езерѣ. и прѣемъ на скорѣ іастіе.
 и ѣде тамо идеже бѣше дымъ исхѣде. и обрѣтѣ дѣвцоу сѣдѣшу.
 и гачнъ рабъ онѣ въпрашати дѣву. ѡнаже сказа ему ѿ сѣи томъ.
 ѡномо[у]же на ню възырающоу и вънимающоу бесѣды еи.
 прикадыше се^{е)} іастіа гна еѣго. и принесе іастіа къ рабоу бѣію
 Михаілу. И въпроси еѣго почто оукъснѣлъ еси и прикадышесе^{ф)}
 іастіа. онѣ же ѡповѣда ему все іаже слыша ѿ дѣвце. рабже
 бѣіи Михаілъ. сѣи слышавъ, и поноудывъ свое рабы итѣи съ нимъ.
 ѡни же не въсхотѣше. блжѣныи же помѣлисе и сѣтвори знамѣніе
 чѣтнааго крѣта на лицѣ своемъ. и въсѣде на конь свой. и поѣмъ
 раба своего болшаго, и дошѣше на^{г)} езеро идеже бѣше дѣвца.
 и въпроси ю ѿ всѣмъ. и како пришла еси само^{г)}. ѡнаже прѣ-
 щаше ему ѿтѣити ради свѣрѣскааго снѣденіа^{h)}. и сказа ему
 како имаше ѡбѣчан градь тѣи. давати дѣты свое на ѣздѣніе
 смію. и повелѣ рабу своему ѡтѣити и съ конѣмъ и стоати далече.
 рабже бѣіи паде нѣзь^{и)} на землю и помѣлисе бѣ. по мѣтѣ же
 вѣставъ, и се смѣи гависе посрѣѣ езера свѣстае. и възвышаашесе
 выа еѣго ѿ езера сежнѣи двадесеть, ѡпашъ же еѣго бѣющи по
 водѣ. ѣдѣаше лак'теи четиридесе. и ѡвръзъ трога оуста. стѣи

а) иноазычники. б) вреденъ. с) возвратившиса. д) Ф. и прѣспѣвъ до тѣраискааго мѣста; Прол. dospѣвъ донти ранескааго мѣста и.
 е) провуднишася. ф) прѣмадишася. г) сѣмо. h) Смѣева ради снѣденіа. и) самъ же паде ниць.

пріємъ щитъ и мѣчь. и ѡсѣче лоукавому три главы привидѣнныя ¹⁾). смѣяже свѣивъ ѡпашь ѡудары стго въ десную ланиту и въ лѣвую руку ²⁾) и рану ему сѣтвори(ти). И мало бездоушествовавъ. пакы скоро вѣста. рабже его такое чудо видѣвъ. тѣче въ градъ и възвѣстія бывшаа. граждѣне же изышѣше изъ градъ съ свѣщцами и кадилы на срѣтеніе стго славеще бѣ. двцоу же прѣдѣ родителямъ ею. Сты ³⁾) поуѣшествоуе пріиде въ домъ свой. и прѣбывъ мало дни. прѣдасть блженноюю свою дщю гвѣ. его же изъ млада възлюбы, и прѣиде въ нбное цртво. Знаменіа же и чудеса многаа творе, цѣлѣбныя дары дае притекающымъ ⁴⁾) къ нему съ вѣроу. и цртвоу[ющему] великому цроу каіоіѡанноу и прѣмшому Потоуку ⁵⁾). прѣнесе стго Михаіла. и слышавъ патрїархъ василіе изъиде съ вѣсѣ⁶⁾ причтомъ и болары на срѣ[те]ніе стго. съ свѣщцами и съ кадилы. прѣмшеже црѣ каіоіѡанъ и патрїархъ ⁷⁾) възнесоста стго въ гбопсны градъ Трїновъ. и положише его въ велицѣи патриархїи въ црквы ⁸⁾) стго възнесеніа въ рацѣ новѣ. Его же мѣтвами да споубит ны Гѣ Бѣ нашъ цртвоу своему. аминь.

Похвальное слово Евѡиміа Трновскаго несомнѣнно почерпнуло свое содержаніе изъ сообщеннаго житія, которое лишь распро­странило общими мѣстами духовной реторикѣ, молитвами, обра­щеніями, эпитетами: Михаилъ «славный воевода, изредный хра­борникъ, благочестія твердый столпъ, непобѣдимый оружникъ, прекрасная и свѣтлая звѣзда, иже отъ младенства себѣ Богови освятивый, стрѣла Божїа избранная, молнїа блистающая сущихъ окрестъ, гражданинъ вышняго Іеросалима, высокопарный орелъ». Болгарское происхожденіе Михаила замѣнено общимъ — привожу отрывокъ текста: «Романїа убо сице обычне зовомаа того изнесе,

¹⁾ Такъ въ текстѣ Ф.; въ нашемъ: привидѣніе; Прол. привидѣнныа.

²⁾ рп. ихъ.

а) Напечатаннаго курсивомъ нѣтъ въ Прологѣ. б) Прол. же пакы.

с) Прол. Потоку. д) Василій. е) Хртова.

рожденіе же и воспитаніе весь, глаголемая Потука. Яко убо смысломъ укрѣпился и въ юношескій пріиде возрастъ, во всѣхъ хождаше заповѣдехъ Господнихъ, непорочно пребываетъ въ *цѣломудрїи и чистотѣ*, въ кротости и простотѣ; зѣло бо отъ благородныхъ и нарочитыхъ сынъ, всѣми вѣдомъ бѣ и за прекрасное лѣпоты и возраста въ воинскій избирается чинъ; и тако пребываетъ, всѣ въ добродѣтеляхъ свое иждиваше дни. Многѣи же побѣды на бранехъ показа различныхъ, и ради сего и въ *воеводскій* въчиненъ бываетъ *санъ*. Многимъ убо во емъ подъ нимъ сушимъ, вся бранная устроена бѣху добрѣ же и по лѣпотѣ; отсюда убо слухъ о немъ по всюду прошедъ, всѣмъ вѣдома того устрои. Не по мнозе убо брань слышася и брань паче всѣхъ лютейшая. Божимъ бо тогда попущеніемъ, ими же судьбами вѣсть той Единъ, до конца повоеванъ бѣше отъ римлянъ (sic) весь греческій родъ и елико со всѣми и царствующій Константиновъ подъ собою имѣти градъ и всѣ окрестныя его страны на лѣта многая¹⁾. Эѳіопляне же и Агаряне брань велику и нестерпиму на Римляне подвигаше; яко убо сія слышавше Римляне, многіе и тѣ събравше вое тогда убо, тогда и славный призывается Михаилъ *со встѣмъ своимъ воинствомъ*. Въ виду многочисленной агарянской рати онъ ободряетъ свою дружину; когда въ слѣдующей за тѣмъ брани Римляне побѣжали, онъ молится; окончивъ молитву, «виде множества римлянская внезапно безъ вѣсти бывшая и въ пропасти распавшая себѣ скрывшее, себѣ же единого посередѣ варваръ оставлена. Знаменіе вскорѣ всечестнаго креста на лицы своемъ сотвори и все поостривъ на брань воинство, мужески храбрствовашу и мужески побѣждаху иже съ Михайломъ», тогда какъ *громъ и молнія* поражали враговъ, устремлявшихся въ бѣгство.

¹⁾ Объяснить послѣднюю фразу можно развѣ искаженіемъ. Сл. въ житіи: «бысть же въз'двѣженіе еѳіопляномъ и агарѣномъ на римскыи гра^д и на рш^а хртіаньскыи дръжавы и цр^ттво. въз'двѣгоше же се и римляныи люди».

Возблагодаривъ Господа за побѣду и за цѣлость своей дружины, святой «во свою отхождаше страну; и яко тамо приближисе, вся своя отпусти воинства съ многимъ дерзновеніемъ и корыстію, самъ же съ своими отроки къ своему устремисе поити дому. О семъ убо тому тщещусе и спѣшешу, приѣде до *тиранскаго мѣста* *обычне сице зовомаго* и сѣде еже упокойтесе бѣже(?) и коніе свое; отроки убо отпусти за еже пасти коніе, самъ же ту почить, одинаго себѣ коня и отрока оставль. Бѣше же убо ту близъ нѣгде езеро, въ немъ же змій живеше лють и превеликъ, исходе внѣ и поядае чловѣки и скоты. Въ сонъ убо той сведенъ бывъ глубокъ отъ путнаго труда, рабъ его, иже съ нимъ, дымъ нѣкако чуденъ исходещъ видѣвъ, тамо устремисе бываемое усмотрити. Шедъ убо тамо, обрѣте дѣвицу у езера седѣшу и плачушу; тому-же вину плача истежему, отвѣща она со слезами и съ рыданіемъ, плача жалостне же и умиленне: звѣринаго ради здѣ приведоша ме снѣденія, ибо въ семъ езерѣ звѣрь живеть зѣло лють и чловѣки и скоты нещедно исходе поядаеть, никтоже можетъ противетеса ему. Сего ради градъ сей, таковые хоте примѣнитися нуждѣ, усмотри чеда своя по единому и единому отдать тому на снѣдъ; и се нынѣ отцу моему должный приѣде редъ, и приведе ме сѣмо, и се жду когда приѣдетъ и поглотитъ ме окаянную». Она молитъ отрока удалитса, «яко да не и самъ съ тѣломъ душу злѣ извержени». Между тѣмъ проснулся «стратилаѣ», и вернувшійся отрокъ повѣдалъ ему о причинѣ своего промедленія. Михаилъ идетъ самъ къ озеру, гдѣ дѣвица «отъ прежде реченныхъ ничтоже сокрытъ, но вся по чести тому сказа». Въ молитвѣ, которую святой произноситъ передъ битвой съ змѣемъ, онъ проситъ Господа «яко да иже въ семъ зепри живущаго побѣжду діавола, якоже иногда сподобилъ еси святаго своего угодника Θεодора». — Легенды о святыхъ змѣборцахъ были въ памяти слагавшаго слово: оттуда (изъ чуда св. Георгія) черта, не находящаяся въ житіи: объ очереди (жеребій?), учрежденной горожанами для жертвъ, обреченныхъ змѣю.

«Скончавшу убо тому молитву, абіе змії отъ езера исхождаше, звизданія и сопанія безмѣстная творе, и всякъ ужасающа возрастъ. Яко убо Святый змія тако идуща видѣвъ, вскорѣ отроку съ конемъ далече отступити повелѣ, самъ же вземъ свой мечъ и щитъ не потресною стояше душею, ожидае того пришествіе.... Лукавому же нань устремившусе змію и главу на высоту воздвигну, опашію же своею шествоваше по водахъ и, яко ближае бысть, многострашную и злую свою съ высоты преклонивъ главу, на три сежане или на четьри на высоту воздвижену, и уста ненасытимая разверзъ, готову себѣ того имѣе ловитву. Абіе дивный страдалецъ мечъ напрасно извлекъ, много лукавную и злую того отсече главу; злонравный же тотъ змії злонравную свою свивъ опашь удари святаго въ десную ланиту и въ лѣвую руку, уязви того зѣло лютѣ». Горожане выходятъ на срѣтеніе побѣдителю, который передаетъ дѣвицу ея родителямъ «научивъ, тѣхъ правые держатисе вѣры и чистые уже къ Богу любве и того вѣдѣти ненадежное сіе даровавшего чедо, и весь убо утверди тогда града того соборъ въ Божиємъ пребывати страстѣ и того чистѣ заповѣдь хранити». Это наставленіе въ вѣрѣ, неизвѣстное житію, напоминаетъ проповѣдь христіанства въ заключеніи чуда св. Георгія съ змѣемъ. — Какъ въ житіи, такъ и въ словѣ св. Михайль уходитъ, послѣ подвига, въ домъ свой, «имѣе предреченную отъ врага язву; время же убо мало тамо пребывъ, вся дома своего добре урядивъ и вся имѣнія своя церквамъ и нищимъ убогимъ раздавъ, блаженнымъ успе сномъ».

Элементы житія кончаются въ словѣ упоминаніемъ о перенесеніи мощей святаго царемъ Калоіоанномъ изъ Потуки въ Трновъ, что совершилось въ 1206 г. ¹⁾ При Эвеміи они находились еще въ Трновѣ: «идѣже даже и до днесъ лежитъ»; «ты же, послушателю, не яко мертвы кости суть зри, но невидимо отъ нихъ исходящую благодѣть сматрай». — Когда около 1825 г. митрополитъ Иларіонъ приказалъ прорубить въ митрополичьей

¹⁾ Филаретъ, Святые южныхъ Славянъ, I. с. стр. 222.

перкви въ Трновѣ дверь изъ алтаря на дворъ, обнаружилась небольшая комната со сводами, библіотека трновскихъ патриарховъ; здѣсь найдены были книги и мощи святыхъ; изъ нихъ голову св. Михаила изъ Потуки Иларіонъ продалъ въ Валахію ¹⁾.

Остановимся на нѣкоторыхъ подробностяхъ житія. Оно говоритъ о св. Михаилѣ Болгаринѣ, что онъ былъ отъ «првородныхъ хрстіанъ», какъ и современникъ его и императора Михаила III (+ 867) — болгарскій князь Борисъ, также принявшій въ крещеніи (864 г.) имя Михаила. — О войнѣ съ Агарянами, упоминаемой въ житіи, архіеп. Филаретъ ²⁾ замѣчаетъ: «война имп. Михаила противъ агарянъ есть та самая война 865 г., во время которой имп. Михаилъ, дойдя до Черной рѣки, получилъ извѣстіе, что Руссы напали на Константинополь съ моря и сухимъ путемъ, и потому поспѣшилъ возвратиться въ столицу имперіи». — Въ сущности ничто въ рассказѣ житія не указываетъ на походъ именно 865 г., битва описывается, какъ поражение Византійцевъ, остановленное вмѣшательствомъ св. Михаила. Это напоминаетъ скорѣе несчастную битву императора Михаила при Даксимонѣ въ походѣ 859—860 гг., гдѣ спасителемъ явился Мануиль, романтическая исторія котораго такъ загадочно распредѣлилась между царствованіями Теофила и Михаила, иногда съ повтореніями однихъ и тѣхъ же сценъ и оборотовъ ³⁾.

¹⁾ Конст. Иречекъ, Исторія Болгаръ, перев. Бруна и Палаузова, стр. 664—5.

²⁾ I. с. р. 220.

³⁾ У Генесія битва при Даксимонѣ рассказывается съ тѣми-же эпическими подробностями, какъ и другой бой съ Агарянами при императ. Теофилѣ и съ участіемъ того-же Мануила.

Genesius l. III ed. Bonn, p. 69 = id. ib. l. IV, p. 93—4 (ср. Hamartoli Chron. ed. de Muralto p. 733 въ прим.).

Говоритъ Мануиль: «συναχρῶ ἐγὼ δὲ λογάδας ἀνδρῶν φ' γενεῖς καὶ καθ' ἑμᾶς στρατεύματος τὸ ναίους συλλάβομι καὶ δι' αὐτῶν»

Житіе св. Михаила не опредѣляетъ мѣстности, въ которой происходило сраженіе; не видно также, чтобы бой съ змѣемъ, въ который святой вступаетъ на обратномъ пути, былъ локализованъ вблизи этой мѣстности. Это полагаетъ однакожъ архіеп. Филаретъ: «мѣстность сраженія съ неприятелями, говоритъ онъ, указывается вблизи райской пустыни, т. е. въ Аравіи»; «по окончаніи войны, возвращаясь въ домъ, на одномъ мѣстѣ пустыни

κατ' ἐκλογὴν σύστημα, δι' οὐ τὸ σὸν κράτος ἐκ τῶν πολεμίων ἐξοίσουμαι». ὁ δὲ βασιλεὺς «καὶ τούτου γινομένου, ὁ Μανουὴλ, τῷ λαῷ τί συμβήσεται; » — « ὁ βασιλεῦ σοὶ μὲν θεόθεν παρέσται τὸ σώζεσθαι, ὁ δὲ λαὸς καὶ αὐτὸς ὑπόθεν, οἶμαι, προνοηθήσεται».

γὰρ πρὸς ἐν μέρος τῶν πολεμίων χωρήσομεν καὶ ῥαδίως διελυσόμεθα. Καὶ ὁ βασιλεὺς ἀντειρήκει ὁ δὲ λαὸς ἐκ τούτου τί πείσεται; καὶ ὁ Μανουὴλ ἀπεκρίνατο ὅτι «ἢ μὲν βασιλεία σου πάντως ἐξ ἀναγκαιῶν διασωθήτω, ὥστε μὴ κατασχεθῆναι σε τοῖς πολεμίοις; τούτο γὰρ εἶγε συμβήσεται, ἑλεεινὸν ἔσται χριστιανοῖς. περὶ δὲ τοῦ λαοῦ ὅπερ τὸ θεῖον κράτος κελύσειεν εὐσεβῶς διακκρητήσομεν». φ' οὖν ἄνδρας γενναίους ἀφορίσας ὁ Μανουὴλ παρεγένετο εἰς τι μέρος Σαρακηνικοῦ τάγματος, καὶ «τὸ Σωτῆρος νενίκηκεν» ἀνακράγως αὐτὸς μετὰ τῶν κατ' ἐκλογὴν αὐτῷ προσβαλῶν ἀνδρείως διέκοψε καὶ ἐξέθροεν.

Такия повторенія объясняются механически; другія, недословныя (разсказъ о первой битвѣ имп. Θεοφιλα, гдѣ Мануилъ также является его свасителемъ), объясняются иначе, въ связи съ романическимъ разсказомъ о бѣгствѣ Мануила къ Агарянамъ, съ отзывами Генесія объ этомъ новомъ Ахиллѣ, наполнявшемъ Сирію и Романію славою своего мужества и благочестія. За византійской риторикой чувствуется почва какаго-то героическаго, можетъ быть, народно-пѣсеннаго преданія, сохранившаго память о борьбѣ имп. Михаила съ Агарянами, религиозное отраженіе которой слѣдуетъ, быть можетъ, видѣть въ разбираемомъ нами болгарской легендѣ.

раиеской вздумалъ онъ отдохнуть»¹⁾. Раиеса, отстоящая въ двухъ дняхъ пути отъ Синая, извѣстна избіеніемъ преподобныхъ отцевъ, памятуемыхъ 14 Генваря. Но ни о Раиесѣ, ни о пустынѣ нѣтъ рѣчи въ текстахъ житія, напечатанныхъ архіеп. Филаретомъ и мною; въ первомъ говорится о святомъ: «и преспѣвъ до *тирайскаго мѣста*. и всхотѣ почити тоу»; у Евсеімія: «приде до *тиранскаго мѣста* обычне сице зовомаго»; во второмъ текстѣ легенды: «до *сѣрайскаго мѣста*»; въ печатномъ Прологѣ, которымъ, очевидно руководился Филаретъ: «доспѣвъ дойти раиескаго мѣста». Въ подлинникѣ могло стоять: дойти *тиранскаго* (или *тиранскаго мѣста*), откуда легко могла произойти описка: дойти (*ти*)райскаго, и далѣе: раиескаго мѣста, — не пустыни; мѣста, τόπος, regio, съ озеромъ и городомъ, куда отправляется рабъ святаго — возвѣстятъ о пораженіи змѣя, и куда возвращается дѣвица. Совершивъ чудо святой, «путешествуя приде въ домъ свой», гдѣ, по прошествіи немногихъ дней, скончался. Это заставляетъ предположить, если позволено исходить изъ топографическихъ и хронологическихъ опредѣленій житія — что домъ святаго находился не въ далекомъ разстояніи отъ мѣста дѣйствія чуда. Житіе говоритъ о святомъ, что онъ былъ родомъ изъ Потуки. «Потукъ (Потокъ), упоминаемый и у Кантакузена 1322 г., по словамъ Шафарика, вѣроятно, нынѣшній Батакъ», говоритъ архіеп. Филаретъ²⁾, колеблясь далѣе между Батакомъ и сосѣднимъ Баткуномъ. У Захаріева³⁾ я не нашелъ никакихъ дальѣйшихъ матерьяловъ для отождествленія Потуки съ Батакомъ. — «Тиранское мѣсто» — можетъ быть Τύραννα (алб. Турάνне-α): городъ и область между Дураццо и Алессіо, которую Барлетій называетъ Туганна мајор (въ отличіе отъ Туганна мінор, вблизи

1) Святые южныхъ славянъ, I. с. 220 и прим. 75.

2) Святые южныхъ Славянъ, I. с. стр. 219, прим. 73.

3) Стефанъ Захаріевъ, Географико-историко-статистическо описаніе на Татаръ-пазарджитскъ-тж каазж. Віена 1870, стр. 29, 69—71 и прим. на стр. 70.

Кгоја'и), а Hahn ¹⁾ сближаетъ съ этническимъ именемъ Тирреновъ.

Замѣчательно, что ни болгарскія вѣрованія, ни болгарскій народный дневникъ, на сколько можно судить по сборнику Каравелова, не сохранили никакой памяти о болгарскомъ святомъ. Это не единичное явленіе: святые древней церкви заняли всѣ мѣста въ народномъ вѣрованіи, притянули къ себѣ его живыя силы и, явившись ихъ выразителями, лишь немного оставили на долю новоявленныхъ. Оттого такъ блѣдны, въ поэтическомъ и миѳическомъ смыслѣ, пѣсни о святыхъ новаго времени, хотя-бы и народныхъ, въ сравненіи напр. съ духовными стихами о свв. Георгии, Θεодорѣ, Николѣ и т. д. Роль змѣборца была уже взята и тѣсно связана съ извѣстными любимыми именами; змѣборцемъ и громовникомъ знаетъ народное повѣрье арханг. Михаила. Повятно, что чудо Михаила изъ Потуки или Потока съ змѣмъ и дѣвицей не удержалось въ народной памяти южныхъ Славянъ — и, развѣ, отложилось общими чертами, или только именемъ дѣйствующаго лица — въ русской былинѣ о Михайлѣ Потокѣ или Потыкѣ. Здѣсь не мѣсто разбирать генеалогію и внутреннія отношенія былинъ, привязавшихся къ этому имени; ясно во всякомъ случаѣ, что былины не даютъ повода къ толкованію имени Потока — каликой; что до духовнаго стиха о Сорока каликахъ со каликою, то ихъ атаманъ, обыкновенно отождествляемый съ Михайломъ Потокомъ, зовется Михайлушкой Касьяновымъ, Романовичемъ, Касьяномъ Михайловичемъ, Офонасьевичемъ, Оомой Ивановичемъ. — Въ основѣ былины, по пересказу Кириши, лежатъ извѣстныя черты: у моря синяго, на тихихъ заводяхъ *Михайло Потокъ* видитъ дѣвушку-лебедушку, Авдотью Лиховидьевну, женится на ней, и сойдя съ нею, по зароку, въ могилу, убиваетъ «змѣя лютаго», приближавшагося къ ней, очевидно, съ намѣреніемъ еѣ поглотить, — какъ

¹⁾ Hahn, Albanesische Studien I, стр. 85—87, 233.

Михаилъ изъ Потока убиваетъ змѣя при озерѣ, гдѣ выставлена была обреченная въ жертву дѣвица. — Я обращаю пока вниманіе на совпаденіе именъ и общихъ очертаній, предоставляя себѣ вернуться, при другомъ случаѣ и подробнѣе, къ вопросу объ источникахъ былинь о Потокѣ.



РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

Х.

ЗАПАДНЫЯ ЛЕГЕНДЫ О ДРЕВѢ КРЕСТА И СЛОВО ГРИГОРІЯ О ТРЕХЪ КРЕСТНЫХЪ ДРЕВАХЪ.

Мои изслѣдованія, касавшіяся той или другой стороны крестнаго сказанія, его праисторіи и позднѣйшихъ судьбъ — до его появленія въ легендахъ о сухомъ деревѣ и послѣднемъ императорѣ, не разъ приводили меня къ заключенію, какъ важно было бы привлечь славянскіе матеріалы къ вопросу, рѣшавшемуся до сихъ поръ почти исключительно на почвѣ западной легенды. Изученіемъ ея разнообразныхъ рецензій обыкновенно ограничивались изслѣдователи (Mussafia, Schröder, Morris и др.), такъ какъ византійскихъ пересказовъ сохранилось крайне мало, а славянскіе, которые могли-бы служить ихъ показателемъ, не обращали на себя вниманіе, потому что — не читались. Краткая передача ихъ содержанія въ моихъ *Altslavische Kreuz- und Rebensagen*¹⁾ могла дать хотя общее понятіе объ ихъ важности и указала-бы напр. Zoeckler'у (*Das Kreuz Christi* 1875, p. 469), что свидѣтельство Анастасія Синаита, противопоставляющаго три райскихъ древа

¹⁾ *Russische Revue*, Jahrg. VII, 8^{es} H., стр. 130 слѣд.

тремъ крестнымъ древамъ на Голгоѣѣ, не имѣя ничего общаго съ «*lignum genere trium foliorum frondatum*» западныхъ легендъ, едва-ли не указываетъ на три райскихъ-крестныхъ древа той славянской редакціи, которая носить имя св. Григорія Богослова либо Двоеслова.

Недавно Wilhelm Meyer¹⁾ пересмотрѣлъ вопросъ о «праисторіи крестнаго древа», опираясь на богатое собраніе текстовъ, между которыми многіе были неизданы либо извѣстны лишь въ отрывкахъ. Если изслѣдованіе его не изобилуетъ новыми результатами, оставляя открытыми нѣкоторые вопросы, то причину тому я нахожу въ одностороннемъ увлеченіи однимъ лишь западнымъ матеріаломъ; увлеченіи, которое Meyer (p. 105) откровенно выразилъ такимъ образомъ: *Wenn irgendwo, so zeigt sich bei diesem Sagengebilde, dass im Mittelalter die lateinische Literatur die anderen bestimmte, wie der Mittelpunkt den Kreis.... Die Geschichte der lateinischen Sagenformen gibt fast die Geschichte dieser Sage überhaupt und nur die Kenntniss jener setzt uns in den Stand die Darstellungen in den anderen Sprachen im Ganzen and im Einzelnen zu verstehen und ihre Vorzüge und Fehler zu würdigen.* Я постараюсь указать, что исторія саги, прослѣженная единственно въ ея латинскихъ отраженіяхъ, по необходимости не полна и что иные изъ ея пробѣловъ восполняются лишь при помощи славянскихъ, т. е. византийскихъ данныхъ. Слѣдующая далѣе замѣтка преслѣдуетъ исключительно указанную цѣль.

Славянскія крестныя сказанія распадаются на двѣ группы: исторія *трехъ крестныхъ деревьевъ*, являющаяся въ рукописяхъ съ именемъ Григорія Богослова или Двоеслова²⁾, и рассказъ

¹⁾ Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus въ Abhandlungen der philol. philol. Classe d. kön. bayer. Ak. d. Wiss. XVI B., 2^o Abth., стр. 103 слѣд.

²⁾ Напечатана у Тихомирова, Памятники Отреченной русск. лит. I, стр. 305—313 (№№ 1, 2), Памятники старинной русской литературы III, стр. 81—2 (№ 3), стр. 6—8 (Слово непосредственно примы-

объ одномъ крестномъ деревѣ, отмѣченный именемъ Северіана Габальскаго ¹⁾. Имена, очевидно, подставныя, такъ какъ между сочиненіями указанныхъ отцовъ церкви не находится ничего соотвѣтственнаго. Только въ одномъ Словѣ Григорія Богослова проведена краткая параллель между паденіемъ Адама и крестною смертію Спасителя, между деревомъ познанія добра и зла и деревомъ креста; а въ стихахъ того-же отца церкви замѣчено, что Сивилла прославила крестъ Христовъ. Съ другой стороны въ Словѣ о крестѣ, приписанномъ Северіану Габальскому, говорится, что жезлъ, которымъ Моисей раздѣлил море и извелъ воду изъ каменной горы для Іудеевъ, былъ прообразомъ креста и распятаго на немъ Спасителя ²⁾. Эти подробности могли быть внѣшнимъ поводомъ — обозначить именами извѣстныхъ церковныхъ писателей два извода крестной легенды. Я полагаю, что такимъ-же внѣшнимъ сближеніемъ слѣдуетъ объяснить и имя Аванасія, на котораго ссылается, какъ на свой источникъ, Готфридъ изъ Витербо:

каеть въ Слово объ Адамѣ и исповѣданіи Еввы) = № 4; Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по ркп. соловецкой бібліотеки, стр. 96—100 (= № 5); А. Поповъ, Первое прибавленіе къ описанію ркп. и каталогу книгъ церковной печати бібліотеки А. И. Хлудова, стр. 63—67 = № 6; букурештскій сборникъ, описанный у Hăşdeu, Cărtile porogane, стр. 182 слѣд., №№ 4—7 (по списку г. Сырку) = № 7. — Указанія на другія рукописи см. у Порфирьева, I. с., стр. 47 (соловецкіе сборники); въ Описаніи ркп. Соловецкаго монастыря, ч. I, № 382, л. 167 слѣд.; у Бычкова, Описаніе славянск. и русск. рукописныхъ сборниковъ Имп. Публ. библ., вып. II, стр. 264—5, № LVI. — Текст сообщается по № 2 (XV вѣка) съ указаніями на варьанты.

¹⁾ Напечатанъ въ Пам. старинн. русск. лит. III, стр. 82—3 (№ 1); у Порфирьева, I. с., стр. 101—103 (№ 2), стр. 227 (изъ Пален, безъ имени Северіана). Указанія на другія рукописи см. у Порфирьева, I. с., стр. 49; Попова, Описаніе ркп. и т. д. Хлудова, стр. 217, 481; Бычкова, I. с. № LVII

²⁾ Порфирьевъ, I. с. 48—9.

Сборникъ II Отд. В. А. Н.

Narrat Athanasius quoniam Noe patriarcha
 filiolos genuit binos egressus ab archa;
 ex quibus Jonitus tunc erat astrologus и т. д. ¹⁾.

Этотъ Jonitus (Hionitus, Hiontus) = Монитонъ, Мунтъ (= Симвъ), о которомъ мы скажемъ дальше, достаетъ изъ рая «plantas arboreas tres»: будущее древо креста. — Въ «Написаніи Аванасія мниха Ерусалимскаго къ Панкови о древѣ разумнѣмъ добру и злу» ²⁾ — приводится «великии Афанасиѣ» въ свидѣтельство того, что «древу разумное», т. е. крестное древо легенды, было не виноградное, а смоковница. Тамъ и здѣсь, можетъ быть, имѣется въ виду одно и то-же лицо.

Слѣдующій далѣе разборъ имѣеть главнымъ образомъ въ виду Слово, приписанное Григорію, къ чему естественно примкнетъ анализъ сказанія Северіана. На сколько первый памятникъ является синкретическимъ сводомъ легендъ, первоначально самостоятельныхъ выраженій крестной саги, — это вопросъ, ставящійся самъ собою.

I.

Когда Господь насаждалъ рай, Сатанайлъ похищаль отъ всѣхъ сѣмянъ и сѣялъ ихъ среди рая. «Рѣ Гѣ: Ту бу^а азъ и телѣ моѣ, и буйдетъ тебѣ на прогнаніе. йзьшь^ашиже ввѣ Сатанайлъ и рѣ: Гѣ, блѣвѣ ѣліко насадихѣ^а. Бѣ рѣ: Тоу ѣсмь азъ посрѣ^а

¹⁾ Meyer, l. c. 112.

²⁾ Пам. старинн. русск. лит. III 84—5; сл. Архим. Леоннда, Посланіе Ерусалимскаго монаха (болгарина) Аванасія о древѣ познанія добра и зла къ нѣкоему болгарскому книжнику Панько, XIV вѣка (Моск. Епархіальныя вѣдомости, 1870 г. № 3). Древнѣйшій, не изданный доселѣ, текстъ этой статьи, находится въ Новгородской Кормчей XIII вѣка (до 1283 г., либо позже 1284 г.). См. Древніе памятники русскаго письма и языка (X—XIV вѣковъ), изд. И. И. Срезневскимъ, 2-ое изданіе, стр. 143.

раіа: ёг^а иде Сатанаіилъ да видѣть дрѣво своё кже насадѣ, тог^а почрънѣнь бѣ дѣаволь ѣ дрѣво ёгò из'гна из' раіа. Дрѣво израстѣ на три стлѣпы: єдинь стлѣпь Адамъ, а друзы стлѣпь Ёв^а, трети стлѣпь посрѣ^а самъ Гѣ. Да ёг^а сыгрѣшы Адамъ ѣ Ёв^а, тог^а паде Адамова чѣ въ рѣку Тѣгръ ѣ изнѣ ёгò, а Ёв^а вина чѣ въ раіа. Да ёг^а бѣ потопъ на водѣ потонѣ изыде. йсьше потопъ, дрѣво ѡста при мер'стѣ рѣцѣ» ¹⁾.

Въ дальнѣйшемъ пересказѣ мы выдѣляемъ исторію каждой части райскаго дерева, такъ какъ въ изложеніи статьи послѣдовательность нѣсколько спутана.

1) *Адамову часть* «йзнесе тѣгръ река изъ раіа (№ 6: аггль..., вложи въ рѣку рекомую Тѣгръ. і изнесе в землю мадіамьскую). ѣ стоише на пѣсце. ёг^а хотѣше Ситъ помѣнути ѡца своѣгò Адама ѣ каза ёму аггль дрѣво ѣ сьтвори ѡгнь на рѣце рекоѣ Илои (№№ 3, 4, 7: Илои; № 1: Нилои; № 6: Нилъ; ркп. Имп. Публ. Библ. № LVI: Лои; № 5: Инить) ѣ сьтвори помѣнь ѡцу своѣму. ѣ ту будетъ ѡгнь неоугасими до вѣка. ѣ въ єдино горить непрѣстанò, ѣ лютеи свѣрїи стрѣгутъ огнь. Да ёг^а сыгрѣшы Лоъ ѣ приде къ Авраму на поканіе, ёг^а чю Аврамъ, оужасень бѣ вѣлко, ѣ поусти Лоъта да погїбне^ѣ: иди ѣ принеси ѡгнь, єже кѣ въ Вївилонѣ рѣце (№ 4: Илои; № 5: Нилъ; № 6: Илъ; № 7 и ркп. Публ. Библ. № LVI: Лои). Пошь^а Лоъ ѣ (ѡ)брете свѣрїе спеше ѣ вьзеть .Г. главний ѣ принесе къ Авраму. ѣ виде Аврамъ ѣ почудисе, ѣ заповѣда ёму посадити в^ѣ на горници мѣста ѣ поливатѣ водою; да ёг^а порастутъ главны, тог^а си прость ѡ тогò грѣха. Вода бò бе далече. .Г. на днѣ доносеше ѣ полива^ѣ. Також^ѣже изыдоше ѣ прорастоше глав'ній, изыде древо пречуд'но ѣ прѣкрасно сѣло» (№ 6: в земля Мадїамстеи) ²⁾. Впослѣдствїи, когда Соломонъ началъ искать «дрѣво, да покриеть црѣвь,.... иде на дрѣво, йже бѣ ѡ главны ѣ бѣше бò тѣ нарѡ^ѣ многѣ

¹⁾ № 2; сл. №№ 4, 5, 7.

²⁾ № 2; сл. №№ 1, 3, 4, 5, 6, 7.

всѣхъ .Г. люди, еже вѣруваху въ дрѣво. То бо дрѣво гораше чю^а веліе. ѿ всѣхъ мнѣху на томъ се хоцѣтъ распетіи Гѣ. егда хотеше дрѣво посешти Соломонъ, люди не даваху ему: о Соломоне, не дамо тебѣ посешти дрѣво животное; гдѣ видѣ ты .Г. главны прораслы ѿ чюдѣ веліе да твореть, ѿ мнѣхъ ѿбрѣгають ѿ него снѣге, понеже на нѣхъ распет'се Гѣ. (№ 6: то есть дрѣво спасеніе міру, ѿ просвѣщеніе тѣмнымъ. ѿ Соломоне, то дрѣво есть разрушеніе аду, ѿвести адама ѿ всѣхъ прѣки. ѿ Соломоне, не посѣщая дрѣво еже возраститъ міру пло^а животень). Соломонъ мнози поразы ѿ посече дрѣво ѿ принесе въ іерлѣмъ. Люди вѣруваше въ дрѣво, събраше все древоу ѿ принесоме въ іерлѣмъ, плачюще ѿ позирающе на дрѣво. ѿ принесе Соломонъ дрѣво къ цркви, ѿ не принесе гдѣ хотеху поставити кѣго. ѿ печалѣ бы Соломонъ. Чю ѿ Сиивла ѿ дрѣве ѿ привиде видѣти ѿ седѣ на дрѣве, ѿ огоре еѣ задныца. Тогдѣ Сиивла рѣ: ѿ *трьклѣтѣе дрѣво!* Всѣ люди единогласно възупише: ѿ *трьблѣженное дрѣво, на немъже распет'ся Гѣ.* (№ 6: люди же вѣрующій во дрѣво единогласно вопїахоу, глѣюще ѿ *трьблѣженное дрѣво.* Соломонъ же тако же вопїаше). Такожъ ѿ въз'виже Соломонъ дрѣво къ цркви ѿ приклони^а 1). — *Позднѣе на этомъ деревѣ распяли «разбойника втораго».*

Фабрицій 2) нашелъ отдѣльный пересказъ этой повѣсти въ одномъ спискѣ хроники Глики: когда Авраамъ узналъ о паденіи Лота съ дочерьми, то, глубоко пораженный этимъ проступкомъ, онъ «ἐξαπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὰ μέρη τοῦ ποταμοῦ Νείλου ἐπαίρειν ἐξ αὐτοῦ ὡς δῆθεν θαλοὺς τρεῖς, τῇ δ' ἀληθείᾳ, ἵνα θηρίοβρωτος γένηται καὶ ἐξιλεύσας τὸ ἀμάρτημα. Ὁ δὲ Λὼτ' ταχυδρομήσας, οἰκονομίᾳ Θεοῦ προσήνεγκε τῷ Ἀβραάμ' θαλοὺς τρεῖς, ἤγουν ἐκ κυπαρίσσου, ἐκ πεύκου, καὶ ἐκ κέδρου. Καὶ θαυμάσας ὁ Ἀβραάμ' ὅτι διεσώθη ἐκ τῶν θηρίων ἀλώβητος, ἐδόξασε τὸν Θεόν. Ἀνελθόντες δὲ

1) № 2; сд. № 4, 5, 6, 7.

2) Cod. Vet. Test. I p. 428—431; сд. Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о верховзвѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, стр. 114.

ἀμφοτέροι μετὰ τῶν δαλῶν εἰς τὸ ὄρος, ἔπηξεν αὐτοὺς ἐπὶ πέτραν ὁ Ἀβραάμ χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, πλησίον δὲ, ὡς φέροντας σχῆμα τρίγωνον, προσέταξε δὲ τῷ Λῶτ ἀπέρχεσθαι καὶ ἀντλεῖν ὕδωρ ἐκ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ποτίζειν αὐτὰ καθ' ἡμέραν. Ἀπέχε δὲ τὸ ὄρος ἐκ τοῦ Ἰορδάνου ὡσεὶ μίλια χίδ. Ἐντὸς δὲ μηνῶν τριῶν ἐβλάστησαν οἱ δαλοὶ. καὶ κατελθὼν ὁ Λῶτ ἐξεῖπε τοῦτο τῷ Ἀβραάμ. Καὶ ἀνελθόντες ἰδεῖν τὸ γεγονός, εὗρησαν, ὅτι ἠνώθησαν οἱ τρεῖς δαλοὶ καὶ εἰς ἓν ἐγεγονείσαν, αἱ ρίζαι δὲ μόναι ἐναπελείφθησαν ὡς καὶ ἐφυτεύθησαν κεχωρισμέναι. Ἰδὼν δὲ Ἀβραάμ τὸ γεγονός ἐν τοῖς ξηροῖς ξύλοις, πεσὼν προσεκύνησε τῷ Κυρίῳ καὶ εἶπε· τοῦτο δὲ τὸ ξύλον ἔσται ἀμαρτίας ἀπόφασις. Τὸ δὲ ξύλον εἰς μέγα δένδρον ἐγένετο, διαρκέσαν αὐτὸ μέχρι καὶ τῆς βασιλείας Σολομῶντος. Ἐλαβε δὲ πληροφορίαν ὁ Ἀβραάμ περὶ τῆς ἀμαρτίας τοῦ Λῶτ. Ὅτε δὲ ὁ ναὸς τῶν Ἱεροσολύμων ἐκτίζετο, μετὰ τῶν ἄλλων ἐξεκόπη καὶ αὐτὸ τὸ δένδρον, καὶ πελεκηθὲν ἔκειτο ἀργὸν ἐν τῷ ἱερῷ, οἰκονομία καὶ τοῦτο Θεοῦ. Ὅτε δὲ ἐμελλε παθεῖν τὸ ὑπὲρ τοῦ κόσμου σωτήριον πάθος ὁ Χριστὸς καὶ Θεὸς ἡμῶν, ἐσταυρώθη ἐν αὐτῷ παρὰ Ἰουδαίων».

Подобная этой греческая легенда напечатана была Гретсеромъ по ркп. XIV—XV вв.; она является эпизодомъ сказанія объ обрѣтеніи честнаго креста царицей Еленой¹⁾; имени Лота нѣтъ.

«Ζητοῦσι δὲ τινες, πόθεν ἄρα τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ γέγονεν, καὶ ἐν ποίῳ τόπῳ καὶ πῶς, τριμερὶς ἢ σύγκρισις αὐτοῦ ἐστὶ, καὶ ἀναμεμιγμένας ἔχει τὰς τῶν τριῶν ξύλων οὐσίας, πεύκης λέγω καὶ κέδρου καὶ κυπαρίσσου, καὶ πῶς εὐρέθη κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ Κυρίου σταυρώσεως· καὶ ἡμεῖς μὲν, ὡ πνευματικοὶ ἀδελφοί, πανταχοῦ τῆς ἀληθείας φροντίζοντες φαμέν, ὡς οὐδενὸς φιλοθέου ἀνδρὸς ἱστορίαν ἠκούσαμεν λέγοντός τι περὶ τούτου, πλὴν ὅτι ἐν Βηρίτῳ καταχθέντων ἡμῶν παρὰ τισὶ χριστιανοῖς, καὶ ἐπὶ συντυχίας τῆς ζητήσεως ταύτης ὑφ' ἡμῶν προηγημένης, ὑπεδείχθη ἡμῖν ἐπιστολὴ ἐβραίου

¹⁾ J. Gretseri, Opera omnia, t. II, p. 429—436; сл. t. I, p. 6 и Leonis Allatii, Συμμίχτα, I, p. 227—29, 230—231.

τινός ἀρχέου πρὸς φίλον αὐτοῦ γνήσιον πεμφθεῖσα ἔρευναν καὶ αὐτοῦ τοῦ ξύλου ποιουμένου, ἣτις οὕτω περιεῖχε. δύο ποταμοὶ ἐν Παλαιστίνῃ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐνούμενοι, ὁ τε Ἰόρ, καὶ ὁ Δάνης, ἓνα ποταμὸν τὸν Ἰορδάνην ἀποτελοῦσιν, ἀπὸ τε τῆς ἐνώσεως τῶν ὑδάτων, ἀπὸ τε τῆς συνθέσεως τῶν ὀνομάτων τὴν κλησὶν κληρωσαμένου τοῦ ποταμοῦ. μετὰξὺ οὖν τῆς ἐνώσεως τῶν ποταμῶν πλησίον δηλαδὴ τῶν δύο μίξεως διερχομένῳ τῷ τότε χρόνῳ τοῦ μεγάλου Ἀβραάμ, ἐγένετο εὑρεῖν αὐτὸν τινὰ σκηνηκὸν κτηνοτρόφον ὀδυρόμενόν τε καὶ στένοντα ἐπὶ ἀτόπῳ ἀμαρτήματι. Πρὸς ὃν ὁ μέγας Ἀβραάμ, εἰ βοῦλει, φησὶν, ἀδελφε, τὸ θεῖον ἐξιλεώσασθαι, τρεῖς δαλοῦς ἐνεγκέ μοι, τούτου δὲ γενομένου καὶ ὡς ἀπὸ ἡμίσεως σταδίου τῶν ἀμφοτέρων ποταμῶν ὑποχωρήσαντος τοῦ Ἀβραάμ, θεὸς αὐτοὺς κατὰ τρίγωνον σχῆμα, ὡς διίστασθαι ἀπ' ἀλλήλων ὀργυιᾶς μιᾶς, φησὶν, ἐφ' ἑκάστην ἡμέραν ἕκαστον τῶν δαλῶν ποτίζειν ὀφείλεις ἀνά στάμνους τεσσαράκοντα, ἄχρις οὐ ριζωθέντες οἱ δαλοὶ ζωοθῶσι, γινώσκων ἔσομαι ὡς εὐίλατος θεὸς σοι ἐστίν. εἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ πάλιν ὄψομαι σε, καὶ τὰ προσήκοντα διδάξω. ὁ δὲ τὸ προσταττόμενον ἐποίει, καὶ τῶν τεσσαράκοντα ἡμέρων πληρουμένων οἱ δαλοὶ ἀνέφυον, καὶ αὐτὸς ζωοπυρισθεὶς πρὸς τὸν μέγαν Ἀβραάμ ἐπὶ τὴν δρυὸν ἀπήει, τούτους τοὺς τρεῖς δαλοὺς βλαστήσαντάς εἰς ἀμφοτέρον ἐνωθῆναι λέγεται, καὶ τὰς μὲν ρίζας διακεχωρισμένας ἔχειν, καὶ τὰς κορυφὰς ὁμοίως ἀπ' ἀλλήλων διεστηκίας, τὸ δὲ τῆς μέσης ἅπαν ἐν εἶναι καθ' ἐνωσιν ἀδιάσπαστον, μὴ δ' ὅποσόν ἐν τοῦ ἐτέρου χωρισθῆναι δυνάμενον.

Τινὲς δὲ φασὶ τὴν ράβδον Ἑλισσαίου εἶναι, δι' ἧς τὰ ἀλμυρὰ ὕδατα πότιμα ἐγένετο, ἀλλὰ ἡ μὲν ράβδος ἐν ξύλον, καὶ ἐνός εἶδους ἀπεδείκνυτο, τὸ δὲ τοῦ σταυροῦ τρία ἐμφαίνει. ὄθεν δῆλον κακῶς ὑπειληφέναι τοὺς οὕτω λέγοντας. τοῦτο τὸ ξύλον ὠραῖον πάνυ γινόμενον καὶ ἐν τῇ τοῦ ναοῦ Σολομόντος κατασκευῇ τοῖς τεχνίταις ἀρέσαν ἐκόπη καὶ εἰς τὸν ναὸν εἰσενεχθὲν, κάτω μὲν κείμενον τῷ μήκει ἀποφέρον ἦν, ἐν δὲ τῇ στέγῃ ἀναβιβαζόμενον κατὰ πολὺ τῶν τοιχῶν ἐλείπετο. διὸ καὶ κατεβιβάζετο. τῆς οὖν ὠραιότητος τοῦ ξύλου ἀντεχόμενος λίαν ὁ Σολομών, καὶ μὴ θέλων αὐτὸ ἀνενέργητον καταλειφθῆναι, πάλιν μετρεῖ, καὶ αὐτῷ τῷ μήκει ὑπερέχον ἦν, ὡς δὲ ἀναβιβασθὲν πάλιν κόλοβον εὐρέθη. ἔγνώ δὲ ὁ Σολομών θείας προνοίας

ἔργον εἶναι τὸ γινόμενον, ὅθεν καὶ ἔνδον τοῦ ναοῦ αὐτίκα κατατίθησιν εἰς παρατυγχανόντων ἀνάπαυσιν. — Ἀπαρτισθέντος δὲ τοῦ τοιοῦτου ναοῦ καὶ τοῦ βασιλέως Σολομόντος τὰ τούτου κάλλη τῆ Ἑρυθραία Σιβύλλῃ πρὸς θαῦμα ὑποδεικνύντος, καὶ ἐν τῷ εἰρημένῳ ξύλῳ καθεσθῆναι σὺν αὐτῷ παρακελευομένου, αὐτῇ προφητικοῦ χαρίσματος ἐμπλεως οὔσα, τὴν μὲν καθέδραν ἀντείπατο, πρὸς δὲ τὸ ξύλον ἔφησεν ὧ τρισμακάριστον ξύλον ἐν ᾧ κτανθήσεται Χριστὸς ὁ βασιλεὺς καὶ κύριος. Τούτων τῶν ρημάτων κατήκοος γεγωνὼς ὁ βασιλεὺς, εὐθύς ἴστησιν αὐτὸ ὄρθιον κατὰ ἀνατολάς, καὶ περιβάλλει αὐτῷ τριάκοντα στεφάνους ἐξ ἀργύρου καθαροῦ. Ἰστατο οὕτως τὸ ξύλον μέχρι τοῦ καιροῦ τῆς Ἰησοῦ σταυρώσεως. καὶ τούτους φασὶ τοὺς στεφάνους αἰτῆσαι τὸν τούτου μαθητὴν, ὃς καὶ προδέδωκεν αὐτὸν τοῖς πατράσιν ἡμῶν, ὡς λοιπὸν τούτων ἀναφαιρεθέντων πάλιν γυμνὸν κεῖσθαι τὸ ξύλον καὶ ἀνερέγητον, ὅθεν καὶ διὰ τὸ ἄχρηστον αὐτοῦ οἱ τὸν σταυρὸν ὀφείλοντες κατασκευάσαι τέκτονες, τοῦτο αἰτήσαμενοι, τὸ διὰ τῆς Σιβύλλης προῤῥηθὲν ἐβεβαίωσαν».

Гретсеровскую повесть, либо сходную съ нею, имѣлъ въ виду Ласпоуль, пересказывая въ общихъ чертахъ преданіе о Лотѣ: какъ, по совѣту Авраама, онъ посадилъ на горѣ головни кедра, сосны и кипариса, которыя поливаетъ; онѣ чудесно сростаются въ дерево, привлеченное вполсѣдствіи, но неуспѣшно, къ постройкѣ Соломонова храма. Здѣсь оно и лежитъ, не портясь, до времени распятія ¹⁾).

Существенно сходно съ греческими отдѣльное сказаніе о крестѣ, ходящее у насъ подъ именемъ Северіана Габальскаго; локализация на *Иорданѣ* сближаетъ еѣ съ рассказомъ Гретсера и Глики, который съ своей стороны роднится съ нашимъ апокрифомъ именемъ *Лота*. Источникомъ названо, какъ и у Гретсера, «посланіе нѣкоего Жидовина древняго къ другу нову усердну», видѣнное «въ Виритѣ» ²⁾).

¹⁾ Λασπόπουλος, "Ολυμπος καὶ οἱ κατοικοὶ αὐτοῦ. Ἡθῆ καὶ ἔθιμα Αὐτοχώρας, въ Παρνασσός, т. 6, вып. 5, стр. 397.

²⁾ Текстъ сообщается по № 1 (сл. выше, стр. 369, прим. 1).

«Двѣ рѣцѣ въ Палестинѣ суть, вкупѣ смѣшени, иже Иоръ и Данъ, и едину рѣку совершаютъ *Иорданъ*, и отъ соединенія водъ, отъ сложенія имянъ ихъ нареченіе пріятши рѣцѣ¹⁾. Посреди убо соединенія рѣкъ, близъ явѣ двоиухъ смѣшеніихъ обходящу во онъ годъ великому Аврааму, бытъ обрѣсти ему нѣкоего мужа (*Лота*)²⁾, горко рыдающа и плачуща; егоже великій вопросивъ, слыша тягость исповѣдающа грѣха и безмѣстіе сотворенныхъ, къ нему же великій Авраамъ рече: «аще хочещи, брате, божественное умолити, три главни принеси ми». Авраамъ садитъ ихъ «по образу триуголну, якоже есть растоятися коейждо отъ другія по единому растягу сажени. И заповѣда ему, рече: до \bar{m} днѣй напоити, на кійждо день по \bar{d} . (или: \bar{m}) мѣрѣ куюждо отъ главней, да аще въ четыредесять днѣй оживятся и вскоревятся главни, вѣдомо буди, яко умилитъся есть Богъ на тя». Главни разцвѣли «и мало отъ земля возвысившася во особствіи каяждо, тако же во едино совокупишася вси триѣ къ высотѣ и въ равности красно растяху; коренію же по обычею растоящуся и верху же единовидно растуще, въ мале вершіемъ поособно коемуждо являтися. И бѣ дивно зримое: триѣ отъ корене зрятся, триѣ верси, среда же единораслена». — Это дерево срубають для постройки Соломонова храма, но какъ ни ладили его, оно оказывалось то слишкомъ коротко, то длинно. Царь велѣлъ положить его «къ покою прилучающимся въ церкви, яко бесѣду»; на неѣ приглашаютъ сѣсть царицу южскую *Сивиллу*, но она отказалась и, исполнясь пророческаго духа, сказала: «О трблаженное древо, на немъже распнется Христось, царь и Господь». Услышавъ это, царь велитъ поставить «праведное древо къ востокомъ» и обложить его тридцатю вѣнцами изъ чистаго серебра, по тридцати серебря-

¹⁾ Сл. ту-же подробность у Свида, а. в. *Iordanes*, у Кедрина; въ путешествіяхъ *Феодосія*, *Вилибальда* и друг.

²⁾ Такъ у *Цорфирьева* *Апокр. Сказанія* (текстъ), стр. 227; сл. *ib.* стр. 101 прим. 3 и въ *Исслѣдованіи*, стр. 113, прим. 1. (указаніе на ту-же статью въ одной синодальной рукописи). Тамъ и здѣсь — безъ имени *Северіана*.

никовъ каждый. Впослѣдствіи одинъ изъ этихъ вѣтвцовъ (= 30 серебрянниковъ) отданъ былъ Юдѣ, а во время распятія изъ дерева сдѣлали крестъ Спасителю.

Къ текстамъ, собраннымъ выше, присоединяются нѣсколько показаній путешественниковъ къ святымъ мѣстамъ Палестины. Анонимъ у Алляція ¹⁾ говоритъ: «ἐρχομένου σου εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ εἰς μιλία β' εἶναι τὸ μοναστήριον τοῦ τιμίου Σταυροῦ, καὶ ἀποκάτω εἰς τὴν ἀγίαν τράπεζαν εἶναι ὁ τόπος, ὅπου ἐφύτευεν τοὺς τρεῖς δαλοὺς ὁ Ἄωτ, καὶ ἐγινήσαν δένδρη. Ἀυτὸ τὸ δένδρον ἔκαψαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἐποίησαν τὸν σταυρόν, καὶ ἐσταύρωσαν τὸν Κύριον τῆς δόξης». Разумѣется *Иверскій монастырь*, «ἧς τῆς περιγραφῆς ἐντὸς τοῦ τιμίου Σταυροῦ τμηθῆναι λέγεται ξύλον» ²⁾, что подтверждаетъ и авторъ старофранцузскаго описанія Иерусалима ³⁾, и Зосима: «оттуда поидохъ въ монастырь Иверскій, идѣже усѣчено древо Кресту Господню; то бяше мѣсто подъ престоломъ, еже знати и доннынѣ» ⁴⁾. Грузинскій епископъ Тимоѳей, посѣтившій Иерусалимъ въ 1755 году, сообщаетъ по этому

¹⁾ J. Allatii Συμμίκτη, I: Ἀπόδειξις περὶ Ἱεροσολύμων p. 95—6.

²⁾ Сл. I. с. Ioh. Phocas, p. 37.

³⁾ Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae ex Saec. VIII—XV p. 216 (La citez de Iherusalem).

⁴⁾ Сахаровъ, Сказанія VIII, стр. 66. Сл. то-же въ путешествіи Иеродіакона Ионы, I. с., стр. 166. — Алляціи въ своей Epistola de lignis S. Crucis (I. с. p. 224 слѣд.) компилировалъ некритически изъ разныхъ источниковъ, между прочимъ изъ Готфрида изъ Витербо и текста, сходнаго съ Fioretti della Bibbia. Согласно съ послѣдними онъ рассказываетъ, что сынъ Ноя, Lerico (sic), посадилъ въ пустынѣ три вѣтви, выросшія изъ рта Адамова. «Sic ex ore eradicatos, in solitudine plantavit prope Hierusalem, ubi nunc est Iberorum monasterium, vocantque Crucem: plantavitque separatim diversis ac variis locis. Illi postmodum, ita procurante Numine, in unam coaluerunt arborem, nullo signo divisam, eamque ingentem effecerunt: foliis tantum varietas discernebatur, cum haec cedrinis, alia pineis, alia supressinis assimilarentur» и т. д. Сборный характеръ Алляціева пересказа заставляетъ сомнѣваться, чтобы сообщенныя подробности отвѣчали какой нибудь *дѣйствительной* редакціи сказанія.

поводу и легенду о Лотѣ: мѣсто, на которомъ построенъ *монастырь Св. Креста*, то самое, гдѣ Лотъ посадилъ три дерева: сосну, кедръ и кипарисъ, дабы узнать, будетъ-ли ему прощено его грѣхопаденіе. Деревья срослись въ одно; въ послѣдствіи его срубилъ Соломонъ для храма, но оно оказалось лишнимъ и съ тѣхъ поръ лежало у стѣны, и на него, бывало, сажались люди; на немъ въ послѣдствіи распяли Христа, но пень отъ этого дерева виденъ и теперь подъ престоломъ храма св. Креста¹⁾. — Легенду о головняхъ Лота могъ слышать Василій Гогара, если я вѣрно истолковалъ его намекъ: «Да по *обону страну Иордана*, противъ того мѣста, гдѣ мы купались, *на мѣстѣ томъ курится также безпрестанно, и сказали, что де тудо Лотъ былъ*»²⁾.

Соображая отношенія *отдельныхъ* рассказовъ о древѣ Лота къ легендѣ того-же содержания, *включенной* въ Слово Григорія, укажемъ прежде всего на различіе въ приуроченіи: въ первыхъ дерево служитъ распятію Христа, во второй — вѣрнаго разбойника. Я полагаю первое приуроченіе болѣе древнимъ: когда легенда съ подобнымъ окончаніемъ была принята въ сводъ Слова, гдѣ орудіемъ Христова распятія являлось другое дерево, она по необходимости измѣнила свое примѣненіе, и ея древо стало служить другой цѣли: на немъ, взрожденномъ *раскаявшимся* грѣшникомъ, будетъ распятъ *покаявшийся*, вѣрный разбойникъ.

Эта большая внятность символизма, едва-ли не указывающая на сознательный подборъ, сближаетъ нашу легенду, въ редакціи Слова, съ небольшою группой, преимущественно славянскихъ рассказовъ, развивающихъ извѣстную тему о разцвѣтаніи головни, какъ признакъ, что покаянный искусъ грѣшника (разбой-

¹⁾ Сообщеніи проф. Цагарели.

²⁾ Сахаровъ, I. с. р. 119. «Мужіе и жены и всѣ купались (въ Иорданѣ) въ рубашкахъ». Оттуда въ былинахъ о Василии Буслаевѣ наказъ ему, не купаться нагишъ тѣломъ въ Иорданѣ: наказъ, который онъ преступаетъ.

ника, кровосмѣсителя) угоденъ Господу. У насъ разсказывается¹⁾

¹⁾ Аѳанасъевъ, Нар. русскія легенды № 28 и примѣчанія (сл. его-же Поэт. воззрѣн. II, 508); Кулишъ, Записки о южной Руси I, 309—11; Шейковскій, Быть Подолянъ т. I, в. 2 (Кіевъ 1870), стр. 62 слѣд.; Драгомановъ, Малор. нар. преданія и разсказы, стр. 130—132; Повѣсти и преданія народовъ славянскаго племени, изд. И. Боричевскимъ, стр. 130—5; Wojcicky, Klechdy I, 174, 205; Kulda, Moravské Národní pohádky etc. № 117; сл. Prima Sobotky, Rostlinstvo v národním podání Slovanském, стр. 143; Schmalер, Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz, II, стр. 176—8; Willibald von Schulenburg, Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald, p. 60—1; Schleicher, Litauische Märchen, p. 75—79; Grimm, Kinder- und Hausmärchen (Kinderlegenden № 6); Schott, Walachische Märchen № 15 и др. Библиографію западныхъ легендъ, болѣе или менѣе сюда относящихся, но далеко не полную, см. между прочимъ у Liebrecht'a, Des Gervasius v. Tilbury Otia Imperialia, p. 112 прим. 40^a. Чудесно раздвѣтающее дерево является показателемъ невинности заподозрѣннаго либо казненнаго неправедно (сл. Vernaleken, Mythen und Bräuche d. Volkes in Oesterreich, p. 117—119 и Germania V, 125; Zs. für Deutsche Mythol. I, 34: Der Weissdorn; Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, I, стр. 462—3, 465, №№ 647—9, 652 и др.), либо знаменіемъ угоднаго Богу покаянія (сл. полустертый мотивъ въ старофранцузской легендѣ у Tobler'a, Eine handschriftliche Sammlung altfranz. Legenden, въ Jahrb. f. rom. und engl. Literatur, VII, p. 408—9), либо, наконецъ, плодомъ смиреннаго послушанія. Такъ въ пересказѣ Гervasія, со смысломъ на Постуміана: аббатъ налагаетъ на послушника искусь: поливать сухую вѣтку (*stogascinam virgam*), вотнутую въ землю, пока она не дастъ ростковъ. На третій годъ чудо совершается; послушникъ «*aquam a Nilo per duo ferme milliaria humeris quotidie convehabat*...»; «*ego, inquit Posthuvianus, ipsam ex illa virga arbusculam, quae hodie intra atrium monasterii est, gamis virentibus vidi*». Либрехтъ не замѣтилъ, что Гervasій дословно передалъ разсказъ Сульпиція Севера (Dialog. I. c. 13), слышанный имъ отъ Постуміана, лично посѣтившаго египетскихъ пустынножителей. Сл. Migne, Patrol. lat. LXXIII: De Vitis patrum, lib. IV: Excerpta ea Severo Sulpicio et Cassiano, c. XII, p. 823—4; слич. ib. c. XXVI подобный же искусь послушанія, наложенный аббатомъ на блаж. Іоанна, но имъ-же оставленный по истеченіи года (изъ Cass. lib. IV Instit., c. 24), тогда какъ древній Патерикъ разсказываетъ сходно

про бѣднаго парня, нашедшаго на горѣ котель полный золота. Три раза онъ наклоняется къ нему, два раза чей-то голосъ остерегаетъ его не трогать и наконецъ говорить: коли хочешь получить это золото, такъ ступай домой и сдѣлай напередъ грѣхъ съ родной матерью, сестрою и кумою. — Невеселымъ вернулся парень домой, мать его выпросила, подговорила дочь и куму; подпоили они парня, а пьяному море по колѣно. Когда протрезвился онъ и узналъ, какой грѣхъ сотворилъ невольно, не захотѣлъ брать и золота: «я бы теперь послѣднюю рубаху отдалъ, только-бъ грѣха избыть». И вотъ онъ идетъ, куда глаза глядятъ, никто не въ состояніи сказать ему, какъ замолить его грѣхи; съ отчаянія онъ пустился въ разбой: кто не отвѣтитъ на его вопросъ, какъ замолить ему грѣхи, того онъ тотчасъ убивалъ. Одинъ скитникъ взялся наложить на него эпитимію; только снесетъ-ли онъ её? «Что знаешь, то и приказывай, хоть камня грызть зубами — и то стану дѣлать!» Взявъ скитникъ горѣлую головешку, повелъ разбойника на высокую гору, вырылъ тамъ яму и закопалъ въ ней головешку. «Видишь, спрашиваетъ онъ, озеро?» А озеро то было внизу горы, съ полверсты эдакъ. «Вижу», говоритъ разбойникъ. «Ну, ползай же къ этому озеру на колѣнкахъ, носи оттуда ртомъ воду и поливай это самое мѣсто, гдѣ зарыта горѣлая головешка, и до тѣхъ таки поръ поливай, покуда она не пуститъ отростковъ и не выростетъ отъ нея яблоня. Вотъ когда выростетъ отъ нея яблоня, зацвѣтетъ да принесетъ сто яблоковъ, а ты трянешь её, и всѣ яблоки упадутъ съ дерева на землю:

съ Постуміаномъ: Іоаннъ Коловъ удалился въ скитъ въ одному Фивскому старцу, который, посадивъ сухое дерево, велитъ подвижнику каждый день поливать его водою, пока не принесетъ плода. Вода-же была далеко отъ нихъ, такъ что Іоаннъ уходилъ за нею съ вечера и возвращался къ утру. Послѣ 3-хъ лѣтъ дерево принесло плодъ. И старецъ, взявши плодъ его, принесъ въ собраніе братій и сказалъ братіи: возмите, вкусите плодъ послушанія (Древній Патерикъ, перев. съ греческаго. Москва 1874, гл. 14, § 4, стр. 304—5).

тогда знай, что Господь простилъ тебѣ всѣ твои грѣхи». Сказалъ скитникъ и пошелъ въ свою келью спастись по прежнему. Тридцать лѣтъ ползалъ разбойникъ къ озеру, таская воду во рту и поливая головешку; дорогу онъ пробилъ колѣнками по поясъ глубины. Наконецъ головня дала отростокъ; прошло еще семь лѣтъ, и она выросла въ яблоню, разцвѣла и принесла сто яблоковъ. Тогда пришелъ къ разбойнику скитникъ и увидѣлъ его худаго да тощаго: однѣ кости. «Ну, братъ, тряси теперь яблоню!» Тряхнулъ онъ дерево, и съ разу осыпались всѣ до единаго яблоки; въ ту-же минуту и самъ онъ померъ. Скитникъ вырылъ яму и предалъ его землѣ честно.

Легенды подобнаго рода существуютъ въ Великороссіи, у Мало-и Бѣлоруссовъ, Литвиновъ, Поляковъ, Чеховъ и Лужичанъ. Вездѣ дѣло идетъ о великомъ грѣшникѣ, разбойникѣ; идея кровосмѣшенія не вездѣ выражена; для Лота она существенна: «Ὁὗτ θυγατρώγαμος γίνεταί γαμβρός ἐαυτοῦ καὶ πενθερός, ὁ πατήρ ἀνὴρ, καὶ ὁ πάππος πατήρ, ἐκατέρωθεν τοὺς νόμους τῆς φύσεως ἐνυβρίζων» ¹⁾). На западѣ легенда о кровосмѣстителѣ выразилась цѣлымъ рядомъ фантастическихъ эпитафій, играющихъ такими-же сапоставленіями:

Cy-gist la fille, cy-gist le père,
 Cy-gist la soeur, cy-gist le frère,
 Cy-gist la femme et le mary
 Et si n'y a que deux corps icy ²⁾

¹⁾ S. Anastasii Sinaitae Quaestiones, въ Migne Patrol. graec. t. 89, p. 669 (Βασιλείου ἐκ τῶν Ἀσκητικῶν). Сл. въ Талмудической легендѣ о бесѣдѣ Соломона съ царцей Савской слѣдующіе вопросы и отвѣты: «Iterum, inquit illa, ego quaeram: Quid hoc est? Foemina dicit filio suo: Pater tuus erat pater meus, avus tuus erat maritus meus, tu es filius meus, et ego sum soror tua. Cui respondit ille: Certe filiae Lothi erant. Сл. W. Hertz, Die Rätsel der Königin von Saba, въ Zs. für deutsches Alterthum, XXVII, p. 4.

²⁾ Alessandro D'Ancona, La leggenda di Vergogna, стр. 48—51; Constans, La légende d'Oedipe, p. 120—1.

Лотъ-кровосмѣстель, на *древь* котораго распять добрый *разбойникъ*, во всякомъ случаѣ не отдѣлимъ отъ *разбойника-кровосмѣстеля*, подобно Лоту взрощающаго чудесное *дерево изъ иолови*. Въ одной лужицкой сказкѣ онъ названъ *Вараваой* (Barabas); кровосмѣшенія нѣтъ; грушевый посохъ, воткнутый въ землю, вырастаетъ въ дерево, знаменующее прощенье и — становящееся *крестомъ* для покаившаго разбойника, который подь нимъ и погребень¹⁾.

Возвращаясь еще разъ къ вопросу объ отношеніяхъ отдѣльныхъ легендъ о древѣ Лота къ соотвѣтствующему сказанію Слова, остановимся на нѣсколькихъ частностяхъ.

Въ Словѣ разсказывается, что Сивилла сѣла на святое дерево, и «огоре ей задныца»²⁾. О треклятое дерево, восклицаетъ

¹⁾ W. von Schulenburg, l. c., стр. 60—1.

²⁾ Въ циклическомъ сводѣ крестныхъ легендъ, составленномъ монахомъ Andrius (напеч. Муссафией, Sulla leggenda del legno della croce p. 202—6) и говорящемъ лишь *объ одномъ деревѣ*, также является *Сивилла*, садится на дерево, объята пламенемъ и проричаетъ о Христѣ. За это Евреи побиваютъ её камнями, заключаютъ въ темницу и впоследствии предають смерти; въ темницѣ ангелъ вѣщаетъ ей, что Господь уготовилъ ей небесный вѣнецъ; отнынѣ ея имя будетъ — Сусанна. — Въ сводной латинской легендѣ, которую до сихъ поръ знали по ея отраженіямъ и текстъ которой напечаталъ Мейеръ *in extenso* (стр. 131 слѣд.), являются одна за другой двѣ пророчашія жены: сначала дерево положено въ храмъ; *aduenit quaedam mulier Maximilla nomine, quae incaute residebat super lignum sanctum, cujus vestes ut stippae concremar; seperunt, quo igne stupefacta mulier clamauit uoce prophetica: dominus meus et deus meus Iesus!* (p. 146). За это Евреи убили её камнями: *haec est prima martyr, quae pro Christi nomine subiit martyrium*. Далѣе разсказывается, что крестное дерево извлекли изъ храма и бросили въ овчью купель; но когда и здѣсь оно продолжало творить чудеса (возмущеніе воды ангеломъ), перебросили въ видѣ моста, черезъ Сп-лоамскій потокъ, черезъ который проходитъ вродѣ *Sibylla regina austri*, не дерзая вступить на святиню и проричая (стр. 148—9). — Эта двойственность дѣйствующихъ лицъ — принадлежность цѣлой группѣ крестныхъ легендъ, разобранныхъ Муссафией (l. c. p. 179 слѣд.: «secunda

пророчица, тогда какъ народъ отвѣчаетъ увѣреніемъ, трижды повтореннымъ въ текстѣ, что на томъ древѣ — *распятъ будетъ Христосъ*. Проклятiе Сивиллы отвѣчаетъ, быть можетъ, удивленію царицы Савской (*regina Austri*) въ *Historia de ligno Crucis*¹⁾, что Соломонъ такъ чувствуетъ (крестное) древо: «*si sciret Salemon, quid lignum significaret, nequaquam ulterius illud adoraret . . . hominem talem in eo suspendendum, per quem totum regnum Iudaeorum foret destruendum*». Если и Сивилла и народъ видятъ въ древѣ — орудіе будущаго Христова распятiя, а на самомъ дѣлѣ на немъ распинаютъ впоследствии вѣрнаго разбойника, то въ этомъ противорѣчii я вижу слѣдъ свода, не сумѣвшаго удалить признаки древняго приуроченiя. — Замѣтимъ кстати, что восклицаніе, вложенное въ уста народа: «О треплаженное древо!», обыкновенно приписывается *Сивиллѣ* (и отождествленной съ нею царицѣ Савской)²⁾, и что это

famiglia», gruppi C и D), указанiя котораго дополняетъ отчасти работа Мейера. Прибавлю, съ своей стороны, что въ *Curios Mundi* (ed. Morgis, II, стр. 513 слѣд.) также являются двѣ пророчасiя жены: жена безъ имени (*Maximilla* латинской сводной легенды) и Сивилла; такъ еще въ греческой легендѣ у Иоаннiя Картана: жена безъ имени и царица Савская (сл. *Allatii Σουζιμίτα*, I, стр. 229 и 231). — Эпизодъ о Максимиллѣ Мейеръ (р. 129—130) объясняетъ приблизительно такъ, какъ я истолковалъ его нѣсколько лѣтъ тому назадъ (сл. моп Опыты, II, 1, стр. 248—9): «по однимъ рассказамъ крестное древо было оставлено въ храмѣ; жена пророчица садится на него, и пламя охватываетъ ея платье; она начинаетъ проричать. Въ другой редакцiи дерево служитъ мосткомъ черезъ потокъ, и пророчества вѣщей жены привязаны къ тому обстоятельству, что она не рѣшается перейти черезъ святыню. Когда оба эпизода были связаны въ сводныхъ редакцiяхъ, явилась необходимость дать лицамъ, дѣйствующимъ въ томъ и другомъ, различныя имена».

¹⁾ Meyer, l. c. p. 107.

²⁾ Сл. W. Hertz, l. c., p. 19: отождествленіе царицы Савской съ Сивилло встрѣчается впервые у Георгiя Амартола, и черезъ его посредство, у Кедрина и Глики. О послѣднемъ см. Славянскiя сказанiя о Соло-

приуроченіе стиха изъ *Сивиллиныхъ пророчествъ* (I. VI v. 26: ὦ ζῶλον ὦ μαχαριστόν, ἐφ' ᾧ Θεός ἐξετανώσθη; сл. въ Гретсеровской легендѣ слова Эриорейской Сивиллы: ὦ τρισμαχάριστον ζῶλον ἐν ᾧ κτανθήσεται Χριστός) должно быть признано древнѣйшимъ.

Въ заключеніе обратимъ вниманіе на локализацию чуда: въ легендѣ Гретсера и у Северіана оно происходитъ на Иорданѣ; у Глики Авраамъ посылаетъ Лота за деревьями къ рѣкѣ Нилу—, а чудо происходитъ на Иорданѣ. Въ словѣ Григорія тамъ и здѣсь Ниль, (Нилой, Илой, Илгъ, Вивилонъ и т. п.). Непонятнымъ остается, какимъ образомъ «Адамова часть», вынесенная Тигромъ и оставленная на песокѣ — сжигается впоследствии Снеомъ — на рѣкѣ

монѣ и Китоврасѣ, р. 348, прим. 2. Кстати предложу нѣсколько замѣтокъ къ работѣ Герца, предметомъ которой мнѣ не разъ приходилось заниматься. Новыхъ результатовъ она не даетъ; одинъ изъ существенныхъ вопросовъ остается безъ попытки разрѣшенія: въ восточныхъ свазаніяхъ царица Савская является съ ногами, обросшими волосами; животный признакъ остается за нею (=Сивилла) и въ западныхъ пересказахъ. Такъ уже въ разсказѣ, интерполпрованномъ около 1150 года въ рел. Гонорія Отѣнскаго *De imagine mundi: Saba quoque Ethiopissa et regina quoque et Sibilla habens pedes anserinos et oculos lucentes at stelle*. Герцъ предполагаетъ, что замѣна *anserinos* вѣ. *asininos* принадлежитъ нѣмецкому перенищику, которому знакомы были гусинья и утинья ноги его эльфовъ, водныхъ жень и т. п. Но дѣло идетъ не объ единичной опискѣ, а о довольно распространенномъ представленіи гусиной Сивиллы, которое я нашелъ, между прочимъ, и у Скаррона, *Virgile travesti* (ed. Fournel, Bibl. Gaul. I. VI, p. 223): Sibylle.... Lui présenta sa patte d'oie (Сл. мой Опытъ, II, 1, стр. 250, прим. 3) и въ старой болгарской легендѣ: о Сивиллѣ Маріи, вылунившейся изъ гусиного яйца и надѣленной — гусиными ногами (ib. p. 252). — Что до *цѣточной* загадки царицы Савской, которую Герцъ (I. с. p. 28 слѣд.) нашелъ у Кальдерона, на гобленѣ 1566 и фрескахъ 1576 годовъ, то я давно тому назадъ (Соломонъ и Китоврасъ, р. 344, прим. 1) указалъ на ея пересказъ въ комментаріяхъ Маро къ *Roman de la Rose*. — Къ «испытанію пола» (Hertz, I. с. p. 4 слѣд.) сл. мою статью: *Croissans-Crescens* (Зап. Имп. Акад. Наукъ, т. XXXIX, p. 7—8 и прим. на стр. 8).

Нилѣ. Не принадлежалъ-ли Нилъ оригиналу, Тигръ — своду, приурочившему это сказаніе къ легендѣ о древѣ въ раю, откуда рѣка Тигръ, по древнимъ представленіямъ, могла дѣйствительно вынести «Адамову часть»? Замѣтимъ, впрочемъ, что и Нилъ отождествлялся съ одной изъ райскихъ рѣкъ: Геономъ ¹⁾.

II.

Перейдемъ къ исторіи Еввиной части.

«СѢ то́же дрѣва ѡнесе вода пото́пна (№ 6: СѢ дрѣва то́го свѣтнаго ѡ него ѡзгнанъ бысть а́дамъ и раа, е́гѣ бысть вре́ма пото́па, то́гда ѡнесе вода пото́пнаа). е́гѣ ѡ ѡсыше вода, то́гда дрѣво ѡста при Мерсте́й рѣце. Да е́гѣ ѡведе Моўси ѡспѣтѣнны (рѣк. Имп. Публ. библ.: і Гдѣ пото́пи Фарао́на, и прѣиде Гдѣ на реку Меръру; № 6: нѣтъ Фарао́на: прѣиде Мѡисей на реку Мерьскую), не ѡмаше что́ пѣты, по́неже бо бѣ вода́ горѣка.

¹⁾ Выше, сообщая народныя сказки о древѣ раскаявшагося разбойника, я обошелъ общій вопросъ объ ихъ *генеалогическихъ* отношеніяхъ къ соотвѣтствующему эпизоду крестной легенды. Нѣкоторыя указанія даетъ лужицкая сказка у Шуленбурга (сл. выше, стр. 382), гдѣ древо разбойника становится и его *крестомъ*; но интереснѣе сравненіе одной бретонской народной легенды (Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse Bretagne*, t. I, 3^e partie, № II; сл. *ibid.* № I, III, IV и X) съ соотвѣтствующими польской, моравской, бѣлорусской, литовской и др. Тамъ и здѣсь разбойникъ, узнавъ отъ юноши, ходившаго въ адъ, о страшномъ наказаніи, ему уготованномъ, начинаетъ каяться; покаяніе всюду выражается извѣстнымъ разсказомъ о *древѣ изъ иоловни*, но въ бретонскомъ преданіи разбойникъ устроилъ *крестъ*, на которомъ велитъ распять себя, какъ распять былъ Христосъ. — Имя разбойника въ польскомъ вариантѣ *Мадей* (въ бретонскомъ Maudès — имя юноши, ходившаго въ адъ); уважу мимоходомъ, что въ *Collectanea*, приписываемыхъ Бедѣ, *Matha* — имя одного изъ разбойниковъ, распятыхъ со Спасителемъ.

Моўсиже скръбень бы ꙗ́неже во́ду не ѡ́бретше ѿ сѣтвори мѣтву къ Бꙑгу, ѿ показа єму аггль дрѣво, ѿ то дрѣво мѣжаше връху ниць. Въземь Моўси дрѣва ѿ крѣтаобразно посады дрѣво въ рѣце (№ 6: аггль повѣда єму дрѣво ѿз раа ѿшеши водою потѣбною. ѿ вза три пруты крѣтаобразно погрузи в воду горкую), ѿ оусладисє вода ѿ дрѣва, ѿзрастѣ дрѣво оукрашеніе вѣлїко ѿ прѣчуно».

При постройкѣ Соломонова храма царю повѣдали о дрѣвѣ, «єже посады Моўси въ Мерѣ, ѿ шѣ^а постѣкоше дрѣво и возеху .п. биволь ѿ ѡмрачїшесе при Йорданѣ ѿ бы боура вѣлїка, ѿ потопа дрѣво Йордань, ѿ не ѡбретѣше єго . . . Ёдинь мѣж ѿменемь Ёлїски дрѣво делаше на Йордань ѿ спаде севѣра въ Йордань ѿ вгльбѣ на дрѣво ѿже потопѣ Йордань. Прииде ѿ повѣда Соломону, ѿ приидѣше, ѿзеше дрѣво ѿ познаше єго, ѿ принесѣше въ Йерлїмь ѿ приложїше къ цркви ѿ не прѣесе. И приклѣныше пакѣ то къ другому дрѣву». — Позднѣ «разбоинька невѣрнаго распеше ѡшоую Ха на дрѣвѣ єже ѿзрасте на Мерской рѣцѣ єже посады Моўси» ¹⁾.

Прежде, чѣмъ обратиться къ разбору *отдельнаго сказанїя* о дрѣвѣ, насажденномъ Моисеемъ, остановимся на эпизодѣ объ Елисеѣ въ соотвѣтствующей легендѣ Слова. Извѣстное чудо Елисея пророка съ сѣкирой перенесено ко времени Соломона, съ удержанїемъ имени дѣйствующаго лица (не пророка); самому чуду дано прообразовательное толкованїе, съ которымъ мы встрѣчаемся уже у Юстина мученика, Dialog. с. Triumph. Iud. с. 86: Ligno Elisaeus in fluvium Iordanem misso, ferrum securis revocavit, quacum profecti fuerant filii prophetarum, ut ligna caederent ad aedificandum domum, in qua legem et mandata Dei praedicare et meditari volebant (2 Reg. 6, 1—6): quemadmodum et nos peccatis gravissimis, quae admisimus, demersos Christus noster tum per lignum, in quo crucifixus est, tum per aquam, qua expiamus, liberavit ac domum precationis et adorationis effecit». —

¹⁾ Слово Григорїя, №№ 2; сл. 4, 5, 6, 7.

Греческая легенда, напечатанная Гретсеромъ, указывала на другое отождествленіе: крестнаго древа съ железомъ, которымъ пророкъ Елисей осладилъ горькія воды. Это отождествленіе, устраняемое авторомъ легенды, извѣстно было и въ западныхъ крестныхъ сказаніяхъ. Такъ въ отрывкахъ одного нѣмецкаго, XII вѣка, напечатаннаго Keinz'емъ и оставшагося неизвѣстнымъ Meyer'у: *Helyseus ein heiligir wissageder chome ê, lange ê got geboren wrde, in eine michel stat, in eine wite gegende. Die lute, die darinne waren, die chlagete ime, daz ir wazzer also suer were unde also hantech, daz lute unde vihe da vone sturben, unde baten in, daz er in hulfe umbe got, daz in diu ungenade ze beserunge verwandlet wrde. Do gie sozehant der heilige man Helyseus, da diu ursprinch waren, unde warf dar in salz unde ein *wenigez holz* in der bezeichnenunge des heiligen cruces. Davone wart allez daz wazzer in eine grozze sueze verwandelt»¹⁾.*

Легенда о дрѣвѣ Моисея (= Еввина часть нашего Слова) встрѣчается въ отдѣльныхъ пересказахъ. Одна старая компиляція разныхъ богомильскихъ апокрифовъ о Христѣ, составленная, впрочемъ, христіанскою рукою²⁾, расположила свое содержаніе въ рамкахъ легенды о крестномъ дрѣвѣ. Разсказъ начинается *чудомъ Моисея въ Мерри*, специфическимъ для сказанія объ «Еввиной части», но болѣе развитымъ, чѣмъ въ Словѣ. «Пожть Моиси сыны

¹⁾ Сл. мон Опыты II, 1, стр. 243, прим. 2.

²⁾ Jagić, Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga стр. 28—40; Opisi, I. с. р. 83—95; А. Поповъ, Первое прибавленіе къ описанію рукописей и каталогу книгъ церковной печати бібліотеки А. И. Хлудова, стр. 31—44. Древнѣйшій (около 1300 г.) текстъ этой статьи, сохранившійся въ одномъ сборникѣ Львовской бібліотеки, до сихъ поръ не изданъ. Я, впрочемъ, предполагаю его тождественность съ извѣстными намъ лишь на основаніи надписанія: «Слово Икремина прѣрка (sic: вм. пресвитера) о дрѣвѣ чѣтънѣмъ и ѿ възвѣщѣнни стѣна грѣца». См. И. И. Срезневскаго, Древніе памятники русскаго письма и языка, 2-ое изданіе, стр. 162. — Текстъ сообщается по изданію Ягича, Opisi.

израилевы ѡт мора чрѣмнаго и прѣведе ихъ въ Мерьрѣ. море же не можахъ питиѡ ѡт мнѣжства води, зане бѣ горька зѣло. Възвѣи же Моисѡ къ господоу глаголе и помоли са ѡ людехъ, и приде аггелъ къ нему и показа ему .г. дрѣва: певъгыи, кенъдри и купарисъ. И створи Моисѡ, такоже повелѣ ему аггелъ и възъ .г. дрѣва и сплета тако плѣницѣ и възсади прѣ исходищи водѣ. и рече аггелъ господень: се ѡбразъ сватыхъ троицѣ, се дрѣво бѣде спасению, се дрѣво жизнь мироу, на семь дрѣве ѡубо хотеть жидове распатиѡ господа. . . . Се слово прорече Моисѡ ѡ Христѣ, такоже наоучень бысть ѡт аггела: И ѡт того часа ѡсладише са воды»¹⁾. Черезъ много лѣтъ, когда Моисей пришелъ въ землю Хоривскую, гдѣ змѣи уязвляли его народъ, по молитвѣ пророка «посланъ бысть аггелъ ѡтъ бога, дрѣже въ рѣцѣ крѣстное знаменіе и ѡдвѣтаго гада ѡт мѣди пронжы по срѣдѣ. «И створи такоже видиши въ рѣцѣ моеи. И дрѣво еже сади при водѣ, что бѣде ѡ немъ, и кто бѣдетъ ѡбѣшаеми на немъ?». Моисей сотворилъ мѣднаго змѣя, которымъ исцѣляетъ уязвленныхъ, и повторяетъ народу откровеніе ангела: что «дрѣво еже сади при водѣ, при Мерьрѣ, се дрѣво бѣдетъ готово на распатіе, иже родит са ѡт колѣна Иудова, ѡт дѣвы Маріе изыде и бѣде ѡт колѣна Давида, Авраамова вѣноука и ѡт Есѣа праведнаго изыдетъ дѣвага прѣчистага, ѡт дѣвы родит са сынъ вышнаго, и сего распнѣтъ съ дѣвѣма разбойникама».

« . . . Прѣшедшимъ родомъ многомъ, и бѣхъ хранеще дрѣво то и блюдеще ѡт тоуждихъ». Въ числѣ стрегущихъ являютъ ся покаявшіеся разбойники: Афроситъ (Амвросій) и Эсромъ. Первый умираетъ въ услуженіи дереву, пока оно еще стояло въ Мерьрѣ, второй слѣдуетъ за нимъ, когда Соломонъ велѣлъ перенести его въ Іерусалимъ, и здѣсь «створи лѣтъ .д. стрѣгѣще дрѣво и прѣдасть доущѣ свою богоу». — Когда Давидъ заповѣдалъ Соломону построить храмъ по образу небеснаго, открытаго ему

¹⁾ Сл. сходный разсказъ о чудѣ въ Мерьрѣ — въ Палеѣ. Порфирьевъ, Апокриф. сказанія (исслѣдованіе) 138—9.

въ видѣнїи, Соломонъ велить срубить, въ числѣ прочихъ, и «древо спасеное» въ Меррѣ; его доставляютъ съ большимъ трудомъ въ Иерусалимъ, но въ постройку храма оно «не угодно бысть», и его положили «на сѣданіе многымъ». Одна бѣсная жена сѣла на него, и ангелъ господень, ударивъ её, отогналъ отъ нея «неприказанъ»; она присоединяется къ тѣмъ, которые продолжали стеречь «дрѣво осужденію» въ мѣстѣ, «еже зоветь са до селѣ разбойще. аще выидѣше тоу добръ или зль, то начнѣхъ звати разбойникъ». Нѣкто Насонъ пришелъ въ Иерусалимъ помолиться въ домѣ Божьемъ, съ женою Нарюю, которая родить сына, нареченнаго Спутникомъ. Отецъ поручаетъ ему: «блюди, чадо, дрѣво лѣжжщее, яко на семь дрѣве распеть хоцеть быти Христось ѡт жидовъ; да аще придетъ когда, и ты, чадо, распни са съ нимъ, и весь родъ нашъ свободиши ѡт муки вѣчныя». Это — праведный разбойникъ другихъ разсказовъ, т. е. жившій въ «разбойщѣ»¹⁾.

При Пилатѣ «прѣтрыше дрѣво Моисево на трое и створише еже ѡт корѣне кръсть Ісоусовъ, якоже рече: азъ есмь и нозѣ мои ѡт корѣне дрѣва. Срѣдни-же Спжтникуо сѣтворише, .г. сѣтворише друугомоу разбойнику».

Исторія древа Христова распятія восходитъ въ разобранномъ текстѣ къ чуду Моисея въ Меррѣ, за которымъ непосредственно слѣдуетъ чудо съ змѣемъ. Западные пересказы крестной легенды позволяютъ тѣснѣе связать оба эпизода, взаимныя отношенія которыхъ въ нашемъ сказанїи неясны: и во второмъ, какъ и въ первомъ могло дѣйствовать — одно и то-же крестное древо.

¹⁾ Иначе разсказывается праясторія «вѣрнаго» разбойника въ арабскомъ Евангелїи о Дѣтствѣ Христовѣ, гл. 23. Въ одномъ текстѣ Слова Григорїя (№ 3) разсказъ апокрифа измѣненъ въ томъ смыслѣ, что Богородица «воздоила» сына разбойника, у котораго прїютилось св. семейство во время бѣгства въ Египеть. Этотъ ребенокъ, «иже млека сѣа оу прѣтма Бѣа, — и есть вѣрный разбойникъ крестнаго сказанїя.

Легенда о Моисеѣ представляется на западѣ въ двухъ видахъ: либо самостоятельно, какъ въ славянской компиляціи, либо въ сводѣ съ рассказомъ о древѣ Сина. Къ первому типу относится, вѣроятно, текстъ монаха Andrius¹⁾: Моисей съ народомъ, пройдя по суху черезъ Черное море, «vindrent premierement au desert de Sur et errerent .III. jours et .III. nuis, que onques point d'aigue ne porent trouver et tendirent lor tente à plain cham et furent illueques toute nuit. Et quant vint au matin que Moyses s'esvilla, si vit devant lui une mout bele grande verge, qui fu mise à con cevés et une devers sa destre et une devers sa senestre (кедръ, кипарисъ и сосна) . . . Et quant Moyses vit iceste meruelle, si s'esmervella mout et fu mout esbahis, ne onques de ces verges n'en osa nule toucier ne n'osa ainques puis d'illueques remanoir (?remouvoir), ains s'en ala au plus tost qu'il pot; si s'en ala en une tere que on apiele Elym (библ. Ἰλνιμ) et trestout son peuple que il menoit. . . . Quant vint au matin que Moyses s'esvilla, si trouva environ soi de rechief ices .III. verges que il avoit veues devant, et estoient fichies en la tere». Онъ объясняетъ ихъ символомъ Троицы. «Et si tost come Moyses ot ce dit, si s'en ala mout tost d'illueques et vint en la tere de Taphindun (библ. Τάφιδείν) avoec trestout le pueple qu'il menoit avoecques lui et trouverent en celle terre unes aigues si ameres que li pueples ne le[s] pooit boivre. Moyses fut mout en grant tribulation, et li pueple qui estoit o lui, pour l'amertume des aigues. Et quant li solaus fu couciés, si alerent dormir, et quant vint au matin que Moyses s'esvilla, si vit de rechief jouste lui les .III. verges, dont nous avons desus dit. Lors s'esmervella mout Moyses et ne sot que dire». — Dboec van den houte²⁾, близкій къ тексту Andrius, досказываетъ, что ими онъ совершаетъ чудо надъ водами, которыя дѣлаетъ изъ горькихъ — питомыми; эти лозы онъ беретъ

¹⁾ Mussafia, l. c. p. 203; ср. Meyer, 155.

²⁾ Meyer, l. c. 155.

съ собою на Синай и въ Моавъ, гдѣ ихъ и насаждаетъ. Главное отличіе Двоесъ отъ текста *Andrius* опредѣлено источникомъ, въ которомъ исторія Моисеева дерева уже слита была во единую исторію Сивова, выросшаго на могилѣ Адама отъ вѣтви, либо сѣмянъ райскаго дерева, принесенныхъ Сивоомъ (= «господня часть» нашего Слова). Сирійскій и эіопскій апокрифы объ Адамѣ, равно какъ и греческій Апокалипсисъ Моисея и *Vita Adae et Evae*¹⁾ говорятъ, что Адамъ похороненъ былъ въ раю, либо вблизи его, тогда какъ раввинское преданіе, упоминаемое уже Иеронимомъ и воспринятое западной крестной легендой, указываютъ на *Хевронъ*²⁾. Когда древо, обрѣтенное Моисеемъ, оказалось тождественнымъ съ древомъ отъ «адамовой главы», Моисею пришлось ходить за лозами — въ Хевронъ. Такъ въ вульгарной сводной легендѣ, напечатанной *Meuer*'омъ³⁾; приводя изъ нея отрывки, замѣтимъ напередъ, что незнакомство издателя съ славянскими редакціями сказанія повели его (стр. 129) къ излишнему предположенію самостоятельныхъ *измышлений* автора легенды и къ невѣрной оцѣнки ея варьянтовъ.

Разсказывается, что Сивъ похоронилъ Адама въ долину Хевронъ и положилъ въ ротъ усопшаго три зерна отъ райскаго древа, данныя ему ангеломъ. Отъ зеренъ выросли три вѣтви. «*In ore Adae steterunt virgulae illae ab Adam usque ad Noe, a Noe usque ad Abraham, ab Abraham usque ad Moysen, nunquam crescentes, nunquam viriditatem amittentes. Cumque Moyses*

¹⁾ Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія (пзслѣд.) р. 168—9, 179, 181; *W. Meuer*, *Vita Adae et Evae* въ *Abhandlungen der philos. philol. Cl. der kôn. bayern. Ak. d. W. XIV B. III Abth.* р. 221 слѣд.; сл. ib. 194, 207, 241 и Разысканія III, 45, прим. 2. Я принимаю краткое, хотя, быть можетъ, не точнѣе обозначеніе *Meuer*'а (194) для памятника, извѣстнаго подъ заглавіемъ: *Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ* и т. д., цитую его далѣе, какъ Апокалипсисъ Моисея.

²⁾ *Meuer*, *Gesch. d. Kreuzh.* р. 110 (Нон. August.), р. 138 (сводная легенда). О *Hebron*'ѣ см. *Herzog*, *Realencyclopädie*, а. в.

³⁾ I. с. стр. 131 слѣд.

propheta precepto domini populum Israheliticum ex Egypto de servitute Pharaonis trans mare rubrum educeret, dimerso Pharaone cum omni exercitu suo *venit in Ebron*. Ubi cum castra metatus fuisset Moyses, in vespera sanctificato populo *tres virgulae quae stabant in ore Adae apparuerunt*. Arripiens ergo illas in timore domini spiritu prophetico clamavit: Vero, haec tres virgulae trinitatem demonstrant. Cum illas ex ore Adae extraheret, fragrantia totum exercitum replevit, ut jam se crederent in terram promissionis translatos esse». Иначе варьянтъ Р: cumque Moyses populum trans mare rubrum ex servitute Egyptiaca eduxisset in desertum et aquas amaras bibere non posse^(?), mox clamavit. Dominus dixit *quod mitteret in Ebron pro illis virgis et illae dulcorarentur . . . quod et fecit*. Quas (virgas) ut vidit, ait: haec sunt s. trinitatem denuntiantes. Tantam enim fragrantiam emittebant virgae, ut populus crederet se subito translatum in terram promissionis. Quibus in aquam positae dulcoratae sunt. Въ теченіи сорока лѣтъ Моисей носить ихъ съ собою, завернутыя въ бѣлый платъ; «cumque aliqui in exercitu percussi a serpentibus vel ab aliis vermibus venenosis veniebant ad prophetam, deosculantes virgulas sanabantur». Ими онъ изводитъ изъ камня воду ¹⁾. Впослѣдствіи онъ садитъ ихъ «ad radicem montis Thabor, . . . juxta quas caveam sepulchralem cavavit, in quam introiens exspiravit». Очевидно смѣшеніе съ библейскимъ *Фоѳор*; варьянтъ говоритъ о Хоривѣ, т. е. мѣстности, гдѣ въ сообщенной выше славянской компиляціи совершилось чудо съ змѣемъ. Замѣчательно, что удаливъ это чтеніе въ варьянты, Мейеръ не усмотрѣлъ послѣдовавшаго отъ того противорѣчія: Моисей садитъ вѣтви на *Ѡаворѣ* (вар. *Oreb* = Хоривъ); сюда (вар. *Oreb*) приходилъ

¹⁾ Такъ въ провансальскомъ переводѣ легенды у Meyer'a, l. c. p. 140, и въ провансальской-же легендѣ, недавно изданной Grafомъ, *Giornale di Filologia romanza* v. IV, fasc. 1—2, p. 102. Сл. Suchier, *Denkmäler provenzalischer Literatur*, I, № VII и VIII (Zwei Uebersetzungen der Kreuzlegende «Post peccatum Adae» nebst dem lat. Originale).

и здѣсь обрѣлъ лозы Давидъ, а далѣе говорится, уже безъ указанія разнорѣчія: *popa die peruenit (David) ad montem Oreb!*

Характерной чертой сводной легенды является, такимъ образомъ, находеніе *Моисеевъ* чудесныхъ лозъ *въ Хевронѣ, на гробницѣ Адама*. Всякій разъ, когда мы встрѣтимъ подобное сочетаніе, мы можемъ говорить *о сводѣ*, если не всегда о вліяніи сводной легенды. Въ *Fioretti della Bibbia* напр. Моисей находитъ лозы въ пустынѣ (какъ у *Andrius*) и насаждаетъ на *Ѡаворѣ* (согласно съ легендой), но въ пустыню ихъ принесъ *Iericho*: онѣ выросли *изъ рта Адама* ¹⁾. *Dboes van den houte* рассказываетъ исторію *Сиеова* древа; затѣмъ исторію *Моисеевыхъ* лозъ, послѣднюю согласно съ текстомъ *Andrius*, не съ легендой: связь между той и другой ставится такимъ образомъ, что Моисей находитъ лозы — *въ Хевронѣ* ²⁾. Иначе въ *Cursor Mundi*: въ началѣ передается легенда о лозахъ *Сіеа* (ed. *Morris I*, p. 79 слѣд.); онѣ стояли отъ *Адама* до *Ноя*, *Авраама* — и *Моисея*, который ихъ увидѣлъ (I. c. p. 91); позднѣе (I. c. II, p. 365 слѣд., 401—3, 461 слѣд.), согласно съ *Andrius*, Моисей находитъ лозы въ пустынѣ *Surge* (*Sur* въ текстѣ *Andrius*), онѣ являются ему три раза, и онъ носить ихъ съ собою, сажаетъ на *Синаѣ* и, передъ смертію, на своей могилѣ, по ту сторону *Иордана*, гдѣ ихъ и находитъ *Давидъ*. Объ *Адамѣ* и *Сіеовомъ* древѣ въ *Хевронѣ* нѣтъ ни слова болѣе въ связи съ легендой о *Моисеѣ*, которая и далѣе рассказывается въ замѣчательномъ согласіи съ текстомъ *Andrius*.

Изъ предъидущаго обзрѣнія выяснилось, какъ мнѣ кажется, что и на западѣ существовала особая легенда о древѣ *Креста*, какъ лозахъ *Моисея*, по типу нашей славянской компіляціи. Я не сомнѣваюсь, что роль *Моисея* въ исторіи крестнаго древа опредѣлялась символической *Моисеева жезла*, понятаго прообразовательно въ христіанскомъ смыслѣ. Книга *Яшаръ* рассказываетъ

¹⁾ *Meuser*, I. c. 161.

²⁾ I. c. 155.

цѣлую исторію этого жезла, напоминающую такую-же преемственность крестныхъ легендъ. Я передаю легенду по ея пересказу въ црквносл. апокрифѣ: Исходъ Моисеевъ.

«И прїиде Моѡси въ ѡгра^а Рагуиловъ, иже баше за дворомъ єго, и мола^а боу своему . . . и възрѣ: ѡли палица потчена сре^а ѡграда. И приступи къ палицѣ и бѣ написано на неи йма га ба Савабоа. И приступивъ и истерже ю и ѡчютиса палица в рука^а єго трестата, еуже суть чинена чудеса бжїа. Егда створи бѣ нбо и землю и вса дѣла и^а. мѡре и рѣкы и всю рыбу и^а, и коли изгна Адама изъ ѡграда райскаго, и взя палицу ту съ собою въ роуку. И доиде палица та ѡ Адама до Ноа, Ноиже дастъ Симови и родо^а єго, донде^а доиде в руцѣ Авраамовѣ; Авраамже дастъ ю Исаакови, Исаакже да Иѡкову, Иѡковже егда бѣже на поле Арменское, палицу же тоу^а взà съ собою; ѡнъ^а ю да Іѡсифови часть єдину излиха братїа. И бысть по смерти Іѡсифовѣ, разграбиша Егѣптани до^а Иѡсифѣ, и попаде Рагуилу палица та, и посади ю въ ѡградѣ своемъ срѣ^а. И ѡкушавша вси храбрїи, хоташе пояти дщерь єго и не могоша (т. е. выдернуть палицу) до пришествїа Моѡсеова, ємуже сужена пояти, то(и)же ю вытрѣже. И бы, іакоже ю оузрѣ Рагуилъ палицу в рукоу Моѡсеову, оудивиса, вда єму Семфору дщерь свою женѣ^а 1).

Этотъ-то жезлъ-лоза, которымъ Моисей совершаетъ чудо предъ лицомъ Фараона, преобразился въ знаменїе креста; преемственность одного была перенесена на преемственность другаго; идея Троицы выразилась въ образѣ трехъ лозъ, слетшихся воедино: такъ въ нашемъ славянскомъ текстѣ, такъ, надо полагать, и въ соответствующихъ западныхъ, говорящихъ о 3-хъ лозахъ — а затѣмъ объ *одномъ* деревѣ. — Если предположить, что подобнаго рода сказанїе — о трехсоставномъ крестѣ, древѣ Моисея, внесено было въ легенду, отвѣчавшую составу нашего

1) Тихонравовъ, Памяти. отреч. русской литературы, т. I, стр. 244—5; Порфирьевъ, Апокрифическія сказанїя (ислѣдованїе), стр. 58—9.

Слова, то оно должно было подвергнуться извѣстнымъ измѣненіямъ. Слово говоритъ о *трехсоставномъ* древѣ въ раю, развивая далѣе исторію каждой изъ трехъ частей въ отдѣльности; въ этихъ частныхъ легендахъ не было необходимости снова выразить идею *троичности*. Таково отношеніе легенды объ Адамовой части въ отдѣльныхъ ея пересказахъ (греческ. и у Северіана Габальскаго), гдѣ древо является тричастнымъ, къ соответствующему эпизоду Слова, гдѣ эта черта смягчена; такимъ-же представляются отношенія рассказовъ о древѣ Моисея въ нашей славянской компиляціи — къ «еввиной части» Слова. Интересно при этомъ слѣдующее наблюдение: въ компиляціи древо — трехсоставное, служащее распятію Христа и двухъ разбойниковъ; съ этой цѣлью оно пилятся на три части, причемъ часть отъ корня служитъ распятію Спасителя: «азъ есмь и ноzę мой отъ корене древа». Въ Словѣ № 2 одно древо «лѣжаше врѣху ниць», корнемъ вверхъ ¹⁾: черта понятная лишь въ связи съ символическимъ толкованіемъ корня, — и, можетъ быть, съ легендой трехсоставнаго типа? Если такъ, то въ этой подробности Слово обнаружило-бы свой сводный характеръ, какъ и въ перенесеніи Моисеева древа отъ Спасителя на — невѣрнаго разбойника.

III.

Между исторіей Моисеева дерева, какъ ея представляетъ компиляція богомилскихъ апокрифовъ, изданная Ягичемъ и Поповымъ, и эпизодомъ объ Еввиной части въ Словѣ, необходимо предположить посредствующую форму легенды, также богомилскаго оттѣнка, основныя очертанія которой указаны слѣдующимъ памятникомъ ²⁾.

¹⁾ № 4: древо лежаше, а сверхъ цвѣтъ его выростаеть(?).

²⁾ Сл. моя *Altislavische Kreuz- und Rebensagen*, I. с. стр. 136 слѣд.; Галахова, *Исторія русск. литературы*, 2-ое изд., I, стр. 468 слѣд.

Въ «написаніи к Пяковѣ о дрѣвѣ разумнѣмъ доброу и злоу»¹⁾ іерусалимскій мнихъ Аѳанасій нападаетъ на пристрастіе Пянка къ богомилскимъ лжеученіямъ и отреченнымъ повѣстямъ «Еремитъ прозвитера». — «Повѣдаша нѣци, іако многы оучиши ѿ дрѣвѣ разумнѣмъ доброу и злоу, ѿ него-же Бѣ Адамоу вкусити възбранѣ, и глѣши: *вино кѣтъ было*. А слышиши писанькѣ о Ісѣвѣ: Видѣ жена дрѣво красно видѣнькѣмъ и добро въ снѣдѣ. Винный же грѣзнь кою красотоу имать?» Этому лжеученію, которое было мнѣніемъ и нѣкоторыхъ талмудистовъ, авторъ противопоставляетъ мнѣніе св. Аѳанасія, также раздѣлявшееся иными талмудистами: что то дерево было — смоковь; «того ради Хѣ смоковь прокла». — «И глѣши, продолжаетъ ревнитель: *виномъ бы престоупленькѣ Адамѣ*. того ради бѣгословилъ кѣтъ Хѣ вино. Ни, не Адамова ради престоупленькѣ бѣвилъ вино, но пречѣти крови своиѣ ѿобразъ даи, юже излиа за наше сѣсеніе ... И пакы глѣши ты: на томъ дрѣвѣ Хѣ распатъ, *что Моисей в Мерртѣ воды ѿслади*. Ни оубо, не на томъ; ни кыи же прѣркѣ или писанькѣ глѣтъ, іако на томъ распатиса хоцетъ, нѣ то дрѣво въ ѿобразъ крѣта баше. Оно горкыи воды ѿслади, се же невѣрькѣ въ вѣроу преложи и глоубокою льсть дызволку раздроуши. *Древо же крѣтаное не Мостькѣмъ ѿстиса*, ни инѣмъ кымъ, ни само преже стѣ баше, нѣ кровью Хѣвоу распатаго на немъ. *Аще бѣ чѣтъ Хѣоу творили домъ или црѣковѣ или престолъ*, іако Бѣоу и црѣо, все быша доброкѣ и славнокѣ и краснокѣ избрали, нѣ іако злодѣю хоулоу и роуганикѣ, то на распатѣ ли юго славнаго древа взищють, *имже Моисей чудо створи?*»

Въ богомилскомъ апокрифѣ крестное дерево являлось, стало быть, Моисеевымъ — и винограднымъ. Имъ соблазнилися прародители: такъ въ «Свиткѣ божественныхъ книгъ», исполненномъ

¹⁾ Пам. старинной русск. лит. III, стр. 84—5. Слѣдующіе дагѣе отрывки текста сообщаются по Синодальной ркп. № 132 (Кормчая XIII вѣка, сл. выше, стр. 370 прим. 2), по списку г. Шахматова, обязательно доставленному мнѣ акад. Ягичемъ.

богомильскихъ басенъ: «не повелѣлъ-же ясть винограднаго древа»; на одной миниатюрѣ рукописи Козмы Индикоплова (1542 года) Адамъ и Ева изображены стоящими около запретнаго дерева, отъ котораго въ ту и другую сторону спустились виноградныя гроздья, тогда какъ змѣй обвилъ его стволъ; въ русской повѣсти о Горѣ-злочастии говорится, что Адаму и Еввѣ Господь далъ заповѣдь божественную:

Не повелѣлъ вкушать плода винограднаго
Отъ эдемскаго древа великаго.

У Богомиловъ это воззрѣніе являлось въ ряду другихъ, выражавшихъ религіозное міросозерпаніе секты. «Вино и жена отъ діавола кстаа», учили они ¹⁾; винограднымъ древомъ соблазнилъ Сатана Евву — что могло выразиться легендой о насажденіи имъ и лозы; если она становится впоследствии древомъ распятія, то и эта образность отвѣчала богомильскому воззрѣнію на крестъ, какъ на орудіе, измышленное демонами для смерти Спасителя ²⁾.

Эти теоретическія соображенія подтверждаются, между прочимъ, слѣдующими фактами.

Небольшая апокрифическая статья, озаглавленная въ одной синодальной рукописи (Опис. отд. II № 330): Видѣніе Варуха — рассказываетъ, что когда Господь повелѣлъ своимъ ангеламъ насадить рай, то Сатанаилъ посадилъ виноградную лозу; отъ нея-то вкусилъ Адамъ и вмѣстѣ съ нею подвергся осужденію. Во время потопа её вынесло водою изъ рая, а съ благословенія Божія она насаждена была Ноемъ. Такимъ образомъ осужденіе съ винограда снято, но «еще имать отъ злобы тоя, да еще кто піеть безъ мѣры отъ него, впадетъ во многій грѣхъ». Насажденіе винограда Сатанаиломъ отвѣчаетъ вступительному эпизоду нашего Слова, гдѣ райское трехсоставное дерево также выро-

¹⁾ Jagić, Opisi I, стр. 81 (изъ рукописи проф. Григоровича).

²⁾ Racki, Bogomili i Patareni, стр. 195—6.

стаетъ отъ сѣмянъ, посѣянныхъ Сатанайломъ — какъ и въ Преніи Панагіота съ Азимитомъ райское древо «имать отъ всѣхъ сажений дрѣвныхъ воспріято на себѣ и отъ всѣкого снѣденія и плода». Въ одномъ текстѣ Слова Григорія (нашъ № 3), въ которомъ оно является продолженіемъ Слова объ Адамѣ (= *Vita Adae*), эпизодъ о насажденіи Сатанайла надписанъ: «О виноградѣ и како ростяше» и начинается словами: «Тако егда насади Господь виноградъ въ раю,.... Сатанайлъ крадя отъ всякаго сада» и т. д. Какъ виноградную лозу Сатанайла выносятъ изъ рая воды потопа, такъ въ Словѣ — «свиню часть» райскаго дерева; позднѣйшее благословеніе винограда напоминаетъ ученіе богомиловъ, въ написаніи Аѳанасія: «виномъ бысть преступленіе Адаму, и того ради благословиъ естъ Христось вино». — Участіе дьявола въ насажденіи лозы естественно связалось съ извѣстнымъ библейскимъ разказомъ о Ноѣ, Быт. IX, 20. По талмудической легендѣ, когда Ной садилъ лозы, дьяволъ, присосѣдившись къ нему, закалываетъ овцу, льва, обезьяну и собаку. Оттуда разнообразное дѣйствіе вина: выпьетъ его человекъ немного, будетъ овцей, выпьетъ больше — то львомъ, а далѣе онъ становится прыгающей обезьяной и грязной, валяющейся свиньей¹⁾. Въ повѣствователь-

¹⁾ Fabricii, Codex pseudepigraph. Vet. Testamenti p. 275 прим. Позднѣйшія отраженія этой легенды сл. въ примѣчаніяхъ Oesterley къ с. 159 *Gesta Romanorum*; сказку нижегородскихъ татаръ см. у Аѳанасьева, Нар. русск. легенды, стр. 182--3. — Въ monkъ *Altslavische Kreuz- und Rebensagen* я собралъ нѣсколько легендъ о происхожденіи вина и лозы. Присоединимъ къ нимъ еще слѣдующую: Однажды Немвродъ охотился въ лѣсу. Возвращаясь домой безъ добычи, онъ увидѣлъ змѣя, подергивавшагося къ гнѣзду голубицы, свитому высоко въ пальмовыхъ вѣтвяхъ. Сжаллся надъ ней Немвродъ и, прицѣлившись въ змѣя, поразилъ его золотой стрѣлою. На другой день благодарная голубица прилетѣла къ кушѣ царя и, кружась надъ его головою, опустила ему вѣтку. Немвродъ посадилъ ея своими руками и прилежно поливалъ. Выросла высокая лоза, а на ней уродился гроздь, желтый какъ янтарь. То былъ бѣлый виноградъ. Сл. Архим. Порфирія Успенскаго, Первое путешествіе въ Синайскій монастырь, стр. 316—317.

ной вставкѣ, встрѣчающейся въ новыхъ русскихъ рукописяхъ Слова Мееродія Патарскаго ¹⁾, изобрѣтеніе хмѣльнаго питія, съ замѣной лозы народнымъ хмѣлемъ, приписывается дьяволу: онъ научаетъ тому Ноеву жену, съ тѣмъ, чтобы она опоила мужа и заставила его проговориться о построении имъ ковчега, которое онъ держалъ въ тайнѣ. Легенда эта до сихъ поръ существуетъ въ русскихъ народныхъ пересказахъ ²⁾ съ отмѣнами, драгоценными для ея генеалогіи. Сказаніе о крестномъ древѣ-виноградѣ привязывалось, какъ мы видѣли, къ грѣхопадению Адама и Еввы и далѣе къ Ною; русскій простонародный пересказъ смѣшалъ оба эпизода: Господь сотворилъ «Ноя Праведнаго», чтобы въ свѣтѣ была правда; изъ ребра его дѣлаетъ ему жену *Евву*; на нихъ-то перенесена библейская повѣсть о прегрѣшеніи прародителей — за которой слѣдуетъ извѣстный рассказъ о построении ковчега и о хмѣлѣ.

Виноградную лозу, насажденіе Сатанаила, Еввину часть райскаго дерева, выносятъ изъ рая воды потопа; её вторично сажаетъ Ной. По показанію крестной легенды особаго типа, вставленной (въ XII вѣкѣ) въ текстъ Гонорія Отѣнскаго, это совершилось на Голгоѣ: «*Adam primus homo.... in loco Calvariae sepultus aliquamdiu requieuit, deinde in Ebron translatus in terram de qua assumptus est rediit*». Вставной эпизодъ присоединяетъ къ этимъ словамъ Гонорія еще слѣдующее: *Mortuo autem eo (sc. Adam) apparuit angelus dei ferens ostrum ejusdem longitudinis expanditque illud super eum ac nucleum vetiti ligni ori ejus inponens; et sic sepultus est.... In eodem etiam colliculo Calvarie plantaverat Noe vineam....*» Слѣдуетъ еще нѣсколько упоминаній о событіяхъ, совершившихся на Голгоѣ, а далѣе говорится: *Igitur de prefato nucleo crevit arbor* —

¹⁾ Тихонравовъ, Пам. Отреч. русск. лит. II, стр. 249—50; онъ-же: Лѣтописи русск. лит. и древности т. I, 1859 г., Матеріалы, стр. 158—160.

²⁾ Афанасьевъ, I. с. № 48, стр. 49—50.

древо распятія ¹⁾); лоза Ноя является лишь въ значеніи прообразовательнаго символа, какъ въ корнійской драмѣ (*Ordinale de origine mundi*) жертвенникъ Ноя, сложенный имъ на Голгоѣѣ, у подножья которой вырастаютъ крестныя лозы Сива ²⁾). Связь между лозой Ноя и крестнымъ древомъ устанавливалась путемъ дальнѣйшаго символическаго сближенія, слѣды котораго мы находимъ и въ гимнѣ къ Кресту Фортуната:

Appensa est vitis inter tua brachia, de qua
Dulcia sanguineo vina rubore fluunt ³⁾,

и въ толкованіи бл. Ипполита: «Испереть виномъ одежду свою.... и кровію гроздію одѣяніе свое. Кровію какого гроздія, какъ не своей плоти, подобно виноградной кисти, выжатой на деревѣ?» ⁴⁾; и у Анастасія Синаита, текстомъ котораго мы воспользуемся далѣе: «*Cruх Christi est lignum vitae, in quo in altum sublatus fuit botrus maturus*». Въ этомъ кругѣ прообразовательныхъ идей и формальныхъ смѣшеній могло создаться представленіе о виноградѣ, какъ деревѣ распятія, стало быть, и райскомъ; о крестной лозѣ Ноя. Русскій епископъ XII-го вѣка, Антоній, видѣлъ въ Царьградѣ въ церкви св. Михаила «*крестъ въ лозѣ Ноевъ учиненъ, иже по потопе насади*».

Быль-ли извѣстенъ и на западѣ такой именно типъ крестной легенды?

Нѣкоторыя особенности поэмы Лютвина «объ Адамѣ и Еввѣ», которыя Мейеръ ⁵⁾ не сумѣлъ объяснить себѣ, освѣщаются при помощи разобранной нами группы рассказовъ: о крестѣ — лозѣ Ноя.

¹⁾ Meyer, l. c. p. 109—110.

²⁾ Mussafia, l. c., p. 190—1.

³⁾ Migne, Patrol. gr. t. 88, p. 87.

⁴⁾ Сл. выше, стр. 235.

⁵⁾ l. c. 159. Изд. К. Hoffmann'омъ и W. Meyer'омъ въ *Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart*, B. 153 (1881 г.).

Евва и Снѣъ отправляются въ рай за «елеемъ милосердія» для больного Адама. Райскій стражъ, архангелъ Михаилъ, вѣщаетъ имъ, что Адамъ сподобится того елея лишь черезъ 5500 лѣтъ. Снѣъ горюетъ, что страданіямъ его отца суждено такъ длиться, но Михаилъ говоритъ, что онъ умретъ черезъ шесть дней, и даетъ Снѣу вѣтку оливы: Адамъ возстанетъ изъ мертвыхъ, когда эта вѣтка принесетъ плодъ, т. е. тѣло Христово.

2737 Und darzu sol der selbe zwy
Wahssen, das der sunden fry
Gottes lamp daran ersturbe.

Эта вѣтка посажена на могилѣ Адама въ головахъ, разро-
стается въ чудесное дерево, которое дѣти Адама берегутъ,
ожидая, что она дастъ плодъ. Когда эти ожиданія долго не испол-
нялись, стругущіе разошлись по лицу земли. Снѣъ, одинъ остав-
шійся при деревѣ, рѣшился *снова отправиться* въ рай. На вопросъ
Херувима (= Михаила сл. v. 3754), райскаго стража, что ему
нужно, Снѣъ отвѣчаетъ просьбой о помощи, такъ какъ остался
сиротой (! сл. vv. 3741—3753). Херувимъ подаетъ ему вѣтку
съ яблокомъ:

3755 Diner muter ungemach
Din leit und dines vatter dot
Gar und aller welte not
Ist bekommen von disem reie,
Do in dem paradise
Din muter beis den appfel dan.
Von dem holtze sol erstan
Der vatter und die muter din.

3770 Du solt es haben in dinre hut
Mit vil heiligem mute,
Und habe ouch in dinre pflige
Den oleyboum alle wege
Der dort florient stat,

Do din vatter sin grap bat.
 Von diesen holtzen beiden
 Wurt erlost von allen leiden
 Eva und din vatter Adam.

Сноѣ бережетъ эту драгоцѣнную вѣтвь, и послѣ него блюли еѣ
 лучшіе изъ народа,

3802 Wanne, als die geschrift gih,
 Uff der erde was anders niht
 In der zit, das heiltum were,
 Nuwen der zwig heilbere.

Ной беретъ еѣ съ собою въ ковчегъ, куда по окончаніи потопа
 голубь приноситъ ему вѣтку отъ маслины, росшей на гробницѣ
 Адама.

3918 Den zwig behielt er ewiglich,
 Als siner hailigkeit gezam.
 Des appfels zwig er darzu nam
 Und hette es in grosser wirdikeit,
 Wanne, als ich vor han geseit,
Die swige beide kunfftig waren,
Was des todes was verfahren,
Das das von den zwigen beiden
Von dem tode wurde gescheiden. -
Sus lassent wir die swige hie

.....
 3936 *Wie unser herre Jesu Crist*
An dem swige die martel leit,
Das wurt von mir nu nit geseit.

Мейеръ не могъ не замѣтить странныхъ подробностей этой
 саги, нигдѣ болѣе не встрѣчающихся, говоритъ онъ, и не нашед-
 шихъ подражанія. Два раза ходитъ Сноѣ въ Эдемъ, возвращаясь
 то съ оливной вѣткой, то съ вѣткой и плодомъ на ней, отъ кото-
 раго вкусила Эва. Обѣ оказываются позднѣе—крестными древами,

съ которыми Лютвинъ, вѣроятно, не зналъ-бы, что и начать при распятіи, если-бы не предпочелъ окончить свою поэму раньше. Едва-ли позволено говорить, по поводу всей этой неладицы, о какой-то особой формѣ саги (Sagenform); необходимо признать довольно неумѣлое смѣшеніе двухъ формъ сказанія. Одно изъ нихъ говорило о хожденіи Сноа въ рай, откуда онъ принесъ вѣтку отъ райскаго дерева, разросшуюся на могилѣ Адама:—будущее древо креста. Это — обычная рамка западныхъ легендъ начиная съ XII вѣка (Meuser p. 116). Другое сказаніе могло возводить исторію крестнаго дерева къ вѣткѣ того дерева, отъ чьего плода вкусила Евва, и вводитъ въ его исторію Ноя, сберегшаго ту вѣтвь въ своемъ ковчегѣ: стало быть, какъ въ отрывочныхъ указаніяхъ славянскихъ апокрифовъ. Эти двѣ редакціи и оказываются сплоченными у Лютвина — двойственною ролью Сноа: онъ достаетъ оливную вѣтку (надо полагать, что отъ райскаго дерева, что нигдѣ не сказано), она разрастается на могилѣ отца, вѣтку отъ этого дерева приносятъ голубь Ною; тотъ-же Сноа достаетъ и другую вѣтвь съ плодомъ, отъ котораго вкусила Евва — и эта вѣтвь также попадаетъ къ Ною. Органически свести эти разнорѣчія къ какому нибудь единству авторъ не сумѣлъ: въ самомъ концѣ поэмы, говоря о распятіи, онъ то ссылается на *дѣя стѣпи* (v. 3923), то снова на *одну* (v. 3937). Наше «Слово» удачнѣе распорядилось своимъ матеріаломъ, приурочивъ вѣтку Сноа къ «господней» части и распятію Христа, «часть Еввы», вынесенную изъ рая водами потопа, — къ неправедному разбойнику.

Подобное-же смѣшеніе, и на столь-же прозрачное для меня, мы встрѣчаемъ у Кальдерона. Въ его *auto*: *El arbol del mejor fruto* крестное трехсоставное дерево (съ листьями пальмы, кедра и кипариса) выростаетъ на могилѣ Адама изъ трехъ сѣмянъ райскаго, принесенныхъ Сноомъ. Позднѣ сынъ Ноя, Іегісо, пересадилъ его на Ливанъ, гдѣ оно срублено при Соломонѣ, служить скрѣпой мостка черезъ Кедронъ и не ладится въ постройку храма. О немъ прорицаетъ царица Савская, что на немъ

пострадаетъ нѣкогда человѣкъ, во спасеніе всего человѣчества. Стало быть — крестное древо.

Этой-же легендой, нѣсколько измѣненной, воспользовался Кальдеронъ въ другой своей пьесѣ: *La Sibila del Oriente y Gran Reina de Saba*. Сююъ идетъ въ рай за елеемъ милосердія, видитъ тамъ среди зелени высокое сухое дерево: это и есть искомый елей, говоритъ ему ангелъ. Адамъ уразумѣлъ вѣщее значеніе этихъ словъ, переданныхъ ему Сююомъ, и самъ прорицаетъ, что на его могилѣ выростетъ древо жизни. — О вѣткѣ либо семенахъ райскаго древа, отъ которыхъ имѣетъ произойти Адамово, не говорится ни слова. — Далѣе *Iericho*, сынъ Ноя, пересаживаетъ это дерево изъ Хеврона, гдѣ похороненъ Адамъ, на Ливанъ — и слѣдуютъ извѣстныя намъ подробности *auto*. Но легенда о крестѣ въ пьесѣ Кальдерона этимъ не ограничивается: по окончаніи потопа голубь принесъ Ною масличную вѣтвь (неизвѣстно откуда), которую онъ садитъ на Ливанѣ. Дерево, выросшее изъ нея и казавшееся въ одно и то-же время пальмой, кедромъ и кипарисомъ, окружено общимъ почетомъ. Срубленное и оказавшееся негоднымъ для постройки храма, оно брошено въ саду, а за тѣмъ служить мосткомъ къ той горѣ, гдѣ похоронена Адамова голова (= Голгоѳа). На этомъ стволѣ, который Соломонъ рѣшаетъ беречь какъ величайшее сокровище, пострадаетъ Мессія.

Мейеръ (р. 165) полагаетъ, что матерьялъ для этой драмы далъ Кальдерону сборникъ Пинеды (*De rebus Solomonis*. Майнцъ, 1613 г.); явныя противорѣчія — дѣло самого поэта. «Я считаю вѣроятнымъ, говоритъ Мейеръ, что внесеніемъ оливной вѣтви Кальдеронъ желалъ придать легендѣ болѣе библейскій характеръ». — А оливная вѣтвь Лютвина? — «Хотя и говорится аллегорически о дрѣвѣ на могилѣ Адама, но на самомъ дѣлѣ крестное древо выростаетъ изъ масличной вѣтки Ноя. Такимъ образомъ Кальдеронъ самъ себя противорѣчитъ; рассказалъ же онъ раньше, что *Iericho* пересадилъ вѣтку съ могилы въ Хевронъ на Ливанъ! Этимъ онъ уничтожаетъ главную прелесть сказанія,

существенную черту котораго составляет происхождение крестнаго дерева — отъ древа познанія. Какъ прекрасное дѣйствіе Auto «о дрѣвѣ лучшаго плода» съ его типомъ язычницы, царицы Савской, становящейся исповѣдницей Троицы, искажилось до неузнаваемости во второй пьесѣ, вслѣдствіе измѣненій и внесенія свѣтскаго элемента — такъ, съ другой стороны самыя измѣненія легенды, какія позволилъ себѣ Кальдеронъ, умалили, по моему мнѣнію, поэтическое достоинство его произведенія».

Наша точка зрѣнія опредѣлена оцѣнкой подобныхъ смѣшеній, замѣченныхъ въ поэмѣ Лютивина. Дѣло не въ измѣненіяхъ одной легенды, а въ соединеніи двухъ, недостаточно помиранныхъ между собою: легенды о вѣткѣ-крестномъ дрѣвѣ Ноя, и сказанія о дрѣвѣ, вырастающемъ на могилѣ Адама. Последнюю Кальдеронъ зналъ въ особой редакціи. Рядомъ съ рассказомъ, встрѣчающимся на западѣ съ конца XII вѣка (у Iohannes Beleth, ок. 1170 г.)¹⁾ и становящимся тамъ особенно популярнымъ: о Сноѣ, принесшемъ Адаму вѣтвь (либо зерна) райскаго дерева — намѣчается въ томъ-же вѣкѣ (ок. 1180 г.) и другое, въ которомъ главное дѣйствіе предоставлено сыну Ноя, Иониту (Ionitus, Hionthus у Готфрида изъ Витербо; Iericho, Ierico Кальдерона и Fioretti della Bibbia, Lericho въ пересказѣ Алляція). Это — Μονύτων, сынъ Ноя, въ греческихъ Откровеніяхъ псевдо-Мееодія по списку Алляція, гдѣ другіе тексты даютъ: Σῆμ, славянскій переводъ: Монитонъ, Монить, Моунить, Моунтъ, латинскій: Ionithus²⁾. Объ этомъ Ионитѣ «астрологѣ» Готфридъ изъ Витербо рассказываетъ, что, наслышавшись отъ отца о славѣ рая, утраченнаго прародителями, онъ отправляется туда и

plantas arboreas tres tulit inde bonas.
Nomina sunt abies et palma fuitque cypressus,
quas pater Ionitus feliciter inde regressus
plantat diversis disparibusque locis.

¹⁾ Meyer, l. c. 115.

²⁾ Сл. мон Опыты I, 1, стр. 307.

Sed trahit has natura simul, pariter coalescunt,
 diversis foliis uno sub cortice crescunt,
 absque labore viri sola fit arbor ibi.
 Unus erat truncus sed forma triplex foliorum.
 trina fit unius ligni natura colorum.
 trina deum trinum significare volunt ¹⁾.

Судя по тому, что далѣе Давидъ находитъ ихъ на Ливанѣ, онѣ тамъ были и посажены. Fioretti della Bibbia ²⁾ прибавляютъ, что Jericho = Ionitus пожелалъ узрѣть не рай, а могилу Адама въ Хевронѣ, на которой выросли три чудныя лозы; ихъ-то онъ посадилъ въ пустынѣ, ими Моисей сотворилъ чудо въ Меррѣ и пересадилъ на Фаворъ (последняя локализациа, какъ въ сводной латинской легендѣ). Таково, въ сущности и сказаніе, разработанное Кальдерономъ, сходящееся съ Готфридомъ въ упоминаніи Ливана.

Преданіе о Ионитѣ-Монитонѣ-Симѣ, не вошедшее въ составъ извѣстныхъ намъ славянскихъ апокрифовъ, сложилось вѣроятно, на сколько это касается идеи «хожденія въ рай», по типу хожденія Сива. Мы уже знаемъ, что Адама представляли себя погребеннымъ — въ раю либо у рая, или въ Хевронѣ; тамъ выросли и лозы, принесенныя Сивоомъ. И вотъ Ионита заставили отправляться за лозами либо въ Эдемъ (Готфр. изъ Витербо), либо въ Хевронъ (Sibila del Oriente, Fioretti). Почему именно Ионитъ = Симъ явился въ этой роли, я объясняю себѣ такимъ образомъ: въ лѣтописи александрійскаго патріарха Евтихія, пользовавшагося, вѣроятно, эіопской книгой Адама, рассказывается, что Адамъ, умирая, завѣщалъ своимъ потомкамъ, когда они выйдутъ изъ рая, взять его тѣло и положить въ срединѣ земли. Передъ началомъ потопа Ной съ дѣтьми перенесли тѣло праотца въ ковчегъ; умирая, Ной, въ свою очередь, заповѣдалъ Симу: возьми тѣло Адамово тайно изъ ковчега, возьми въ дорогу хлѣба и вина, пригласи Мельхиседека, сына Фалекова, и вмѣстѣ отправьтесь, подъ руководствомъ ангела,

¹⁾ Meyer, l. c. 112—113.

²⁾ l. c. 161. .

пока не достигнете мѣста, гдѣ должны похоронить тѣло Адама. Это мѣсто — середина земли; здѣсь будетъ распять Спаситель, добавляетъ эѳіопскій текстъ. — Мельхиседекъ остается при тѣлѣ Адама въ постоянномъ служеніи Богу вышнему¹⁾. — Если взять въ расчетъ, что, по словамъ Иеронима, еще Евреи отождествляли Мельхиседека съ Симономъ²⁾, то мы близко подойдемъ къ объясненію легенды объ Ионигѣ = Симѣ: онъ перенесъ на Голгоу тѣло Адама, — стало-быть и вѣтвь отъ выросшаго надъ нимъ крестнаго древа, могли подсказать по сложившейся уже легендѣ о Сноѣ? Подробности о ковчегѣ были забыты, а въ такомъ случаѣ Ионигъ = Симъ долженъ былъ ходить за вѣтвями въ Эдемъ (или Хевронъ), чтобы пересадить ихъ въ пустыню или на Ливанъ. Последняя локализациа, обусловленная, какъ мы увидимъ далѣе, необходимостью ввести въ дѣйствіе легенды Давида (Готфридъ, Fioretti) или Соломона (Кальдеронъ), могла явиться на смѣну другой, болѣе древней; не Голговы-ли? Такимъ образомъ мы объяснили-бы себѣ отчасти ссылку Готфрида на какого-то *Аванасія*; не разумѣется-ли Аванасій Александрійскій, въ сомнительныхъ или и подложныхъ сочиненіяхъ котораго³⁾ встрѣчается указаніе на погребеніе Адама на Голгоѣ? Максимъ Грекъ приводитъ это указаніе, но съ особыми отмѣнами — по поводу своей полемики съ противоположнымъ мнѣніемъ Луцидарія (Гонорій Отѣнскій): «повѣсть отъ отецъ дойде до насъ, яко глава перевозаннаго Адама пренесена бысть потономъ, иже при Нои, отъ востока въ Иудею и остала на Голгоѣ Божіимъ мановеніемъ, да освятится кровію новаго Адама»⁴⁾.

¹⁾ Порфирьевъ, I. с. (изслѣд.) 108—9; 193—6 (Эѳіопская книга Адама); сл. 168—9 (сирійскій завѣтъ Адама). Сл. Разысканія III, стр. 42—3.

²⁾ Порфирьевъ, I. с. 116; сл. 140.

³⁾ У Migne, Patrol. ser. graeca, t. XXVIII, стр. 207 (In passionem et crucem Domini), 627 (Quaestiones ad Antiochum ducem.)

⁴⁾ Порфирьевъ, I. с. 107, 141; сл. Пам. старинной русск. литературы, III, стр. 14 (О главѣ Адамовой): «потопною водою принесена

Я высказываю лишь предположеніе, которое считаю столь-же вѣроятнымъ, какъ и указанные выше поводы — внести въ славянскія легенды о крестѣ имена Григорія и Северіана Габальскаго.

Легенда объ Іонитѣ увлекла насъ далеко отъ нашего Слова. Между тѣмъ разборъ его втораго эпизода, сказанія объ Еввиной части, привелъ насъ къ нѣкоторымъ выводамъ, которые полезно формулировать: 1) Выяснилось существованіе въ южно-славянскихъ (тексты Ягича и Попова) и, можетъ быть, западныхъ текстахъ (Andrius) *особой* новѣсти о древѣ Христова распятія, какъ о *найденномъ Моисеемъ*. Параллель ей мы усмотрѣли въ талмудическомъ разсказѣ о Моисеевомъ жезлѣ; 2) по эпизодическимъ указаніямъ славянскихъ и западныхъ источниковъ можно заключить о существованіи такой-же группы сказаній, гдѣ исторія креста символически привязана была къ *лозь Ноя*; 3) на западѣ эти сказанія неорганически смѣшивались съ легендами другаго типа (Lutwin, Calderon); 4) посланіе Аванасія къ Панку указываетъ, что въ составъ богомильскаго крестнаго апокрифа входила легенда о лозѣ Ноя — и о лозахъ Моисея. Соображая ученіе богомиловъ о крестѣ, какъ орудіи дьявола, о виноградѣ, какъ древѣ познанія, и взявъ въ расчетъ соответствующій эпизодъ нашего Слова, можно предположить, что содержаніе богомильскаго апокрифа составляли: разсказъ о насажденіи Сатаналомъ въ раю древа¹⁾, которымъ искусилась Евва; о томъ, что воды потопа вынесли его къ Меррѣ, гдѣ видитъ его Моисей; наконецъ о постройкѣ храма и распятіи Спасителя. — 5) Подобная статья, вступивъ

быть глава Адамова въ Палестину, и обрѣтъ ю Соломонъ, и принесе во Иерусалимъ, и оснаю ю каменіемъ, и нарекъ имя Голгофа». Сл. слѣд. § и стр. 413 (Citez de Iherusalem); Meyer, Gesch. d. Kreuzh., p. 110.

¹⁾ Замѣтимъ, кстати, разсказъ о насажденіи Самуила (= Сатанала), несомнѣнно — отрывокъ извѣстной намъ крестной легенды, въ Вопросахъ и отвѣтахъ, изданныхъ Новаковичемъ по болгарской рукописи прошлаго вѣка въ Starine VI, 49.

въ составъ Слова, должна была поступиться нѣкоторыми своими особенностями и, въ виду общаго плана, подвергнуться новому приуроченію: на Еввиной части древа распять не Спаситель, а нераскаявшійся разбойникъ.

IV.

Намъ остается разсказать исторію третьяго дерева «Слова»: его «Господней части».

«Адамъ бѣше прѣ^а двѣри^м райскѣми въ Ёдемѣ. ёг^а приближишесе дѣны ёго къ смѣрти, вѣлико бѣлеше немощію. Снѣ ёго Сить рѣ^е къ мѣри своѣи: ѿ мѣи моѣ, ты вѣсы вѣсе ёгова. повѣжъ намъ, что сѣко ѿць нашъ болѣдуе^ъ. Ёв^а рѣ^е. ѿ снѣу, вѣсег^а желяетъ блѣга райска, е^да то^{го} ра^у поменуеть ѣ боледуеть. Сить рѣ^е идемъ въ рай ѣ принесу ѿцу моѣму, е^да како оутолит^{сѣ} болѣсть ёго. иде ѣ выпіе, плаче прѣтиву раю. ѣ принесе ёму арх^нг^ль д^рѣво (№ 6: три пруты), ѿ нег^о-же снѣ^а а^дамъ, ѣ рѣ^е сѣ д^рѣво ёже раз^рѣшаеть грѣхѣи, се д^рѣво проганяеть дѣи нечѣсты, се нѣ прѣсценіе темнѣмъ; [кто] вѣруеть въ мнѣ, не ѣмать заблудѣти. Приеть Сить д^рѣво ёже ёму дасть аг^ль ѣ принесе ѿ^цу [сво]ѣму а^даму. ёг^а вѣде а^дамъ ѣ позна ѣ въз^ъхну вѣлико ѣ рѣ^е сѣ д^рѣво ёго же [ра^у] бы^ъ изгнать ѣз^ъ ра^а. ѣ вѣземъ ѣз^витъ себѣ вѣнець. ѣ положіше ёго [в] вѣн^це въ земли (№ 6: едемъстеи, прѣ^а двѣрми райскими), ѣ израсте древо ѣз^ъ вѣн^ца ѣ бѣ вѣліко (вѣліко) висотою ѣ прѣчудно растомъ, на три растеше ѣ въ ёдино сто^аше ѣ бѣ прѣвисоко вѣсе^ъ д^ревь.¹⁾....

1) Гр. № 2; №№ 1, 3, 5, 7 сохратили этотъ разсказъ; въ № 4 онъ принимаетъ въ Слово Адама = Vita Adae. Въ № 6: і̄ израстоша .҃҃. древа изъ главѣ а^дамовы і̄ пакы сотворишаса во ёдино. ѣ растѣ древо .ᚿ. крать(?) раздѣляющиса на двое, ѣ пакы совокупатса во ёдино.

«Егѣ хотеше Гѣ Бѣ да съжигъеть домъ бжїи стѣ Сѣѣнѣ, поустѣ Гѣ прѣстень Солóмоноу ѣ ѡбладаше дѣмонѣ вѣсеѣи. Сѣзѣа дѣ бжїи стѣ Сѣѣнѣ ѣ ѣскаше дрѣво да покрїеть цѣрѣвь». Слѣдуетъ извѣстный намъ разсказъ объ исканїи двухъ первыхъ деревьевъ (Адамовой и Еввиной части), которыя оказываются негодными для постройки. Дивится этому Соломонъ и спрашиваетъ: «Гѣ ѡбрещеть се ѡ теѣ повѣлїко? ѣ выпроси дѣмонѣ ѣже дрѣжаше печатїю гнїю. ѡни же реше: знаѣмъ дрѣво нѣ далече нѣ въ ѣдѣмѣ, великочюднѣ ѣ прѣдївнѣ (№ 6: на трѣе дѣлѣщїса і пакї во ѣдино собирающеса), страшнѣо вамъ ѡ томѣ глѣтї. Солóмонъ рѣ: Завѣзую ваѣ азъ печатїю гнїю ѣже мѣи да бѣ, ѣдете (ѣдете), ѣмете за врьше ѣ за корень ѣ принесете ми зѣе. Шедше дѣмонѣи ѣ възеху дрѣво с коренѣмъ, ѣздрѣваше глѣву адамову въ коренїи ѣ принесоше въ Тѣрлїмѣ. Сѣсекѣше дрѣво въ коренїи ѣ прѣмерише дрѣво на землї прѣсосѣ. на цѣрѣвїи несѣса вѣлїко»¹⁾. — И это дерево пришлось «приклонить къ церкви» . . .

Въ корнѣ дерева, принесеннаго демонами, осталась Адамова голова, и никто не зналъ, гдѣ она. «Солóмонъ ѣзѣде на лѣвъ да лѣвить, ѣ въземъ ѣго бѣра напрасна. ѣдинъ ѡтрокъ ношѣше цѣреву свѣтоу гѣрнѣу (№ 6: вѣрѣхнѣю) ѣ не оѣгодїсе сѣ цѣремъ. вїде пѣщѣру ѣ внїде въ нѣи, сѣ собою ѣмѣше хрѣта ѣ ѣстреба ѣ седеци вїдетѣи пещѣра бѣ кѣсть, ѣ не камень. Егѣа прѣста бѣра, ѣзѣде ѡтрокъ ѣ ѡбрѣте цѣра. ѣ рѣ Солóмоѣ: ѡ члѣвче, како тѣи мѣю свїту ѡнѣе, ѣ менѣ бѣра потѣпнѣ? ѣ рѣ: пѣвѣжѣ ми, чѣо тѣи несї ѡбурѣ? ѡтрокъ рѣ ѣму: Гнї, вїдехъ пещѣру ѣ внїдоѣ въ нѣи, кѣнъ мѣи вѣнеоѣду стоѣаше, ѣзѣже сѣ хрѣтомѣ ѣ ѣстрѣбѣомѣ внїдоѣ, ѣ вїдехъ — кѣсть, ѣ не камень пещѣра тѣи. Цѣрѣ на оѣтрїе ѣде ѣ очїстѣи кѣсть ѡ коренїа ѣ ѡ прѣстѣи. . . ѣ позѣа

¹⁾ Такъ въ № 2; въ № 4: и примѣрився на земли древо и *притосоваши*, а на цѣрѣви не *притосоваши*; въ № 5: примѣриша ко цѣрѣви на землїи и прїсѣгаше выше мѣрѣи, и въздвїгоша его на цѣрѣвь и недѣсѣзашеса, — Не заключается-ли въ загадочномъ *пртсосо* — цѣрѣвїси. *пртсосо*: въ храмѣхъ прѣсовїи соломена = τὸν ξύλον αἰ μαντώσει;? Miclosich, Lex. а. v. прѣсовѣ.

Соломонъ, ꙗко то ꙗ Адамова глава, ꙗ прїнесе ю посрѣ^а "Іерлїма, ꙗ посла, ꙗ съидошесе всѣи людіе, ꙗ рѣ къ нимъ: ꙗко менѣ видите, тако ꙗ вѣ творїте. ꙗ въземь камїнь Соломонъ ꙗ рѣ: Покланѣю тї се, ꙗко ꙗ првъю тварї бжїе. И врьже камїкъ на главу ꙗ рѣ: Пობываемъ те ꙗко ꙗ прѣступника бжїа. Вѣ нарѣ врьгоше каменїе ꙗ сътѣрише литѣстратѣ, єврескї побїенъ[е]. То бѣ съборїще въсѣму "Іерлїму». — На этомъ древѣ и былъ распятъ Христосъ¹⁾.

Разбирая составъ этого сказанїя мы напередъ выдѣлимъ изъ него эпизодъ объ Адамовой *головѣ* - пещерѣ, найденной Соломономъ во время *охоты*. Неизвѣстно, насколько этотъ эпизодъ отвѣчаетъ содержанию апокрифа, упоминаемаго славянскимъ индексомъ: «Лобъ Адамль, что семь царей подъ нимъ (въ немъ) сидѣли»²⁾. — Замѣтимъ кстатї, что въ одной группѣ текстовъ *Vitae Adae et Evae*, интерполированныхъ крестной легендой, райское древо (вырастающее въ изголовьї Адама) «*inventata est a venatoribus Salomonis*»³⁾. — Понятно, что славянскїе тексты, возводящїе лишь къ чуду Моисея исторїю крестнаго дерева, (Ягичъ, Поповъ), отдѣляютъ отъ него разсказъ объ обрѣтенїи Адамовой головы. «Въ той же днь, егда роди се господъ нашъ,

¹⁾ Текстъ передается по № 2.

²⁾ Лѣтопись занятїй Археографич. комиссіи 1861, вып. II, стр. 39; сл. ib. 53: «Лобъ Адамль, что дванадесѣть служебъ в' немъ и семь царей подъ нимъ сидѣло, и въ Описанїи ркп. Соловецкаго монастыря ч. I (№ 261), стр. 403: «Что три чернцы ходили въ адъ, что Соломона видѣли имуци злато поликадило, и діавона Арсенїа, что служилъ во Адамлѣ главѣ». — Исполнскїе черепа встрѣчаются въ сказкахъ. Въ одной чеченской (изъ Ичкерїи) семь великановъ, спасавшихся бѣгствомъ отъ другихъ, еще болѣшихъ гигантовъ, находятъ, вѣстѣ съ своими конями, убѣжище въ громадномъ черепѣ. Сл. *Russische Revue* XI, I, стр. 84—7 и подобную-же черту въ осетинскихъ преданїяхъ у Всев. Миллера, *Осетинскїе этюды*, I, отд. 1-й, № XII, отд. 3-й, № I.

³⁾ Meyer, *Gesch. d. Kreuzh.* p. 121; сл. ib. 160: указанїе на *Mystère du viel Testament* (XV в.), гдѣ лозы найдены на *охотѣ* — Исавомъ. *Мистерїя* эта недавно напечатана Джемсомъ Ротшильдомъ въ изданїяхъ *Société des anciens textes français*. Сл. *Le mystère du viel Testament*, publ.

повѣле наводнити сѣ Ердану, излити сѣ до гроба его и разнести кости его на четыры чѣсти земле, ѿт нѣдоу же бѣ и сзданъ, и крстити сѣ костѣмъ его, прѣво Ерданомъ, а вторе моремъ, третие господиномъ нашимъ Ісоу-Христомъ. И вынесенѣ бывши главѣ его въ Ероусалимъ и томоу чюдоу бывшу, течаху на видѣнне глави и маали и велиціи и дивлаху сѣ величествоу прадѣда своего глава, бѣше бо яко сѣдети .т. мѣжи въ ней¹⁾. Христось велить положить еѣ на Голгоѣѣ, гдѣ самъ восхотѣлъ смерть вкусить и креститься кровію своею²⁾.

Что касается до главной части сказанія — отъ Сиѡа до построенія Соломонова храма включительно —, то она отвѣчаетъ тому типу крестной повѣсти, который съ XII вѣка является на западѣ преобладающимъ. Матеріаломъ легендѣ послужилъ рассказъ о хожденіи Сиѡа въ рай за елеемъ отъ древа милосердія, въ Апокалипсисѣ Моисея и *Vita Adae et Evae*, и заключительный эпизодъ послѣдняго памятника въ рукописяхъ, восходящихъ къ оригиналу ок. 730-го года³⁾: по просьбы Еввы «*Seth fecit tabulas lapideas et luteas et scripsit in eis vitam patris sui Adae et matris suae Evae quam ab eis audivit et oculis suis vidit et posuit tabulas in medio domus patris sui in oratorio ubi orabat dominum, et post diluvium a multis videbantur hominibus tabulae illae scriptae et a nemine legebantur. Salomon autem sapiens vidit scripturam et deprecatus est dominum et apparuit ei angelus domini dicens: ego sum qui tenui manum Seth, ut scriberet cum*

par le baron James de Rothschild, t. II, p. 140—1. Сообщаю надписаніе соответствующей сцены: Il (Esaü) voyt les arbres de la croix et les oyseaulx qui les adorent, et partent lesditz troys arbres d'une mesme souche et tige, et portent divers feuillages et fruis.

¹⁾ Эти подробности о крещеніи Адама и о величинѣ его головы нашли себѣ мѣсто въ «Чтеніи отъ Адама» (Вопросы и отвѣты). Сл. Jagić, Prilozi, p. 42.

²⁾ Jagić, Opisi I, p. 88—9.

³⁾ Meyer, Vita p. 210, 218—19, 244; сл. варьянтъ на стр. 250 (п о рукп. p. 218).

digito suo lapides istos, et eris sciens scripturam, ut cognoscas et intelligas quid contineant lapides isti omnes et ubi fuerit oratorium, ubi Adam et Eva adorabant dominum deum, et oportet te ibi *aedificare templum domini, id est domum orationis. Tunc Salomon supplevit templum domini dei*. Къ заключительной подробности этого разсказа естественно могло приурочиться райское древо Сноа, когда оно явилось замѣной «сеяя отъ древа милосердія» и оказалось негоднымъ въ постройку древняго Сіона, — какъ камень Писанія, отверженный строителями, а впоследствии оказавшійся «краеугольнымъ»¹⁾.

Какимъ образомъ попало Сноово древо къ Соломону — на это Слово отвѣтило, разработавъ легенду о построеніи храма согласно съ извѣстнымъ талмудическимъ разсказомъ о созданіи Соломонова храма и повѣрьемъ о власти Соломона надъ демонами; они-то и доставляютъ ему древо съ гробницы Адама у Эдема. — Другіе, между прочимъ, западные разсказы того-же типа, не знаютъ о такомъ участіи демоновъ и по своему отвѣтили на вопросъ. Деревья для храма доставлялись Соломону съ Ливана: Вас. γ', V, 8—9: ξύλα κέδρινα καὶ πεύκινα οἱ δοῦλοὶ μου κατὰξουσιν αὐτὰ ἐκ τοῦ Λιβάνου²⁾; тамъ, стало быть, найдено было и крестное древо, *леванитовъ* крестъ нашей народной поэзіи³⁾. Старофранцузское описаніе Іерусалима (La citez de Hierusalem) говоритъ о дрѣвѣ Сноа, выросшемъ у изголовья Адама, что воды потопа вырвали его съ корнемъ, въ которомъ находилась Адамова глава, и перенесли на *Ливанъ*, гдѣ оно и было срублено для храма⁴⁾. — Въ основѣ лежитъ память о ливанскихъ порубкахъ Соломона, какъ и у Jacobus de Voragine:

¹⁾ Сл. Разысканія III 4—5.

²⁾ Сл. ливанскіе кипарисы, кедръ и сосны у Исаїи гл. V, 11, въ Псалмѣ 103 и т. п. Это, вмѣстѣ съ тѣмъ, и обычныя деревья крестной легенды.

³⁾ Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, 174.

⁴⁾ Meyer, Gesch. d. Kreuzh. 119. Сл. выше легенду объ Адамовой главѣ въ пересказѣ Максима Грека, стр. 407—8.

legitur quoque alibi, quod angelus eidem (Seth) ramusculum quendam obtulit et jussit, quod in monte *Libani* plantaretur¹⁾. —

Такъ объясняется Ливанская локализація и въ группѣ сказаний, которая выводитъ на сцену сына Ноева, Ионита. У Готфрида изъ Виттербо онъ садить райскія лозы, очевидно, на Ливанѣ, ибо даѣе говорится.

25 Dum montis *Libani* succidi silva iubetur,
arboris illius species miranda videtur;

Давидъ велитъ срубить его, а Соломонъ впоследствии пытается употребить его на постройку храма. Такъ и въ обѣихъ драмахъ Кальдерона, съ тою разницею, что дерево велитъ срубить Соломонъ. I Fioretti della Bibbia замѣнили это приуроченіе другимъ: Jericho = Ionitus насаждаетъ лозы — въ пустынѣ. Это измѣненіе оказалось необходимымъ, потому что авторъ Fioretti, слѣдовавшій тексту вульгарной, сводной легенды о крестномъ деревѣ, пожелалъ комбинировать сказаніе о Ионитѣ, которое легенда не знаетъ, съ ея эпизодомъ: о Моисеѣ, нашедшемъ чудодѣйственныя лозы въ Хевронѣ. Но въ Хевронѣ (либо въ рай) приходилъ за тѣми-же лозами и Ионитъ, пересадившій ихъ на Ливанъ. Авторъ Fioretti, либо его источникъ, сводятъ эти легенды такимъ образомъ, что въ Хевронѣ идетъ Ионитъ, но лозы посажены имъ не на Ливанѣ, что помѣшало-бы дальнѣйшему приуроченію, а въ пустынѣ, гдѣ Моисей и находитъ ихъ.

Во всемъ этомъ, какъ и въ судьбахъ легенды о Ноевой лозѣ, рассмотрѣнныхъ выше, видны попытки свести къ рамкѣ одного, излюбленнаго легендарнаго типа разнообразіе символическихъ типовъ, въ которое сложилось крестное сказаніе. Крестъ — это вѣтка Сноа, это лозы (= жезлъ) Моисея, виноградная лоза Ноя, либо дерево, взращенное изъ головней усердіемъ раскаявшагося грѣш-

¹⁾ Meyer, ib. 124.

ника. Всѣ эти сказанія, отвѣчавшія одной и той-же прообразовательной идеѣ, могли существовать самостоятельно: циклическій сводъ монаха Андрея начинается съ заключительнаго эпизода *Vitae Adam et Evae*: о дскахъ Сіеа, найденныхъ Соломономъ, и — рассказываетъ исторію Моисеева дерева до построенія Соломонова храма (и далѣе), стало быть, по плану извѣстной намъ славянской статьи, изданной Ягичемъ и Поповымъ — Литературная судьба этихъ отдѣльныхъ сказаній на западѣ и у насъ была различна. Три изъ нихъ (дерево Сіеа, лоза Моисея, дерево-головня Лота) попали у насъ въ Сводъ, приписанный какому-то Григорію и приурочились въ новый планъ такимъ образомъ, что *три дерева* были распределены между Спасителемъ и двумя разбойниками, въ соотвѣтствіи съ тремя частями одного и того-же райскаго дерева: Господнею, Адамовой и Еввиной. Планъ, по которому распределился весь этотъ матеріалъ указываетъ, какъ на исходную точку отправления, на Слово объ Адамѣ и хожденіе Сіеа. Во всѣхъ семи текстахъ, бывшихъ у меня подъ руками, и въ описаніи восьмаго (Пуб. Библ. № LVI) распорядокъ одинъ и тотъ-же:

- 1) Хожденіе Сіеа: дерево изъ вѣнца Адамова.
- 2) Разсказъ о второмъ деревѣ: головни Лота.
- 3) Дерево Моисея (въ № 1 нѣтъ этого эпизода, какъ и всѣхъ слѣдующихъ).

4) Вопросъ: откуда взялись тѣ три дерева? Разсказъ о насажденіи Сатанаила (нѣтъ въ № 6 и ркп. Пуб. Библ. LVI).

5) Соломонъ достаетъ всѣ три дерева для постройки храма.

Рамка своднаго разсказа (Сіеа — постройка Соломона) отвѣчаетъ той, въ которую вылились западныя крестныя сказанія, но она наполнена иначе. На западѣ *дерево Сіеа* исключило остальные, легенды о нихъ послужили матерьяломъ для распространенія одной, распространенія часто неудачнаго, иногда противорѣчиваго (сл. Лютвина и Кальдерона); въ рамки этой одной легенды вошла подъ конецъ большая часть сказаній о крестѣ.

Оба типа сосуществуютъ, такъ сказать, въ Шестодневѣ св. Анастасія Синаита (VII в.) ¹⁾: съ одной стороны говорится о Спасителѣ, что онъ «*in crucis ex tribus arboribus confectae ligno recubuerat et obdormierat*» (lib. V), — что, можетъ быть, указываетъ на тресоставность *древа распятія*, сросшагося во одно изъ трехъ вѣтвей или лозъ; съ другой (lib. VII) *три крестѣ*, на Голгоѣ сближаются съ тремя древами въ Эдемѣ. «*Tria ligna erant in paradiso: unum quidem ut vesceretur homo; alia autem duo, alterum quidem lignum vitae, alterum autem lignum cognoscendi bonum et malum: propterea tria quoque ligna confixa sunt in horto Golgotha seu Calvariae; unum quidem lignum latronis qui fuit servatus, ut per ipsum percipiamus non diffluentem fructum theologiae, sicut ille paradisum, et eo vescentes laetemur, non semel sed semper eum comedentes. Cruz Christi est lignum vitae, in quo in altum sublatus fuit botrus maturus, et vita nostra ante nos visa est suspensa, cujus virtute multi etiam ex monumentis, vivificati, sunt excitati. Lignum autem cognoscendi bonum et malum fuit cruz blasphemantis, quae in bonum illi fixa fuerat, si voluisset; in malum autem illi cessit, cum temere ab ingrato animo linguam extendisset, et pro Dei laudatione Deum blasphemasset et comedisset mortem et interitum. Tres rei peccarunt in paradiso, Adam, et Eva, et serpens, ex quibus duo quidem sunt salvati, unus autem periit. Cum ita propterea tres rei penderent in Calvaria (nominabatur enim etiam Dominus peccatum, etiamsi propter ipsum non esset reus ac condemnatus, et cum non esset, solum haberet quod diceretur), unus latro ingratus, cum esset typus diaboli et serpentis et Iudae qui se in ligno suffocavit, periit». Параллелизмъ Эдема и Голгоѣ развивается и далѣе: «*illic diabolus et serpentem* (въ Эдемѣ), *hic Pilatum et Caipham* (при крестномъ страданіи); *hinc et hinc Adamum et Evam et medium lignum; et hic blasphemantem hinc latronem et illinc alium deum laudantem, et medium lignum, sed crucis*».*

¹⁾ Migne, Patrol. graec. t. LXXXIX p. 917 и 944—946.

Такимъ образомъ идея нашего Свода оказывается довольно древнею, но ея разработка обличаетъ вліяніе противоположнаго легендарнаго типа: намъ говорятъ не о трехъ древахъ въ Эдемѣ, а о трехъ частяхъ - стволахъ *одною* и того - же, райскаго.

Популярность сказанія о *трехъ* крестныхъ древахъ не стоитъ-ли въ связи съ распространеніемъ извѣстной повѣсти объ обрѣтеніи царицей Еленой *трехъ* крестовъ распятія, «честныхъ», «Христовыхъ» крестовъ сербскихъ и болгарскихъ пѣсень ¹⁾, изъ которыхъ одинъ, послужившій праведному разбойнику, перенесенъ былъ, по преданію, на островъ Кипръ, гдѣ творилъ чудеса, «носимъ на въздухѣ?» ²⁾.

V.

Возвращаясь еще разъ къ западной легендѣ о дровѣ Сива, замѣтимъ, что не всѣ отдѣльныя крестныя сказанія исчезли въ ея поглощающей компиляціи. Нѣкоторыя, правда немногія, остались въ сторонѣ: такъ легенда о головняхъ Лота, неизвѣстная мнѣ въ западныхъ пересказахъ нашего цикла, тогда какъ, наоборотъ, въ нашемъ Словѣ не видно участія Давида и нѣтъ типическаго эпизода: о царицѣ Савской = Сивиллѣ, не рѣшающейся вступить на древо спасенія и вбродъ переходящей черезъ потокъ ³⁾. — Изолированной оказывается и повѣсть объ

¹⁾ Безсоновъ, Калѣки II № 437, 438; Качановскій, Памятники болгарскаго народнаго творчества, вып. I, № 2, 3. «Три стѣрка босилѣкъ», обрѣтенные Еленой на мѣстѣ находенія крестовъ, напоминаютъ подобное-же греческое повѣрье, добавляющее, что и названіе растенію (*βασιλικός* = царскій) дано было царицей. Сл. Амарантосъ или розмъ возрожденной Эллады и т. д., стр. 47, прим. а, и выше стр. 242, прим. 1.

²⁾ Путешествіе Игумена Данила, изд. Норова, стр. 12—13 и прим. 2; Wilbrand de Oldenborg u Laurent, Peregrinatores p. 180—1.

³⁾ Что этотъ эпизодъ западныхъ крестныхъ легендъ развился изъ рассказовъ объ искушеніи Соломономъ царицы Савской, вступившей

Авраамовомъ дровѣ, отнесенная г. Мейеромъ, неизвѣстно по какимъ соображеніямъ, въ одну группу съ Гервасіемъ изъ Tilbугу, Никодимовымъ Евангелиемъ и друг. ¹⁾ Мнѣ не разъ приходилось касаться этой легенды ²⁾; я возвращаюсь къ ней еще разъ съ нѣкоторыми новыми подробностями ³⁾.

Тысячу лѣтъ спустя по грѣхопадении Адама и Евы древо жизни перенесено было въ вертоградъ Авраама. Ангель говоритъ ему, что на томъ дровѣ распять будетъ Сынъ Божій, и что отъ цвѣта того дерева родится витязь, который, безъ помощи жены, произведетъ на свѣтъ мать дѣвицы, предъизбранной Господомъ стать матерью Его Сыну. — Всѣ совершается такъ, какъ предрекъ ангель: дочь Авраама забеременѣла, понюхавъ цвѣтокъ съ того дерева. Иудеи обвиняютъ её въ порочной жизни и принуждаютъ доказать свою невинность — божьимъ судомъ: она ввержена въ огонь, но огненные языки чуднымъ образомъ обращаются въ розы и лиліи. У ней родится сынъ, излюбленный господомъ, по имени Фануимъ, становящійся впоследствии императоромъ. Плоды древа жизни служили ему средствомъ — врачевать недужныхъ и прокаженныхъ. Однажды, онъ разрѣзалъ одинъ такой плодъ, чтобы раздѣлить его между больными, а сокъ,

въ мнимую воду, на это давно указано мною въ моихъ Опытахъ II, 1, 245 слѣд.; см. еще мою «Повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ», стр. 142—3: о такомъ-же испытаніи Навуходоносорома (сыномъ Соломона и царицы *Савской* = Южской, либо Лузія и царицы *Савы*) своей невѣсты, персидской царевны.

¹⁾ Meyer, l. c. p. 120.

²⁾ См. мой разборъ сборника Чубянского, въ 22-мъ присужденіи Уваровскихъ премій, стр. 12—17; см. Разсказанія IV, стр. 68 прил. 1.

³⁾ Извлеченія изъ легенды см. у Leroux de Lincy, *Le livre des légendes* p. 24; въ *Histoire littéraire de la France XVIII* p. 884—6; напеч. Ласбергомъ: *Ein schoen alt Lied von Grave von Zolre dem Oettinger und der Belagerung von Hohen—Zolren etc. in druck ausgegeben durch den alten Meister Sepp (Freiherr von Lassberg) стр. 67—80. См. также Stengel, Mittheilungen aus franz. Handschriften der Turiner Bibliothek p. 20, Anm 21. Далѣе рассказъ сообщается сводный.*

оставшійся на лезвѣ ножа, отеръ о колъно. Оттого его колъно «поносъ понесло», и по прошествіи девяти мѣсяцевъ родилась красивая дѣвочка: это была св. Анна, мать Маріи. — Исполненный стыда и недоумѣнія, Фануилъ поручаетъ одному изъ своихъ рыцарей отнести дѣвочку въ дремучій лѣсъ и тамъ убить, дабы никто не узналъ, что съ нимъ приключилось. Рыцарь готовится исполнить данное ему повелѣніе, когда съ неба является голубь, садится къ нему на плечо и вѣщаетъ: пусть онъ не убиваетъ ребенка:

De ly naistra une puceille
En sui Dieux char et sanc prendra
Quant il en terre descendra.

Рыцарь покидаетъ дѣвочку въ гнѣздѣ лебедей, гдѣ её стережетъ лань, питая её своимъ молокомъ, убаюкивая цвѣтами:

Chascun jor ert desos le ni:
Quant li enfes jetoit .I. cri,
D'un des flors le rapaisoit
Tant que li enfes s'endormoit.

Фануилу сообщаютъ между тѣмъ, что его приказаніе исполнено.

Десять лѣтъ спустя онъ отправляется на охоту, сопровождаемый своимъ сенешалемъ, Иоакимомъ, который (либо: самъ императоръ), преслѣдуя лань, добирается до лебединого гнѣзда, откуда слышитъ дѣтскій голосокъ: красивая дѣвочка запрещаетъ ему убить животное, называя себя по имени, Фануила — своей матерью. — Впослѣдствіи отецъ и дочь узнаютъ другъ друга, а Фануилъ, по просьбѣ Иоакима, отдаетъ ему руку своей дочери.

Чудесное зачатіе отъ цвѣта или плода принадлежитъ къ столь распространеннымъ сказочнымъ мотивамъ, что желающему остаться въ чертѣ апокрифа приходится сдѣлать выборъ. Сообщенная легенда представляетъ два эпизода: 1) чудесное

оплодотвореніе цвѣтомъ (дочь Авраама) и 2) рожденіе отъ бедра (Фануилъ).

1) Дочь Авраама родитъ отъ цвѣта крестнаго дерева Фануила, отца св. Анны. Другое французское преданіе, отмѣченное, какъ апокрифическое, въ поэмѣ «sur la Conception», перенесло зачатіе отъ цвѣта — на св. Анну:

Anne de Bethleem fu nee,
 De flour ne fu pas engenee,
 Ce saichiez vous certainement,
 Meis d'omme conseue charnellement.
 Celles et cil soient confondu
 Qui croient un roman qui fu,
 Qui dist que de flour fust venue
 Sainte Anne et engeneue.

Имена Фануила и Анны въ этомъ преданіи едва-ли слѣдуетъ объяснить простымъ смѣшеніемъ — съ Фануиломъ, отцемъ Анны пророчицы (Paralipom. I с. 8). Я указалъ на значеніе еврейскаго Phénuel, Phéniel: *ликъ Божій*. Съ этой точки зрѣнія легенда, въ пересказѣ поэмы sur la Conception, получаетъ особое значеніе: самъ Господь созидаетъ отъ цвѣта (или плода) жену, которую предназначилъ быть бабкой своему сыну. — Малорусское преданіе¹⁾ выражаетъ то-же воззрѣніе, но переноситъ его на *Богородицу*: Господь сотворилъ Адаму жену «зъ рожи», но тотъ ея недоволенъ: «Не хочу жінки зъ цвіту, якъ бы мені така жінка, якъ и я». Тогда Господь сотворилъ Евву изъ ребра Адама и спрашиваетъ его: какая изъ двухъ лучше? «А Адамъ каже: «Уже жъ певно мені лучче нехай тая, що зъ мого ребра». А Богъ: «Ну, а мені здаетьця, що тая, що зъ цвіту; я її дамъ сыну своѣму за матіръ». — Наконецъ въ болгарскомъ народномъ апокрифѣ рожденіе отъ цвѣта приписано *Спасителю*. Господь размышляетъ: «какъ може, само съ духъ-тъ мой да ми са роди синъ на земж-тж прѣдъ сячки свѣтъ!» Дьяволъ совѣтуетъ ему: «Земи, че направи

¹⁾ Чубинскій, Труды, I. с. I, стр. 145—147.

отъ босилмакъ - цвѣтъ кднж киткж, тури жъ въ пазухж и да прѣспишь съ неж кднж ношть, като си намислишь, че желаншь да ти са роди синъ отъ духъ божи, и, штомъ като станешъ, да ж проводишь на благочестивж цѣломждрж Маринж, сестру Йордановж, за да ж подуши, и ты ште стана непразна». Этотъ цвѣтокъ архангелъ Гаврилъ подаеть Дѣвѣ Маріи. «Тя зела киткж-тж и ж помирисала. Слѣдъ два-три дена Марія станжла лжфусна¹⁾».

2) Св. Анна родится отъ бедра Фануила, на которое попалъ сокъ отъ райскаго плода. Я привелъ въ параллель греческую сказку съ Закинова, напомнившую Б. Шмидту²⁾ многи о рожденіи Аэины и Діониса: о благочестивомъ царѣ - дѣвственникѣ, желавшемъ имѣть потомство; ангелъ вѣщаетъ ему, что у него родится дочь отъ икры (у ноги); вскорѣ послѣ того икра у него распухла и, когда разъ на охотѣ онъ накололъ еѣ терніемъ, оттуда выпорхнула дѣвушка, вооруженная съ ногъ до головы. Господь, особенно еѣ любившій, даетъ ей въ приданое даръ предвидѣнія, «возведя еѣ какъ бы въ значеніе богини».

Въ мадагаскарской сказкѣ³⁾ такъ именно родится первая жена. Господь поставилъ перваго человѣка въ великолѣпномъ саду, полномъ плодовъ, запретивъ ему что-либо ѣсть или пить. Злой демонъ, принявъ видъ свѣтлаго духа, явился ему посланникомъ съ неба, повелѣвая ему дѣлать то и другое. Человѣкъ повиновался. Вскорѣ послѣ того у него появилась опухоль, лопнувшая черезъ шесть мѣсяцевъ; оттуда вышла красивая дѣвушка, на которой первый человѣкъ и женился: она стала матерью всего людскаго поколѣнія.

Ближе всего подходитъ ко второму эпизоду французской легенды слѣдующая румынская сказка⁴⁾. Жили были старикъ

¹⁾ Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и рассказы, стр. 432.

²⁾ B. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder № 6.

³⁾ Baring-Gould, Legends of old-testament characters, I, 20. Сл. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen, № 198 и прим.

⁴⁾ Rumänische Märchen, übers. von Mite Kremnitz, № X.

и старуха, старые — престарые, и не было у нихъ дѣтей, къ великому ихъ горю. Всѣ средства они испытали, наконецъ старикъ рѣшается пойти куда глаза глядятъ, попытаться — не достанетъ-ли онъ ребенка. Въ глухомъ лѣсу древній пустыяникъ, которому онъ повѣдалъ о своемъ желаніи, даетъ ему яблоко; благословилъ его, разрѣзалъ по поламъ и говоритъ: эту часть съѣшь самъ, а эту отдай своей женѣ. На обратномъ пути старикомъ овладѣла жажда; не найдя нигдѣ воды, онъ вспомнилъ о яблокѣ и съѣлъ — не ту часть, которая была предназначена ему самому. Съѣлъ и заснулъ мертвымъ сномъ; ангелъ Господень сталъ у него на стражѣ, а когда старикъ проснулся, увидѣлъ рядомъ съ собой барахтающеюся въ травѣ хорошенькую дѣвочку. Ангелъ принесъ травы босилька и воды, освященной въ раю девять лѣтъ назадъ, и окрестилъ дѣвочку, которой далъ имя Розы. — Счастливый старикъ отправился домой съ найденнымъ; прійдя къ своей землянкѣ, положилъ дѣвочку въ квашню, а самъ пошелъ звать старуху полюбоваться на нее; пока онъ ходилъ, огромный грифъ унесъ еѣ въ гнѣздо, гдѣ однако птенцы не разорвали еѣ, а, напротивъ, принялись кормить крошками, уложили и прикрыли отъ холода.

Недалеко отъ того дерева ¹⁾ находился ядовитый колодезь, а въ немъ двѣнадцатиглавый змѣй. Всякій разъ, какъ подрастали птенцы грифа и готовы были отлетѣть отъ гнѣзда, огненные головы протягивались изъ колодца и пожирали ихъ. Такъ могло случиться и въ эту ночь; уже показались двѣ головы, какъ раздался громъ, въ облакѣ явился архангелъ съ мечемъ въ рукѣ и принялся поражать чудовище, продолжавшее высывать изъ колодца все новыя и новыя головы. Падая отъ меча, онѣ такъ сильно ударялись о дерево, что листья на немъ облетѣли; всё кругомъ залито было кровью и ядомъ. Архангелъ окропилъ мѣстность святой водою, кровь собралась въ одно мѣсто и про-

¹⁾ Позднѣе говорится о двухъ деревьяхъ.

валилась вмѣстѣ съ головами и колодцемъ, а въ лѣсу стало чисто и свѣтло. Когда на утро вернулся къ гнѣзду старый грифъ, онъ подивился этой перемѣнѣ и тому, что дѣвочка не съѣдена. Онъ догадывается, что чудо совершилось ради нея, и начинаетъ её холить: устраиваетъ ей изъ цвѣтовъ и моху гнѣздо, въ которой вѣтеръ качалъ её, какъ въ колыбели. И она вырастаетъ здѣсь до несказанной красоты, которою любитъ сама природа. Однажды, погнавшись на охотѣ за звѣремъ, царевичъ зашелъ въ чащу, гдѣ стояло дерево съ гнѣздомъ грифа, цѣлится въ грифеняты, но тотчасъ-же опустил лукъ: такъ поразила его красота дѣвушки, которую онъ напрасно умоляетъ къ нему спуститься. Опечаленный онъ возвращается домой; на другой день царскій указъ объявилъ большую награду тому, кто приведетъ красавицу. Удастся это какой-то горбатой старухѣ — и сказка кончается бракомъ.

Сходство этой сказки со второй половиной легенды о Фануилѣ ясно: тоже рожденіе отъ яблока — безъ участія женщины; дѣвушка въ гнѣздѣ, охота; но важнѣе мистическіе элементы разсказа: двойное явленіе ангела и его борьба съ змѣемъ, головы котораго то протягиваются къ дереву, то, ударяясь о него, дѣлаютъ его безлиственнымъ. Вспомнимъ, что въ легендѣ о Фануилѣ дерево является — крестнымъ ¹⁾, на немъ будетъ распятъ Спаситель; укажемъ съ другой стороны, что образъ сухаго дерева, безъ коры и листьевъ, съ змѣей вокругъ ствола, съ ребенкомъ на вершинѣ или — въ гнѣздѣ пеликана — принадлежитъ специально крестной символикѣ ²⁾. Эти сопоставленія позволяютъ предпо-

¹⁾ Крестное древо въ саду Авраама не стоитъ-ли въ связи съ Авраамовымъ дубомъ въ Хевронѣ, о которомъ ходила легенда, что онъ выросъ изъ жезла, воткнутаго въ землю ангеломъ? Легенда эта привязана съ разсказу о посѣщеніи Авраама ангелами и о дотогѣ неплодной Саррѣ. Отъ этихъ данныхъ отпавилось, быть можетъ, и развитие французскаго сказанія.

²⁾ Сл. Разысканія IV, 60.

ложить за румынской сказкой какое-нибудь забытое отреченное сказаніе, которое послужило-бы къ объясненію легенды о Фанулѣ по крайней мѣрѣ на столько-же, на сколько вообще славянскіе апокрифы о крестномъ древѣ — проливаютъ свѣтъ на запутанную генеалогію западныхъ.



ПОПРАВКИ И ДОПОЛНЕНІЯ.

Къ VI-й главѣ.

Къ стр. 17, съ четвертой строки снизу, напечатано по недосмотру: «Подъ № 23 встрѣчаемъ: «Слово ω Сивилѣ і ω Давидѣ царя», вѣроятно, тождественное съ напечатаннымъ мною по списку проф. Дринова въ Архивѣ проф. Ягича». Слѣдуетъ читать: «... тождественное съ преданіемъ о Сивилѣ-Самовилѣ, сообщенномъ мною въ Опытѣхъ по исторіи развитія христіанской Легенды I, 1, стр. 292—3, II, 1, стр. 251—2». — Согласно съ этимъ надо такимъ образомъ измѣнить редакцію примѣчаніи 2-го (стр. 17—18): «Другое болгарское преданіе о Самовилѣ напечатано мною въ статьѣ: *Zur Bulgarischen Alexander-sage*» и т. д.

Къ стр. 40—53, стр. 222—223 прим. 2: *Къ молитвъ св. Сисинія* (Дубровинъ, I, II, стр. 126; сл. стр. 122). По повѣрьюмъ Грузинъ *ами* — духъ женскаго пола, гибельный для новорожденныхъ, которыхъ онъ умерщвляетъ, а родильницу уводитъ и бросаетъ въ рѣку. *Ами* живетъ вездѣ, преимущественно въ Базалетскомъ озерѣ, гдѣ она плещется и поетъ сладострастныхъ пѣсни. Противъ нея существуетъ слѣдующая молитва, которую просимъ сличить съ собраннымъ выше матеріаломъ для молитвы св. Сисинія.

«Насъ было три брата, во имя св. Троицы, и носили мы каждый двойное имя: Арозъ - Марозъ, Эмброзъ - Эдварозъ, Эвмарозъ - Антиохозъ. *Охотились мы на полъ дамасскомъ*, гдѣ есть *юра*, изобилующая оленями, и напали мы на слѣдъ прямой—

превратный: пятки прямая, а животь наоборотъ, спина прямая, а лицо на оборотъ. Отправились мы по тому слѣду и увидѣли стоявшую въ пещерѣ *дъвушку*: волосы у нея пурпурные, зубы жемчужные. Мы спросили *изъ*: кто вы? и какъ ваше имя? Она отвѣчала: Я — али, нечистая сила, что прихожу къ родильницѣ, хватаю её за волосы и удавливаю вмѣстѣ съ ребенкомъ. Тутъ мы обнажили мечи и стали поражать злодѣйку. Тогда начала она умолять насъ и сказала съ клятвою: Господа мои, пощадите меня, и я впредь на сто милліоновъ триста восемнадцать *стадѣй* не осмѣлюсь приблизиться къ тому мѣсту, гдѣ будутъ произносить *наши имена* или будетъ находиться *хартія съ нашими именами*. — Явились свв. архангелы Михаилъ и Гавріилъ; вышелъ черный всадникъ, ведя черного коня, въ черной сбруѣ, съ черной плетью. Сѣлъ онъ на того коня, отправился по черной дорогѣ. Спросили его: Куда ѣдешь, злодѣй смрадный, съ зубами ядовитыми? Отстань отъ сего раба Божія и войди въ голову дракона. Христось, Богъ милосердія, благости и отрады! помоги, Матерь Христа Марія, и даруй облегченіе рабу Божию.

Несомнѣнно, что въ приведенномъ заговорѣ смѣшаны два: одинъ, отвѣчающій типу молитвы Сисинія, кончался, вѣроятно явленіемъ ангеловъ (сл. напр. арх. Михаила въ молитвѣ, приписанной Іереміа Богомилу, выше стр. 40; его-же въ рум. «чудесахъ св. Сисоя», стр. 48; ангеловъ въ буслаевскомъ заговорѣ и др. 48—50), другой могъ начинаться встрѣчей ангеловъ съ чернымъ всадникомъ; сліяніе произошло въ этомъ мѣстѣ. — Искаженія перваго заговора ясны сами собой: два брата греческой молитвы (Сисиній и Сисинодоръ) обратились въ трехъ, и ихъ имена замѣнены новыми; нѣтъ моря, осталась гора, какъ въ позднѣйшихъ румынскихъ и славянскихъ текстахъ. Для источника одной особенности, отличающей новый румынскій пересказъ легенды о Сисиніи отъ древняго, важна подробность грузинскаго заговора: *что братья охотятся*, какъ тамъ *Сисиній съ братьями* (р. 46). Главное искаженіе постигло всё, что касается али = Гилу греческой молитвы. Въ послѣдней является *одинъ демонъ съ нѣ-*

сколькими именами; въ позднѣйшихъ ея отраженіяхъ, напр. русскихъ, эти имена обратились въ столькихъ-же демоновъ. Грузинскій заговоръ стоитъ на перепутьи къ русскимъ варьянтамъ: али *одна*; но далѣе говорится: мы спросили *ихъ*, они отвѣчали, *наши* имена. — За грузинскимъ текстомъ стоитъ какой-нибудь утраченный греческій (?) оригиналь, гдѣ вмѣсто Аравіи легенды, изданной Алляціемъ, упоминалось дамасское поле.

Нѣсколько заговоровъ отъ трясавицы, сисніевскаго типа и съ перечнемъ именъ, напечатаны въ Трудахъ этнограф. стат. эксп. и т. д. I р. 119—120 и Ефименкомъ въ Матеріалахъ по этнографіи русскаго населенія Архангельской губерніи, ч. 2-я, №№ 41—44, 46. Замѣтимъ особенно № 43: *демонъ одинъ*, Сисній, вѣдъ «отъ горы Синайскаго, обрѣте *бѣсица*, и муща очи разжены и рuce желѣзны и власы верблюжіе». На вопросъ святаго она начинаетъ сказывать *свои имена*; первое изъ нихъ *вѣщица*, какъ въ румынскихъ текстахъ статьи (Сисой, Іосифъ; сл. выше стр. 50); у попа Симеона оно приходится вторымъ, упоминается и какъ общее названіе демона: «обрѣтохъ *вѣщицъ* именемъ Авизою». Въ архангельскомъ заговорѣ въ такомъ двоякомъ значеніи является *бѣсица*; вотъ приводимыя въ немъ имена: *Вѣщица*, *Бѣсица*, Преображенница, Убийца, Елина, Полобляющая, Имарто, Арія, Изъѣдущая, Негризущая, Голяда, Налукія. —

Замѣтимъ, что имена родовыхъ дочерей встрѣчаются не въ однихъ только заговорахъ отъ трясавицы. Такъ у Ефименка, I. с. р. 161, 164: въ молитвѣ отъ нечистаго духа; у Майкова, Заклинанія № 28: въ присушкѣ; въ Трудахъ этногр. стат. эксп., I. с. I, 115—116: въ заговорѣ отъ «*бешыхи*» (рожи): «бехъ Иродовъ сынъ, а одынацать бешыхъ — дочки Иродовы». Сл. толкованіе заговоровъ у Аѳанасьева, I. с. III р. 81—96.

Что касается до каталонскаго преданія объ Иродіадѣ (сл. выше, стр. 221—2) то оно слѣдующее: рассказываютъ, что однажды разсвѣтъ засталъ её на берегу замерзнувшаго *Sigte*, а ей надо было перейти на ту сторону, чтобы укрыться въ находившейся тамъ пещерѣ. Только что она дошла до половины

рѣки, какъ ледъ разступился и отрѣзалъ ей голову, когда она была въ его уровнѣ, заставивъ Иродіаду испытать страданія Іоанна Предтечи. Съ тѣхъ поръ вокругъ шеи Иродіады остался знакъ, точно красная нитка. — Сл. Журналъ Мин. Нар. Просв. ч. ССХХІІІ отд. 2, стр. 217—218. — Источникъ этого преданія была, по всей вѣроятности, *Historia ecclesiastica* Никифора Каллиста, lib. I, с. XX (сл. Migne, *Patrolog. gr. t.* 145), рассказъ которой перешелъ въ проповѣди (сл. Schwartz, *Zur Herodias-Sage*, въ *Zeitschrift f. deutsch. Alterth.* XXV, p. 170—173: *Abraham a Sancta Clara*) и въ народныя повѣрья (сл. Laistner, *ibid.* p. 244—5; R. Köhler, l. с. XXVII, p. 96); сирійскій варьянтъ сообщилъ въ переводѣ Pius Zingerle, *Zs. f. deutsche Mythol.* I, p. 319 (сл. *ib.* p. 102). Сообщаемъ текстъ Никифора: «Ὁ δὲ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς (т. е. Иродовой жены) θάνατος . . . τοιοῦδε τις ἦν. Ἐπὶ τινα τόπον ταύτη δεῖσαν ὥρα χειμῶνος πορεύεσθαι, καὶ ποταμὸν διαβαίνειν, ἐπεὶ περ ἔχεινος κερυστάλλωτο καὶ πεπηγὸς ἦν, ὑπὲρ νότου αὐτῆ διήει πεζεύουσα. Περιβραγένης δὲ τοῦ κρυστάλλου, οὐκ ἄδειε δὲ πάντως τὸ συμβάν ἦν, κατεβῆ μὲν εὐθὺς καὶ αὐτῆ ἄχρι δῆπου καὶ κεφαλῆς· καὶ ὑπῶρχεῖτο σπαργῶσα καὶ ὑγρῶς λιγυζομένη, οὐκ ἐν γῆ, ἀλλ' ἐν ὕδατι. Ἡ δὲ κεφαλὴ τῶ κρὺει παγεῖσα, εἶτα καὶ διαδραυσθεῖσα, καὶ τοῦ λοιποῦ διαιρεθεῖσα σώματος, οὐ ξίφει, ἀλλὰ κρυστάλλῳ, ὑπὲρ τῶν πάγων ὠρχεῖτο καὶ αὐτῆ τὴν ἐπιθανάτιον ὄρχησιν· καὶ ὑπ' ὄψιν ἔκειτο πᾶσιν ἢ μιὰρὰ κεφαλὴ εἰς ὑπόμνησιν ὧν ἔδρασε τοὺς θεωμένους ἀνάγουσα».

Къ стр. 67—78. Интересный варьянтъ *пѣсни о превращеніяхъ* представляетъ пѣсня, которая поется на кумыкскомъ «сарынѣ». Сущность этой игры слѣдующая: составляются двѣ группы, мушницъ и женщинъ. Изъ первой кто-нибудь, приплясывая, выходитъ на середину сакли и начинаетъ говорить на распѣвъ, а мушницы хоромъ повторяютъ послѣднія слова куплета; изъ женской группы также выступаетъ женщина или дѣвушка и отвѣчаетъ мушницѣ, а прочія ей подтягиваютъ, ударяя въ мѣдныя

тазъ. Завязывается споръ, кто кого перетанцуетъ и переговоритъ; на вопросы слѣдуютъ отвѣты. Не рѣдко обѣ стороны бываютъ очень свободны въ своихъ выраженіяхъ, намекахъ и жестахъ; всякая выходка сопровождается взрывомъ общаго хохота. Въ этой игрѣ одна пара смѣняется другою. — Вотъ одна изъ пѣсень, употребляемыхъ въ «сарыиѣ»:

Мущина.

Сѣрне олени бѣгутъ съ поляны,
Прекрасныя дѣвушки любятъ ими.
Скажи, что будетъ, если я тебя поцѣлую?

Дѣвушка.

Если ты рѣшишься меня поцѣловать,
Я превращусь въ бѣлаго голубя
И улечу подъ небеса — тогда ты что сдѣлаешь?

Мущина.

Если ты улетишь подъ небеса голубемъ,
Я сѣрнимъ ястребомъ нагоню тебя
И тамъ схвачу тебя — ты что тогда сдѣлаешь?

Дѣвушка.

Если ты схватишь меня подъ небесами,
Я обращусь въ рыбу и ускользну въ море,
Тогда, въ морѣ, что ты со мной сдѣлаешь?

Мущина.

Если ты уйдешь въ море,
Я, обратясь въ желѣзный крюкъ, нырну въ море
И тамъ подцѣплю тебя — ты что тогда сдѣлаешь?

Дѣвушка.

Если ты въ морѣ меня подцѣпишь,
Я разсыплюсь просомъ по травѣ,
Тогда ты что со мной сдѣлаешь?

Мущина.

Если ты размылишься просомъ по травѣ,
Я сдѣлаюсь пѣтухомъ и подберу просо.
Тогда ты что сдѣлаешь?

Дѣвушка.

И подъ небесами, и въ морѣ, и въ травѣ
Ты преслѣдуешь меня; мнѣ остается одно:
Я умру, скроюсь въ сыру землю; мои родные,
Подруги меня ужъ не увидать.

Мущина.

Если ты умрешь, твои родные и подруги
Липатся тебѣ; тогда и я умру, лягу
Въ ту-же сырую землю — и тамъ, вмѣстѣ всѣхъ,
Одинъ останусь съ тобою.

Къ стр. 79—80. (*Поэты чиселъ, редакція В*) Къ варьянтамъ, собраннымъ Насдей, слѣдуетъ присоединить еще слѣдующій кавказскій: богатъ даритъ быка своему пріятелю бѣдняку, съ условіемъ, чтобы черезъ три дня онъ былъ готовъ отвѣтить ему на вопросы, которые онъ предложитъ, иначе пусть заплатитъ ему въ семь разъ стоимость подарка. Нищій, котораго бѣднякъ пріютилъ у себя на ночь, отвѣчаетъ вмѣсто него богатчу, ночью постучавшемуся въ дверь съ вопросами: Чего на свѣтѣ одинъ, а не два? — Одинъ Богъ. — Чего два, а не три? — День и ночь (либо: солнце и луна). — Чего три, а не четыре? — Три развода съ женою (при разводѣ съ женою мусульманинъ бросаетъ три камешка). — Чего четыре, а не пять? — Четыре священныя книги, пизпосланныя отъ Бога (Новый Заветъ, біблія, псалтирь и коранъ). — Чего пять, а не шесть? — Пять условій исламизма. — Чего шесть, а не семь? — Шесть правилъ при совершеніи намаза. — Чего семь, а не восемь? — Семь небесъ до престола Божія (либо семь земель и семь адовъ). Сборникъ

свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. IV: Фонъ-Плотто, Природа и люди Закатальскаго округа, стр. 49—50. Сл. еще Starine, VI, стр. 53 (Вопросы и Отвѣты, изъ болгарскаго сборника прошлаго вѣка. Отвѣчаетъ «риторъ философъ»); Mite Kremnitz, Rumänische Märchen, № XVI, стр. 201 слѣд.; Luzel, Légendes Chrétienues de la Basse Bretagne, t. II, 7^e partie, № X (Le jeu de cartes servant de livre de messe: комическое примѣненіе мотива). — Къ христіанской символикѣ чиселъ вообще см. S. Melitonis Clavis, cap. XII: De Numeris, у Pitra, Spicilegium Solesmense III, стр. 282 слѣд.; Rev. du Monde Catholique, 4^e année, t. IX, № 80: La mystique des églises gothiques par l'abbé Lecanu, p. 651—2.

Къ стр. 97—222: *Святки, масляница и народныя потѣшники на Кавказѣ*. Матеріалъ, собранный нами на предыдущихъ страницахъ для исторіи празднованія генварскихъ календъ въ ихъ отношеніи къ современной обрядности Рождества, Новаго года и связанной съ послѣднимъ Масляницы¹⁾, въ значительной мѣрѣ освѣщается данными соотвѣтствующихъ *кавказскихъ* обычаевъ²⁾. Къ сообщеніямъ о нихъ мы присоединимъ нѣсколько новыхъ фактовъ, дополняющихъ сказанное въ текстѣ.

Въ *Абхазіи*, въ селеніяхъ смежныхъ съ Самурзаканью, наканунѣ новаго года совершается обрядъ *каланда* или *каминда*. Послѣ ужина въ каждой семьѣ пекутъ большой четырехугольный пирогъ, начиненный сыромъ. Съ первымъ пѣніемъ пѣтуховъ пирогъ кладутъ на большую доску, прилѣпляютъ къ ней зажженную восковую свѣчу и ставятъ жаровню съ угольями. Члены семейства становятся на колѣни вокругъ пирога, и старшій въ семействѣ, бросивъ ладонь на уголья, *проситъ у Каланды*

¹⁾ Сл. выше, стр. 102—3 и Сахаровъ, Сказанія VII, 73: въ Ярославлѣ *колядовали* на масляницѣ.

²⁾ Сл. Дубровинъ, I. с. I II, 18, 147—152 (сл. ib. 21—22); 230—5; I, I 297—8; Сборникъ свѣдѣній о Кавказскихъ горцахъ VII: Религіозныя вѣрованія Абхазцевъ p. 20.

счастія и всякаго блага семейству. Пирогъ ѣдятъ, а остатокъ его сожигаютъ, наблюдая особенно за тѣмъ, чтобы обрядъ этотъ кончился непременно до разсвѣта. — Въ самый день новаго года младшіе поздравляютъ старшихъ и дарятъ имъ убитаго дрозда, стараясь во время охоты снять ему пулею голову, чтобы тѣмъ показать свою мѣткость въ стрѣльбѣ. Поздравляющіе получаютъ подарокъ. — О современныхъ отраженіяхъ названія Календы см. выше, стр. 104—5; объ олицетвореніи Коляды-Каланды стр. 210 и прим. 1.

Наканунъ Рождества *Грузинки* запасаются мѣдными деньгами и печется огромное количество лавашей (тонкія и длинныя прѣсныя лепешки). Толпа мальчиковъ, отъ 10 до 12-лѣтняго возраста, обходитъ каждый домъ и, въ сопровожденіи дьячка, держащаго образъ Божьей Матери, славить Христа. Пропѣвъ: «Рождество твое...», они поздравляютъ хозяевъ и желаютъ имъ встрѣтить много такихъ-же дней; хозяева ихъ отдариваютъ. Молодые люди, собравшись толпою, также ходятъ славить; обычай этотъ извѣстенъ подъ именемъ *амло* и сопровождается особой пѣсней, выражающею поздравленіе и просящею, въ награду, однажды на всегда опредѣленную часть напитковъ и сѣстнаго. Почти вся рождественская недѣля служитъ приготовленіемъ къ встрѣчѣ новаго года. Наканунъ хозяйки пекутъ хлѣбы счастія, обсыпанные изюмомъ, отдѣльно для cadaго члена семьи: чей хлѣбъ опадетъ, тому умереть непременно въ предстоящемъ году. Пекутъ *хлѣбъ бакила* или *бацмла*, одинъ въ образѣ чловѣка, въ честь св. *Василія Великаго*, празднуемаго православною церковью въ день новаго года и называемаго у Грузинъ *Бацмла*; остальнымъ хлѣбамъ даютъ разную форму: книги, пялецъ, ножницъ или цера, смотря по ремеслу хозяина. — Знакомые посылаютъ другъ другу всякія сладости съ пожеланіемъ — въ сладости состарѣться. — Вечеромъ и въ теченіи ночи молодежь стрѣляетъ, провожая старый годъ и встрѣчая новый; у всѣхъ домовъ растворены двери, потому что счастье въ эту ночь разгуливаетъ по свѣту.

Въ самый новый годъ хозяинъ дома, поднявшись до свѣта, посѣщаетъ всѣхъ членовъ семейства, съ подносомъ въ рукахъ, на которомъ уставлены хлѣбы счастья, чашка меду и четыре горящія свѣчи, нарочно отлитыя для этого хозяйкою. «Я вошелъ въ домъ, говоритъ онъ, обращаясь къ членамъ семьи: да помилуетъ васъ Богъ! Нога — моя, но слѣдъ да будетъ ангела!» И онъ обходитъ кругомъ комнату, съ пожеланіемъ, чтобы новый годъ былъ для него также обиленъ, какъ обильно уставленъ его подносъ. — За хозяиномъ долженъ войти кто-нибудь *посторонній*, и каждое семейство имѣетъ *заятнаго гостя*, открывающаго входъ въ жилище, что также, по народному повѣрью, приноситъ особое счастье. Въ Тифлисѣ, въ тѣхъ домахъ, гдѣ сохранились еще древніе обычаи, наканунѣ новаго года, глава семейства ожидаетъ наступленія его, когда семья уже давно покоится на широкихъ тахтахъ. У него заготовленъ *мшечекъ съ хлѣбными зернами* и кусочки леденца по числу членовъ семьи. Наступленіе новаго года онъ привѣтствуетъ громкимъ голосомъ, *бросая хлѣбныя зерна во все улы дома*. Проснувшаяся семья получаетъ отъ отца или дѣда по кусочку леденца, съ пожеланіемъ, чтобы жизнь въ наступающемъ году была такъ же сладка, какъ предлагаемый сахаръ.

Грузинское названіе рождественскаго славленія: *амло* не стоитъ-ли въ связи съ румыно-славянскимъ припѣвомъ колядокъ: *o j lelom, d'aï Leg-om* и т. д.? (см. выше, стр. 227, прим. 3 и Потebníю, Русскій Филологическій Вѣстникъ 1882, II, р. 218 слѣд.). — Хлѣбъ: *бакила* или *бацила*, въ честь (и въ образѣ) Василія Великаго, тождественъ съ сербск. *васильца* (сл. стр. 109); *заятныи гость* на новый годъ отвѣчаетъ сербскому *полажайнику* (стр. 108 прим. 2 на стр. 107—108), *обсыпаніе зерномъ* такому же обряду славянскому и новогреческому (стр. 107, 123, 126).

По связи масляничной обрядности съ святочной (сл. стр. 102 — 103) отмѣтимъ нѣсколько подробностей грузинской масляницы. Интересно въ ней участіе странствующихъ *пѣвцовъ-музыкантовъ*, вооруженныхъ инструментомъ, похожимъ на волюнку, и за нѣ-

сколько грошей поющихъ передъ домомъ хвалебную пѣсню его хозяину. — По улицамъ ходятъ мальчикъ, наряженный старикомъ и называемый *берика*: онъ пляшетъ и кривляется передъ каждымъ проходящимъ и неотступно выпрашиваетъ денегъ. Этотъ-же самый *берика* носить иногда названіе *дато* (медвѣдь), когда принимается въ хороводы женщинъ, изображая изъ себя звѣря, упоминаемаго въ пѣснѣ. — Сидѣльцы лавокъ пускаютъ другъ въ друга большой мячъ, съ крикомъ: *клеріаріа* (груз. масляница), или, накинувъ на себя запыленную рогожу либо обрывокъ войлока, бросаются какъ пугало на сосѣда и привѣтствуютъ его съ масляницей. Въ сумерки, въ предмѣстьѣ города, разгарается кулачный бой, а въ деревняхъ играютъ въ чаличи (жгутъ): нѣсколько человекъ въ чертѣ круга получаютъ ловкіе удары жгутомъ отъ тѣхъ, которые находятся внѣ круга, пока кого-нибудь изъ бьющихъ не задѣнутъ ногою въ чертѣ; тогда противная партія становится въ кругъ. — Въ деревняхъ, въ первый день масляницы, молодые грузины наряжаются и ходятъ по улицамъ съ пляскою и пѣніемъ. Партія ряженыхъ состоитъ изъ *берикееби* и *юри* — свиньи, т. е. человека; наряженнаго свиньею. Послѣдній прикрытъ спереди и сзади свинными шкурами, сшитыми въ видѣ чехла, на голову надѣта свиная голова съ огромными зубами. Прийдя въ домъ, толпа ряженыхъ начинаетъ пляску: *гори* бѣгаетъ вокругъ нихъ и колетъ ихъ своими клыками, тѣ бьютъ его деревянными саблями, пока онъ не притворится убитымъ. Берикееби беззапретно пьютъ хозяйское вино, имъ выносятъ въ подарокъ яицъ, причемъ *выщипываютъ изъ бороды берики волосъ* и кладутъ его въ курятникъ, чтобы куры въ предстоящій годъ лучше неслись. — Въ прежнее время, въ прощальный вечеръ воскресенья на масляной, слуги приходили къ своимъ господамъ съ палахою: палка съ веревкою, слабо натянутою отъ одного конца къ другому. Палка эта надѣвалась на босую ногу осужденнаго къ наказанію по пятамъ. Въ этотъ вечеръ *господа обязывались полнымъ повиновеніемъ своимъ слугамъ*, и чтобы отдѣлаться отъ наказанія палахою, должны были щедро одариваться. —

Въ чистый понедѣльникъ у грузинъ бываетъ кееноба или возстаніе шаховъ — праздникъ, установленный (будто-бы) въ воспоминаніе побѣдъ грузинъ надъ персіянами. Въ прежнее время дѣло рѣшалось между двумя лицами, представлявшими шаха и грузинскаго царя: между ними завязывался бой, въ которомъ шахъ оставался побѣжденнымъ, и его *сбрасывали въ воду*, какъ-бы съ намѣреніемъ утопить. — Иначе праздникъ описывается такимъ образомъ: въ понедѣльникъ утромъ выбирали кеени изъ числа лицъ, отличающихся своею бойкостью, веселостью и шутливостью; надѣвали на него колпакъ, сдѣланный изъ бурки, шубу на изнанку, *лицо пачками сажеею*, а въ руки давали мечъ, конецъ котораго украшенъ былъ яблокомъ или чѣмъ-нибудь подобнымъ. *Ему предоставляли власть царя или шаха* и оказывали всевозможныя почести; каждый становился передъ нимъ на колѣни и снималъ шапку, неучтивцу онъ приказывалъ выколоть глаза; виноватаго хватали и намазывали глаза сажеей. Всякій прохожій долженъ былъ остановиться передъ повелителемъ, возсѣдавшимъ на скамьѣ-тронѣ, поклониться и что-нибудь подарить. Свита его раздѣлялась на двѣ стороны, вступавшія въ кулачный бой; по народному представленію Господь благословлялъ побѣдителей обильнымъ урожаемъ.

Анализъ этихъ обрядовъ указываетъ на цѣлый рядъ аналогій съ разобранными нами святочными, съ обиходомъ генварскихъ календъ. И тамъ и здѣсь участіе народныхъ потѣшниковъ является наслѣдіемъ обычая, который мы могли услѣдить и въ средневѣковой Греціи, и въ Европѣ. Масляничныя маски грузинъ: *берика* (груз. бери = старикъ, монахъ) и *гори* указываютъ на святочныхъ ряженыхъ. Первый носитъ еще и названіе *дато*, т. е. медвѣдь (груз. датви = медвѣдь), когда, ряженный медвѣдемъ, онъ вмѣшивается въ хороводъ женщинъ. Къ этой подробности мы вернемся въ одномъ изъ слѣдующихъ экскурсовъ. — *Дато*, ряженный свиньею, стоитъ въ связи съ святочнымъ, жертвеннымъ значеніемъ этого животнаго (сл. стр. 100, 108—110); въ такомъ именно значеніи мы встрѣтимъ его и на Кавказѣ. —

Наконецъ, *повиновение господъ слугамъ, какъ и избраніе потышанаго царя, лицо котораго начкаютъ сажей и т. п.*: всё это восходить къ обычаямъ Сатурналій, перешедшихъ позднѣе въ святочные (сл. стр. 100, 139—140, 164¹⁾).

Въ *Гурии* наканунѣ новаго года, *каландоба*, рѣжутъ *свиней*, и готовятъ изъ нихъ кушанье. Всю ночь проводятъ на площади въ играхъ, пѣсняхъ и стрѣльбѣ изъ ружей; съ появленіемъ зари всё спѣшить по домамъ. «Проснитесь, *св. Василій идетъ!*» кричатъ мужья, поднимая своихъ женъ и дѣтей. Мущины ходятъ славить. Заслышавъ ихъ приближеніе, хозяинъ дома запираетъ двери и ждетъ посѣтителей.

«Отворяй!» кричитъ подошедшая толпа и стучитъ въ двери.

— А что вы несете? —

«Образъ *св. Василія*, драгоценныя каменя, крестъ, золото, серебро, словомъ, всё, что нужно».

Хозяинъ не отворяетъ, пока гости три раза не повторятъ послѣдней фразы; тогда-только дверь распахивается: прежде всего *входитъ человекъ, одѣтый богаче другихъ, съ подносомъ въ рукахъ, на которомъ лежитъ хлѣбъ, а вокругъ него образъ св. Василія, драгоценныя каменя, фрукты и свиная голова, означающая, будто бы, кабана, въ древности истреблявшаго народъ и убитаго Василіемъ Великимъ*. — За тѣмъ слѣдуетъ другой человекъ съ палкою, убранною стружками и называемою *чичилаки*, либо съ пучкомъ *цветовъ*; подъ чичилаки туземцы разумѣютъ *бороду св. Василія*. — Далѣе слѣдуютъ всѣ остальные посѣтители, несущіе съ собою ячмень, вино, птицъ и т. д. Начинаются поздравленія. Каждый подходитъ къ присутствующимъ и поздравляетъ другъ друга, дотрагиваясь при этомъ

¹⁾ Имя *морисковъ* въ пляскѣ, распространенной въ Европѣ въ концѣ среднихъ вѣковъ, дѣйствительно ли заимствовано отъ *Мауровъ*, — или отъ обычая плясунновъ чернить себѣ лицо? *Édel. Du Méril, Hist. de la Coméd., I, 89* стоятъ за первое объясненіе. — Чувашскіе мальчики, пляшущіе о святкахъ вокругъ чучела съ льняной бородой, также вымазываютъ свое лицо сажей. *Магнитскій, I. с. р. 100.*

до каждой вещи; затѣмъ, поставивъ поднось посреди комнаты, молятся передъ образомъ св. Василія. По окончаніи обряда, при выходѣ, каждый бросаетъ немного дровъ въ огонь, восклицая: хо! хо! хой! — Обойдя такимъ образомъ все дома, стрѣляютъ цѣлый часъ и отправляются въ церковь. — На другой день новаго года каждая женщина въ домѣ беретъ посуду, наполненную пшеномъ и, поставивъ её у курятника, кормитъ птицу, прося Бога, чтобъ у ней въ будущемъ году было столько куръ, сколько въ посудѣ зеренъ и т. д.

Съ гурійской каландобой сл. выше абхазскую каланду, калинду. Важно по отношенію къ *Василію съ житяной пучгой малорусскихъ щедрівокъ* (стр. 112; сл. стр. 114), къ *Василію новогреческихъ каландъ, съ хлѣбомъ или пучкомъ травы въ рукахъ, съ чудесно растускающимся жезломъ* (стр. 123 слѣд.), *отвѣчающимъ рум. surcova'n, бол. суравъ* (стр. 121—2) — совершенно такая-же образность гурійскаго обряда. Богато одѣтый человекъ, съ подносомъ въ рукахъ, хлѣбомъ и образомъ св. Василія, идущій впереди славящихъ, несомнѣнно представляетъ собою самого святого; въ грузинскомъ обрядѣ, описанномъ выше, ему отвѣчаетъ хозяинъ дома, обходящій свою семью съ подносомъ, на которомъ также красуется хлѣбъ и т. д. Можно предположить, что первоначально чичилаки или пучекъ цвѣтовъ находился въ рукахъ Василія, какъ въ греческихъ каландахъ жезльвѣтка; онъ самъ представлялся колядующимъ (стр. 127): «Василій идетъ!» — *Свиная голова*, которую онъ несетъ на поднось, намъ хорошо знакома, и легенда объ убіеніи святымъ кабана указываетъ только на забвеніе смысла древней обрядности. Жертвоприношеніе свиньи перешло отъ Сатурналіи къ обиходу святокъ и тамъ получило новое значеніе символа, атрибута. Сл. рум. vassilca, кесарецкаго поросенка на Руси, Василія-покровителя свиней и т. д. (стр. 108—110), святочные печенья въ формѣ кабана, кабанью голову — необходимую принадлежность старо-англійскихъ рождественскихъ обрядовъ и т. п. См. Uhland's Schriften, III p. 61—64 и прим.; Édel. Du

Ménil, Hist. de la Comédie I p. 434 прим. 3; Wolf, Beiträge II p. 412—413; Wiedemann, l. c. 344: печенье jöulu-orikas = Weihnachtseber. — *Борода Василія* напоминаетъ *Бороду Ильи* нашихъ жатвенныхъ обрядовъ; обратимъ вниманіе на появленіе Ильи въ малорусскихъ щедрівкахъ: *Шошь Илья — на Василя, Въ ёго пужечка — Житяночка* и т. д.

Празднованіе и встрѣча новаго года у *Осетинъ* сходны съ грузинскими ¹⁾. Хозяйки пекутъ изъ тѣста разныя фигуры, имѣющія видъ барана, коровы, лошади и т. д.; для украшенія ихъ втыкается въ тѣсто по нѣскольку зеренъ фасоли и кукурузы. Фигуры эти носятъ названіе *Басилтѣ*, т. е. *Василій*, по имени котораго называется и мѣсяць, соотвѣтствующій концу декабря и половинѣ генваря (*Басилтумаі*, *Басилтѣ мајѣ*). — Всю ночь *поддерживаютъ огни*, стрѣляютъ изъ ружей, чтобъ прогнать дракона (*арви-калмъ*), угрожающаго луиѣ именно въ эту ночь. — Съ разсвѣтомъ дня новаго года въ нѣкоторыхъ аулахъ, и на другой день въ другихъ, мальчики и парни надѣваютъ вывороченную на изнанку одежду и маски, выкроенныя изъ бурки, и въ такомъ видѣ, съ пѣснями и привѣтствіями, обходятъ всѣ сакли аула. Одну такую пѣсню изъ Дигорія сообщаетъ В. Миллеръ:

О праздникъ Василія, Василія!
 Счастливый праздникъ!
 Да получить мальчика ваша хозяйка,
 Да убьетъ оленя вашъ хозяинъ,
 Намъ-же дайте нашъ васильевъ долгъ;
 Вашъ пѣтухъ такъ говорить:
 Зеленую бутулку полную зеленого араку,
 Зеленаго араку, зеленого араку,
 Баранью ногу, баранью ногу.
 Эй (имя рекъ), еъ вамъ мы идемъ!

Хозяйка подаетъ мальчикамъ нѣсколько фигуръ *Басилтѣ*, сыръ и бутылку арака, и тогда они повторяютъ ей свои пожеланія;

¹⁾ Объ Осетинскихъ обрядахъ сл. еще В. Миллера, Осетинскіе этюды, II, стр. 266 слѣд.

если она поскупилась, мальчики запѣваютъ новую пѣсню, отмѣняющую прежнюю, и укоряющую хозяевъ въ скупости. —

Наканунѣ новаго года гадаютъ: собираются на горѣ или въ отдаленномъ домѣ, избираютъ жреца, который обязанъ отвѣчать на заданные вопросы. — Въ день новаго года поздравляютъ другъ друга; обыкновенно гость приноситъ съ собою пригоршню соломы и щепокъ, которую и бросаетъ въ огонь: какъ полны были его руки, такое обиліе да будетъ въ теченіи года и у хозяина.

Осетинское *басилтѣ* отвѣчаетъ грузинскому *бакила*, *бапила*. — Обычай жечь *огни* на новый годъ — древній, которымъ сопровождалось вообще празднованіе календѣ, особливо генварскихъ (стр. 136); то-же слѣдуетъ сказать и о гаданіи. — Я не остановился бы особо на элементѣ *пожеланій*, еслибъ мотивъ *охоты за оленемъ* не встрѣтился намъ въ румынскихъ и малорусскихъ колядкахъ (сл. выше, стр. 64—5).

То, что мы знаемъ о народныхъ пѣвцахъ, потѣшникахъ на Кавказѣ и объ ихъ участіи въ народныхъ увеселеніяхъ и обрядахъ, представляетъ не менѣе интересныя аналогіи къ развитію этого института въ Византіи и средневѣковой Европѣ. Къ указаніямъ собраннымъ въ текстѣ (стр. 181 и прим. 1; 218—219) я присоединю теперь новыя. Грузинскихъ странствующихъ пѣвцовъ мы видѣли участвующими въ празднованіи масляницы; ихъ приглашаютъ и на свадьбы (Дубровинъ I, п, 131), какъ у Кумыковъ шута (огончу. Сл. Сборн. свѣдѣній о Терской области, вып. I, стр. 296). У Сванетовъ (Дубровинъ, I, с. 102) и Абхазцевъ (I, с. 21—2) они являются на пирахъ и попойкахъ: абхазскій *погмианъ* — въ одно и тоже время фигляръ и плясунъ, сказочникъ и зачастую ловкій плуть; странствуя иногда цѣлыми труппами они потѣшаютъ народъ комедіями, содержаніе которыхъ основано на какомъ-нибудь историческомъ событіи. — При татарскихъ ханахъ въ Нухѣ состояла цѣлая труппа такихъ погливановъ, представленія которыхъ напоминаютъ упражненія средневѣковыхъ мимовъ и жонглѣровъ. При тихихъ и мѣрныхъ

ударахъ музыки, погливаны брали огромныя палицы, въ родѣ большихъ кеглей, фунтовъ въ 20 каждая, и становились вокругъ главнаго погливана, вооруженнаго лукомъ, на тетивѣ котораго насаживались серебряныя бляхи и погрешки. Имъ онъ подавалъ сигналъ, и дубины начинали вертѣться въ тактъ, сперва медленно, потомъ чаще, образуя условныя фигуры; потомъ всѣ принимались плясать на маломъ пространствѣ, съ какою-то систематическою точностью, становились на колѣна, тактъ переходилъ изъ половиннаго въ четвертной, пока плясуны не доходили до совершеннаго изнеможенія. Послѣ небольшого отдыха, они начинали между собою борьбу, дѣлали разныя гимнастическія упражненія: одинъ становился по срединѣ бокомъ, немного наклонившись, а прочіе, на бѣгу, касаясь одною только рукою его головы, перевертывались на воздухъ и становились на ноги и т. п. (I. с. 376—377).

Погливаны, какъ и грузинскіе народныя пѣвцы, являются на *свадьбахъ*; рядомъ съ этимъ существуетъ рядъ указаній на ихъ участіе въ *тризнахъ*. Такъ у Абхазцевъ и Хевсуровъ, гдѣ они поютъ похвальную пѣсню усопшему (I. с., стр. 58 и 316); совершивъ обрядъ оплакиванія покойника, осетины развлекаются сказкою туземнаго пѣвца, которую онъ сопровождаетъ аккомпаниментомъ на двуструнной скрипкѣ (I. с. I, 1, 299). Въ той-же роли выступаютъ и кабардинскіе гегуако (сл. выше, стр. 218—219) или гегоко (Дубровинъ, I, 1, 152 слѣд.; 188—9), съ которыми черкесъ соединяетъ понятіе о шутѣ или канатномъ плясунѣ (I. с. 154): соединеніе, напоминающее намъ двойственное значеніе нашего скомороха и нѣмецкаго шпильмана. Интересно слѣдующее сообщеніе о нихъ (р. 159): для потѣхи публики, въ особую подставку инструмента пѣвца вдѣта палочка, къ которой прикрѣпленъ *конекъ-горбунокъ*, вершка въ три, связанный въ суставахъ ногъ ниточкой. Когда пѣвецъ водить по струнамъ пальцами, къ которымъ привязанъ шнурокъ отъ палочки, конекъ выдѣлываетъ въ тактъ уморительныя штуки и движенія. Старики тянутъ свою заунывную пѣсню, а толпа помираетъ

со смѣху. — Это — остатокъ подвижныхъ куколъ, которыя показывали жонглеры, шпильманы и скоморохи (сл. выше стр. 165—166, 187 слѣд., 213).

Къ характеристикѣ *международныхъ инструментовъ*, бывшихъ въ употребленіи между странствующими пѣвцами (сл. стр. 159—161), интересны соответствующіе кавказскіе. У кавказскихъ Ногайцевъ (Дубровинъ, I, 1, 278) въ употребленіи *домра*, родъ балалайки (русск. домра, домбра; у Остяковъ домбра. Сл. Потанинъ, Очерки сѣверозап. Монголіи, вып. II, прим. 13 къ гл. III), и *кобузъ* — инструментъ похожій на скрипку съ двумя струнами изъ волоса (малор., польск., чешск. кобза; «sanuntur adhuc fortium res gestae resonanti lyra aut flebili chely, quam patria lingua *kobza* vocant». Disquisit. de regno hungar. Auct. Martin. Schädel Hungar. Argentorat. 1629, у Am. Thierry, Hist. d'Attila, II p. 362); въ Дагестанѣ *пандуръ* — трехъструнная балалайка; у Грузинъ *дайра* или *чонгури* — особаго устройства балалайка съ мѣдными струнами (Дубровинъ, I, II, 137, 173; сл. стр. 374: чонгури или сазы у татаръ); у Армянъ *зурна* — видъ рожка (сл. чувашскій сурнай, выше стр. 200 прим. 2). О черкесскихъ народныхъ инструментахъ сл. Дубровина, I, 1, 148—9.

Къ стр. 110. *Св. Мартинъ*. Народное празднованіе этому святому (30 октября, 10, 11, 12, 15, 20 ноября), принадлежащее западной церкви и потому неизвѣстное среди восточныхъ славянъ¹⁾, получаетъ для насъ особое значеніе въ связи съ цикломъ языческихъ празднествъ, легшихъ въ основу святочныхъ. Я думаю указать на цѣлый рядъ аналогій между послѣдними и мартиновскими, оставляя въ сторонѣ недоказанное, по моему, отожде-

¹⁾ Сл. впрочемъ у Качановскаго, I, с., стр. 14: Съ 11—13 ноября праздниѣ *Мратинци* = Вучлеци празднуется болгаринომъ въ тѣхъ видахъ, чтобы волки не причиняли вреда скоту. (Мратинци = Мартинци?)

ствленіе св. Мартина европейскихъ обрядовъ — съ Однимъ ¹⁾. Аналогія эти я объясняю тѣмъ, что оба празднованія явились отраженіемъ древнихъ колядныхъ, отвѣчая ихъ различнымъ моментамъ, причеиъ Мартиновская обрядность, противъ которой возстаеъ уже соборъ 590 года, покрываеъ обиходомъ Врумалій. Какъ съ Врумалій (съ 24-го ноября) начиналась пора самыхъ короткихъ дней въ году, а въ древне-германскихъ календаряхъ и на скандинавскомъ сѣверѣ къ 23 ноября приурочивалось начало зимы, такъ кое-гдѣ въ Германіи — ко дню св. Мартина (11 ноября), что отвѣчаетъ началу зимы въ рустикальномъ календарѣ древнихъ ²⁾. Оттого по погодѣ въ день св. Мартина, какъ въ старыя годы по Врумаліямъ, гадаютъ о томъ, какова будетъ зима ³⁾; жгутъ костры, что напоминаетъ, равно какъ и элементъ гаданія, соответствующіе обычаи календѣ, особливо генварскихъ; обрядовое кушанье — *свинина, свиная голова* ⁴⁾ одинаково принадлежить тому и другому празднику и, по нашему мнѣнію, не можетъ быть объяснено отдѣльно для каждаго. Значеніе этого жертвеннаго яства теперь утратилось и объясняютъ его себѣ различно. Въ нѣмецкомъ заговорѣ Мартинъ являеъ *пастыремъ свиней*, какъ на Руси ихъ покровителемъ — св. Василій

¹⁾ Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie, I, стр. 38 слѣд.; сл. объ обрядности въ праздникъ св. Мартина - Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr p. 340 слѣд.; Hanuš, Bájeslovny Kalendář 221 слѣд.; въ особенности Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, стр. 193—243 и прим. Слѣдующія далѣ обрядовыя подробности, при которыхъ нѣтъ смысла, заимствованы изъ указанныхъ сочиненій.

²⁾ Tomaschek, Ueber Brumalia, I. c. p. 359—60; Hanuš, I. c. p. 223—4; Pfannenschmid, I. c. p. 237—9 и прим. 53—62, p. 511 слѣд.

³⁾ Wolf, I. c. 48; Finn Magnussen, Lexicon Mythologicum, подъ 20-мъ ноября; Tomaschek, p. 361.

⁴⁾ Сл. Wolf, I. c. 49 слѣд.; Pfannenschmid, I. c. стр. 204; стр. 466, прим. 11; стр. 479, въ пѣснѣ изъ Uelzen; Coelho, Revista d'ethnologia, fasc. II—III, p. 86: Cada porco tem seu S. Martinho (пословица, заимствованная отъ обычая рѣзать свиней на св. Мартина).

(сл. выше, р. 109); поводъ къ подобной интерпретаціи былъ тамъ и здѣсь одинъ и тотъ-же. На другую указываетъ Finn Magnussen: «Traditiones Germanicae loquuntur de certamine quodam duorum ferorum *aprorum*, hac die (20 Nov.) olim peracto, quae saltem mythicam originem ac priscum quidem Freyeri et Freyae cultum prodere videntur. Multi Norvegi, anseris loco, *porcellum* in diei festivitatem assant et comedunt». Обычай, упоминаемый Магнусеномъ, засвидѣтельствованъ для Германіи XVI вѣка Себастьяномъ Франкомъ: «In Franken schleusst man zwei *eberschwaine* in ein cirkel oder ring uff diesen Tag (Martini) zusammen, die einander zerreißen; das fleysch teylt man auss under das Volk, das best schickt man der oberkeyt». Тоже рассказываетъ Ioannes Voëmus Aubanus, De omnium gentium ritibus etc. 1520, F. LX ¹⁾. Между жертвеннымъ обычаемъ и народной игрой могла лежать какая-нибудь легенда, сложившаяся *ad hoc*, какъ въ Гуріи свиную голову, которую наканунѣ новаго года несетъ ряженный св. Васильемъ — объясняютъ воспоминаніемъ о страшномъ вепрѣ, будто-бы убитомъ святымъ ²⁾.

Св. Мартинъ открывалъ зиму, но и завершалъ собою пору жатвы и сбора винограда. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ празднованіе окончанія жатвы падаетъ на его день; самъ святой является «надѣляющимъ», награждающимъ дѣтей яблоками, орѣхами, пирогами; таже идея выражается и въ обходахъ дѣтей, собирающихъ по домамъ не только дрова на костры святому, но и каштаны, орѣхи, груши и т. п. Характеренъ въ особенности обычай пить *новое вино* въ день св. Мартина, обычай, отразившійся въ цѣломъ рядѣ присловій (*post Martinum bonum vinum; mal St. Martin = состояніе охмѣленія и т. п.*) и пѣсенъ, поминующихъ «Mertenstrunk», либо молящихъ:

Marteine, Marteine,
Mach das Wasser zu Weine.

¹⁾ Pfannenschmid, l. c. p. 500 и 501, 6° и 8°.

²⁾ Сл. выше, стр. 438.

«Cantus ille turpissimus et plenus luxuriosis plausibus», говорятъ, вѣроятно, объ этихъ пѣсняхъ Тома Кэнтерберійскій¹⁾— а это снова относить насъ, и не только синхронически, но и содержательно, къ веселому празднеству Врумалій и призыванію Діонисова имени «при точилахъ».

Замѣчательны эстонскіе обряды на день св. Мартина своимъ сходствомъ съ святочными. Наканунѣ праздника ходятъ и побираются по домамъ ряженые, «Мартины» (Ma'rdid), о которыхъ говорятъ, что они существуютъ со времени Лютера (?), что у нихъ своя страна, и они не могутъ показываться днемъ, чтобы не испугать людей своимъ безобразіемъ. Въ числѣ ряженыхъ есть «отецъ», «мать» и ихъ «дѣти»; первый является иногда въ святочной маскѣ козла. Побираясь, ряженые поютъ: «Мартинъ пришелъ не за тѣмъ, чтобы поѣсть, а чтобы дѣтей поугаать, не для выпивки, а чтобы стадо было здорово. Въ избу онъ бросаетъ преуспѣяніе житу, на кровлю преуспѣяніе стаду». При этомъ разсѣваютъ по избѣ хлѣбныя зерна съ пожеланьями, которыя повторяются и при уходѣ: да будетъ здѣсь приплодъ черно-краснымъ быкамъ, свиньи рослыя и стройныя, овцы съ мягкимъ руномъ!²⁾

Къ стр. 115—116. Съ аграрными образами румынской плуговой пѣсни и нормандской «gonde» сл. малорусскую весеннюю игру «Макъ», сопровождающуюся такимъ-же мимическимъ дѣйствомъ, какъ и нормандская. См. Чубинскій, Нар. Дневн. стр. 47, слѣд.

Къ стр. 126—7, 137—8 (Σίγνα, Σίγνοφόροι). На Олимпѣ Σίγνα (= σίγνα) — праздникъ Богоявленія, ἡμέρα τῶν Φώτων, названный такъ по хоругвямъ, σίγνα, носимымъ сигнофорами

¹⁾ Wolf, l. c. 44 слѣд.

²⁾ Wiedemann, l. c. 367—8, 348. Пѣсни на день св. Мартина см. у Neus, Ehnstische Volkslieder, I, p. 93 слѣд.

(συχφοροι) и погружаемымъ въ воду. Сл. Λασπόουλος, "Ολυμπος και οι κατοικοι αὐτοῦ, въ Παρνασσός, томъ 6-й, вып. 7—8, стр. 581 слѣд.

Къ стр. 128—9 (*средневьковые запреты противъ святочныхъ масокъ, ряженія*). Сл. E. Friedberg, Aus deutschen Bussbüchern, p. 25—6 и прим.; Pfannenschmid, l. c., стр. 577—580, прим. 35, 36. Въ проповѣди св. Элигія читають вм. vetulos — vitulos.

Къ стр. 131—2, 133 прим. 2; 170—1, 184—7 (*Медведь въ народномъ обрядѣ и потѣхѣ*). Ряженье медвѣдемъ принадлежитъ къ распространенной народной забавѣ: еще и теперь это—излюбленная святочная или масляничная маска въ Германіи, Чехіи, Моравіи, Болгаріи, Россіи и Грузіи ¹⁾; сл. для среднихъ вѣковъ свидѣтельство Фроумунда ²⁾:

*Si facerem mihi pendentes per cingula caudas,
gesticulans manibus, lubricis stans pedibus,
Si lupus, aut ursus (sed vellem fingere vulpem),
Si larvas facerem furciferis manibus,
Gauderet mihi qui propior visurus adesset.*

Традиціонное ряженіе явилось замѣной появленія въ обрядѣ самого звѣря, спустившагося послѣдовательно отъ серьезнаго, культоваго значенія къ роли потѣшнаго, ученаго звѣря, который

¹⁾ Сл. Аванасъевъ, II, В., I, 387; Weinhold, Weihnacht-spiele und Lieder, p. 6; Édelestand Du Méril, Hist. de la Comédie I, 77, прим. I; Hanuš, Báleslovní Kalendář p. 80; v. Reinsberg-Düringsfeld, Fest-Kalender aus Böhmen p. 49, 50, 51, 64; Sušil, Moravské národní písně, VIII 732. Dozon, Българ. нар. пѣсни, Introd. p. XVI; Качановскій, Памятники болг. народн. творчества, вып. I, стр. 3—4 и въ словарѣ а. в. Суровъ (= тур. Суреть - бѣзь: скomorохъ, человекъ переодѣтый въ медвѣдя, козу и т. п. въ рождественскія святки); Сахаровъ, Сказанія русск. народа, VII, p. 73.

²⁾ Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus t. VI, p. 1, c. 184.

saltat, festisque diebus

Hunc labor affligit gravior. Sed non suus horret
Ductor, quum plebi soleat praebere timorem ¹⁾.

Между бѣлымъ медвѣдемъ, являвшимся въ Діонисовской процессіи Птолемея Эпифана ²⁾, и «*ursos mimum agentes*» Вописка ³⁾ прошла цѣлая исторія — паденія, отчасти задержаннаго костью народнаго обряда. Апулей (Metamorph. XI) уже относить къ «*oblectationes ludicros popularium*» театральную обстановку предпразднества Изиды, съ фигурировавшимъ въ немъ медвѣдемъ. «*Esse pompae magnae paulatim procedunt anteludia, votivis cujusque studiis exornata pulcherrime. Hic incinctus balteo militem gerebat, illum succinctum chlamyde copides et venabula venatorem fecerant, alius soccis obauratis, indutus serica veste mundoque pretioso et adtextis capite crinibus incessu perfluo feminam mentiebatur, porro alium ocreis scuto galea ferroque insignem e ludo putares gladiatorio procedere. Nec ille deerat, qui magistratum fascibus purpuraque luderet, nec qui pallio baculoque et baxeis et hircino barbitio philosophum fingeret, nec qui diversis arundinibus, alter aucupem cum visco, alter piscatorem cum hamo induceret. Vidi et ursam mansuetam, quae cultu matronali sella vehebatur, et simiam pileo textili crocotisque Phrygiis, catamiti pastoris specie aureum gestantis poculum; et asinum pinnis adglutinatis adambulantem cuidam seni debili: ut illum quidem Bellerophontem, hunc autem diceres Pegasus, tamen rideres utrumque*». Я нарочно привелъ это описаніе in extenso, чтобы можно было сравнить его съ обычаемъ колядныхъ празднествъ у Астерія (сл. выше, стр. 138—9)

¹⁾ Anonymus Clarevallensis y Pitra, Spicilegium Solesmense, III 61.

²⁾ Сл. Bachofen, Der Baer in den Religionen des Alterthums, p. 18. Слѣдующія свѣдѣнія, касающіяся вѣльта медвѣда въ классической древности, заимствованы изъ этой работы. Сл. Pauly, Realencyclor. d. class. Alterthumswissenschaft a. v. Brauronia y Artemis.

³⁾ Сл. выше, стр. 131.

и средневѣковымъ скоморошнымъ репертуаромъ (сл. выше, стр. 170). *Ursam mansuet, quae cultu matronali sella vehabatur*, Бахофенъ вводитъ въ цѣлый рядъ другихъ представлений, указывающихъ на древность до-еллинскаго культа медвѣдя, собственно медвѣдицы, распространеннаго отъ береговъ Чернаго моря и Малой Азіи до Сиріи и Крита, Аркадіи и Аѳинъ, Пелопоннеза и Италіи. Въ этомъ культѣ медвѣдица являлась съ значеніемъ *производительной, охраняющей силы материнства, maternitas*. Въ Атикѣ, въ мѣстечкѣ Βραυρών, куда по преданію Орестъ принесъ статую Таврической Артемиды и гдѣ содержали въ честь богини ручную медвѣдицу, совершали и такъ называемыя Βραυρώνια, либо ἀρκτεία и Ἀιδιότης, въ которыхъ принимали участіе лишь дѣвочки отъ 5 до 10 лѣтъ, въ одеждѣ *шафрановаго цвѣта*, κροκωτός, которую схолиастъ Аристофана объясняетъ: μίμησις τῆς ἀρκτου. Самый обрядъ посвященія назывался: ἀρκτεύειν, ἀρκτεῦσαι, посвященные дѣвушки — ἀρκτοι = медвѣдицы; аѳинянки, прежде чѣмъ выйти за мужъ, должны были быть «медвѣдицами», подвергнуться μίμησις τῆς ἀρκτου, конечною цѣлью котораго было, по мнѣнію Бахофена ¹⁾, испрошеніе γάμου εὐδαίμωνος. — Вравроніи и вравронскія празднества въ честь Діониса, въ которыхъ принимали участіе мушны и публичныя женщины, отбывались черезъ каждые пять лѣтъ; Отфридъ Мюллеръ полагалъ, что оба празднества совпадали.

Здѣсь — объясненіе цѣлаго ряда обрядовъ и примѣтъ, связанныхъ у европейскихъ народовъ съ медвѣдемъ: припомнимъ медвѣдей, участвующихъ въ женской пляскѣ (Ruodlieb: mulieribus se arpliscere) ²⁾, либо ряженыхъ медвѣдемъ, вмѣшивающихся въ хороводъ грузинокъ ³⁾; отсюда запретъ Гинкмара: nec turpia joca cum urso vel tornatricibus ante se facere permittat ⁴⁾, и совѣтъ

¹⁾ I. с. 26.

²⁾ Сл. выше, р. 126.

³⁾ Сл. выше, р. 436.

⁴⁾ Сл. выше, стр. 132.

Кленовича по поводу медвѣжьей пляски: *Talia casta, ptescor, fugiat spectacula virgo* ¹⁾).

Свѣжѣе сохранилось это «до-эллиническое» значеніе медвѣдя въ современныхъ народныхъ обрядахъ. Въ толкованіи Зонары и Вальсамона на 61-й канонъ Трулльскаго собора поводыри медвѣдей водятъ ихъ въ красныхъ попонахъ (*βάμματα*? Сл. аттическія *κρηκωτός*) ²⁾ и раздають женщинамъ обрѣзки ихъ шерсти, какъ филиктерій. — У *грузинскаго* беряки (ряженаго медвѣдемъ) выщипываютъ волосъ и кладутъ въ курятникъ, чтобы куры лучше неслись ³⁾, какъ у *чешскаго* масляничнаго «медвѣдя», ряженаго, окутаннаго съ головы до ногъ соломой, женщины вытягиваютъ соломинки, чтобы подложить ихъ подъ своихъ гусей ⁴⁾. — *Русскіе* крестьяне просятъ медвѣжьяго поводильщика обвести звѣря кругомъ двора, или берутъ медвѣжьей шерсти и окуриваютъ ею домъ и хлѣвы, съ приличными заклинаніями; чтобы водилась скотина, употребляютъ тоже средство, а на конюшнѣ вѣшаютъ медвѣжью голову, съ полнымъ убѣжденіемъ, что это защититъ лошадей отъ проказъ домоваго. Лихорадку гѣчатъ такъ: кладутъ больнаго лицомъ къ землѣ, заставляя медвѣдя перейти черезъ него и коснуться лапой его спины. Въ русскомъ сборникѣ прошлаго вѣка говорится о слѣдующемъ гаданьи; «и чреваты жены медвѣдю хлѣбъ дають изъ руки, да рыкнетъ — дѣвица будетъ, а молчатъ — отрокъ будетъ». Какъ Альдрованди полагаетъ, что высушенный глазъ медвѣдя, повѣшенный на шею ребенка, предохраняетъ его отъ дурнаго глаза, такъ *нѣмцы* приписываютъ медвѣдю силу отстранять отъ домашней скотины злое колдовство вѣдьмъ ⁵⁾. Св. Richardis строитъ монастырь на мѣстѣ медвѣжьей берлоги; въ часовнѣ показывали впадину, гдѣ

¹⁾ Сл. выше, р. 186.

²⁾ Сл. выше, стр. 133, прим. 2.

³⁾ Сл. выше, р. 436.

⁴⁾ Reinsberg-Düringsfeld, l. c. 51.

⁵⁾ Аванасьевъ, l. c. I, 390—1; Aldrovandi, De Quadr. Dig. Viv.

нашли медвѣдицу съ дѣтенышами, и народъ приходилъ сюда лѣчиться отъ болѣзней ногъ; въ монастырѣ, въ память его основанія, долгое время держали живыхъ медвѣдей и подавали каждому прохожему медвѣдчику хлѣбъ и три гульдена (Wolf, Beiträge z. deutsch. Mythol. II, p. 416—417). — *Эсты* охотно принимаютъ къ себѣ медвѣдчиковъ, вводятъ медвѣдя въ хлѣвъ: это на пользу скота; молодымъ также полезно, если на ихъ ложѣ спалъ медвѣдь¹⁾. — Въ Генварѣ *Гиляки* празднуютъ «медвѣжій праздникъ», на которомъ торжественно убиваютъ стрѣлами и съѣдаютъ медвѣдя, приводимаго иногда издалека. Юрты, въ которыхъ съ нимъ остававляются, считаются особенно счастливыми; родители, ребенка которыхъ онъ случайно-бы задавилъ, видятъ въ этомъ хорошій знакъ. Доставивъ его на мѣсто, его водятъ по деревнѣ, изъ избы въ избу, стараясь всякій разъ провести его черезъ рѣку, чтобы такимъ образомъ доставить дому изобиліе рыбы. Деревня, въ которой наиболѣе съѣдали медвѣдей, можетъ надѣяться и на большой достатокъ. Шкура и черепъ медвѣдя, убитаго для праздника, хранится какъ талисманъ²⁾. — Во *Франціи* вѣровали, что съѣсть на медвѣдя — лучшее средство избавиться отъ чувства страха, почему медвѣдчики и предлагаютъ испытать это, за извѣстное вознагражденіе, деревенскимъ ребятишкамъ. Очевидно — это лишь толкованіе болѣе древняго повѣрья, возвращающаго насъ къ комментарію Зонары (καὶ ἀξιοῦσι τὰ τέχνα αὐτῶν τοῖς νότοις τοῦ θηρός ἐπιθεῖσθαι). Chevaucher sur un ours est un préservatif contre certaines affections. Placez un petit enfant sur l'échine de la bête, qu'elle marche et fasse neuf pas; reprenez-le aussitôt et il est exempt d'une gourme appelée le mal de Saint Loup et de l'épilepsie qu'on nomme le mal de terre³⁾.

Быть можетъ, въ одинъ рядъ съ обрядностью Вравроній и медвѣдемъ, участникомъ женскаго хоровода, слѣдуетъ по-

¹⁾ Wiedemann, l. c. p. 451.

²⁾ Russische Revue XI, 9, Seeland, Die Ghiliaken, p. 235, 236, 237.

³⁾ Rolland, l. c. 42, 43.

ставить распространенное повѣрье о медвѣдѣ, похищающемъ женщину и приживающемъ съ ними полу-звѣря, полу-человѣка (Иванъ Медвѣдко, Меѣедовић и т. п.; сл. Wolf, Beiträge II, р. 64—9). — Какъ-бы то ни было, объясненіе приведенныхъ выше суевѣрій — объ оплодотворяющихъ, охранительныхъ свойствахъ медвѣда — тѣмъ, что онъ является символомъ громовника (Аэанасьевъ), должно быть устранено, равно какъ и соображеніе Гриммовъ¹⁾, усматривающихъ въ аналогическихъ нѣмецкихъ выраженіяхъ XVI—XVII вв. память о какомъ-то забытомъ, древнегерманскомъ воззрѣніи. Den bären treiben означало *kuppeln*, «wahrscheinlich weil die bärentreiber gelegenheit hatten liederliche leute zu unterstützen» (?), замѣчаютъ издатели; bärentreiber = вожакъ медвѣда, но и *leno*; bärentreiberin = *lena*. Гриммы предложили гадательную этимологию *bär* = *ragens*, *der bärende*, *tragende vater*. Укажу, съ своей стороны, на символику медвѣда въ обрядѣ Вравроній, на чарованіе медвѣжьихъ поводырей у Зонары, во Франціи, у Эстовъ и т. п.²⁾ Поводыри могли быть распространителями суевѣрныхъ воззрѣній, а это бросаетъ свѣтъ и на эпическое вліяніе бродячихъ, какъ они, шпильмановъ, скомороховъ. Замѣчу, впрочемъ, что *bärentreiber* = *leno* отвѣчаетъ такому-же опредѣленію средневѣковаго шпильмана и можетъ быть понято, какъ доказательство ихъ относительно древняго отождествленія³⁾.

Къ стр. 154 прим. 1 (*жонглёры - развѣдчики*). У Bugge, Studien, 1^o Reihe, 2^o Heft, стр. 120—1 собрано еще нѣсколько указаній на распространенность мотива переодѣванія пѣвцомъ,

¹⁾ Deutsches Wörterbuch a. v. *bär*, *bärentreiber*, -in.

²⁾ Сл. въ болгарскомъ «Словѣ ради Самовилы и бродницы и магеонцы и шболницы»: «завезуатъ Свѣри и мечки и вльци» (Бачановскій, I. с. р. 24).

³⁾ Сл. у Ducange Gloss. med et inf. lat. a. v. *minator*: *scurra id est minator* (S. Eligius Noviom. Episc. Homil. 14), гдѣ *minator* = *mimator* либо мечководъ, *meneur d'ours*.

шпильманомъ, чтобы подъ этимъ видомъ проникнуть въ непріятельскій лагерь и т. п.

Къ стр. 160—1 прим. 3. (*Κὴ πανδοῦροι Μάλας*). У Костантина Багрянороднаго (*Ἐκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως*, I. I, cap. 83) имъ отвѣчаютъ *пандуристы*: τῶν πανδουριστῶν μετὰ τῶν πανδούρων (въ описаніи такъ называемой «готской» игры).

Къ стр. 162: слѣд. (*маски*). Съ *barba roja* провансальскаго жонглёра у Gir. de Calanson, нѣм. schēm-, hagebart, сл. пров. barbuda = larve, fantôme, старофр. barbaut, barbeoire (barboire, berboire; baboire, babeoire, rapoire) = лат. barbitoria: masque qui avait une barbe, peint, fardé; «barboires-Hideuses, cornues et noires» у Phil. Mouskes v. 6086—7, сл. v. 6103. Сл. Ducange, Gloss. med. et inf. latin. a. v. barbator (= mimus, scurra), barbatoria, barbualdus, barbuda; Gedefroy, Dict. de l'anç. langue française, a. v. barbeoire. — Что крашеніе лица заступило мѣсто маски допускаетъ и Pfannenschmid, но тому и другому онъ, по примѣру Маннгардта, склоненъ дать мнѣически-обрядовое значеніе. Сл. I. с., стр. 583 (прим. къ стр. 298) и стр. 617 слѣд. (къ стр. 517 прим. 35). Объ обрядовомъ (между прочимъ святочномъ, весеннемъ и т. д.) обычаѣ чернить лицо сл. Mannhardt, Baumkultus I, стр. 162, 314, 321, 322, 326, 336, 342, 343, 349, 365, 427, 442, 540 слѣд.

Къ стр. 198 (*къ скоморохамъ*). Передъ концемъ міра будетъ горе: «священники [и] — кощунники и игреци и запойци, и черноривци — злобѣсници и сквернословцы, и обрящутца на игрищехъ мудрѣйши *скомороховъ*» (изъ Толстовск. сборника, въ Пам. стар. русск. лит., III, стр. 90). — «И посла царица (южская) слугу своего, рекше: Пришли, Соломане, *бъснаго съ бѣснымъ, а умнаго съ умнымъ*. — Соломанъ же той разумѣвъ посла ей *отца съ скоморохомъ, а философа съ книгами*» (Сказаніе о премудрости царя Соломона и т. д., I. с. р. 62).

Къ стр. 201—2 (*къ драматическимъ сценкамъ на русской свадьбѣ*). Тема комическаго разговора между двумя балагурами

разработана въ группѣ потѣшныхъ сказокъ. Сл. Аванасьевъ, Нар. русск. сказки № 230 (Хорошо да худо) и прим. — Драматическія интермедіи на второй день свадьбы обычны и въ Швеціи; ихъ исполнители, съ размалёванными лицами и въ одеждѣ на изнанку, называются *gärande*, что указываетъ на типъ пришлыхъ нѣмецкихъ скомороховъ, *gerende Leute*. Потѣха состоитъ нерѣдко въ томъ, что по деревнѣ водятъ вола, украшеннаго, смотря по времени года, то цвѣтами, то пестрыми лентами и бумагой; на немъ сидитъ верхомъ какой-нибудь *gägarde*, въ дурацкомъ костюмѣ, съ саблей или чѣмъ-нибудь подобнымъ въ рукахъ; толпа ряженыхъ мальчиковъ и дѣвочекъ сопровождаетъ это шествіе, впереди котораго идутъ ряженые музыканты, вооруженные, между прочимъ, сковородами и заслонками. У дома, гдѣ совершается свадьба, этотъ поѣздъ останавливается, послѣ чего *gägarde*, сидѣвшій на волѣ, объявляетъ, кого онъ будетъ представлять. Сл. Liebrecht, Gernde Leute in Schweden, въ Germania XI, стр. 77—8.

Къ стр. 231—2. Нѣсколько указаній на *символику дерева* въ народныхъ пѣсняхъ собрано Потемней (Малорусская народная пѣсня по списку XVI вѣка, Филологическія Записки 1877, II, стр. 44—7). Въ сербской является яблоня, у ней по два яблока на каждой вѣткѣ, на верху — четыре;

На врх соко' гн'јездо вије,
 На корјен ми змаје сједи,
 Змај соколу поручује:
 Ако пуштих жива огња,
 Гн'јездо љу ту попалити,
 Тиће љу ти пофатити

(Караџић, Пј. I, 488).

Въ болгарской пѣснѣ — дерево кипарисъ,

Во корен-отъ змехъ му лежить,
 На вжрво'и славей пеить.

(Миладановы № 167).

Бѣлорусская противопоставляетъ счастливое и несчастливое дерево:

Рабина—дзерива нащасливая:
 З-подъ камля рабину вадой мыць,
 Пасирод рабины черви точуць,
 А з макушки рабину птицы вклюоць.
 Станови кончка подъ ягорой:
 Ягора—дзерива щасливая:
 З-под камля ягора сытой мыць,
 Пасирод ягора пчолен бруюць,
 А на макушки салавы пляоць.

(Шейнъ, Бѣлор. п. 472—3, 480—1).

Къ дереву въ колядкахъ сл. еще щедрівку у Чубинскаго (Народный Дневникъ, стр. 473—4) № 46.

Къ стр. 237—239 (*колядки о церкви съ тремя окнами, въ одно изъ нихъ влетаетъ ангелъ*). Сл. Путешествіе Коробейникова и Грекова (Сахаровъ, Сказанія VIII, стр. 143): «Да есть ту пещера, гдѣ родися святая Богородица, и изъ тоя пещеры два оконца вверхъ, а сказываютъ, что единымъ оконцемъ вииде ангель ко Аннѣ благовѣстити о зачатіи и о рождествѣ Богородицы, а другимъ оконцемъ выиде ангель Господень».

Къ стр. 243—4. Къ *колядкамъ о Христовомъ мученіи* слѣдуетъ присоединить и Чуб. I. с. р. 358 № 86 (нѣтъ явы: «Де кровця пала — церковця стала, Де слізки впали — престоли стали»).

Къ стр. 245—6 прим. (*проклятіе и благословеніе дерева*). О травѣ-христопридавкѣ (*Asconitum Lycocotinum*), имѣющей разрѣзныя листья, въ Вологодской губерніи рассказываютъ, что Христось подъ нею спрятался, когда его преслѣдовали жида; они кололи траву копьями и истерзали ея листья (Потанинъ, Очерки сѣверо-западной Монголіи, вып. II, примѣчаніе 56 къ

гл. V-й). Что она выдала Христа — не говорится, но названіе «христопридавка» дано не даромъ. Г. Потанинъ (I. с.) предполагаетъ, что проклятіе Богородицей травы-прострѣль (Сибирь) могло быть мотивировано такимъ-же предательствомъ. (Сл. еще I. с. прим. 14 къ гл. V-й: цитаты несомнѣнно перепутаны). — Ива проклята Богомъ за то, что изъ нея дѣланы были гвозди, которыми сколачивали крестъ для пропятія Спасителя; осина за то, что, когда св. семейство, во время бѣгства въ Египеть, скрывалось подъ нею отъ преслѣдованія, она продолжала шелестять листьями, когда другія деревья стояли недвижно; наоборотъ: благословеніе Божіе почіеть на соснѣ, сердцевина которой оказалась негодной на гвозди при крестномъ страданіи Христа. Оттого она постоянно зелена, тогда какъ иву точать черви, а осика постоянно трясется (Чубинскій, Труды I, вып. 1, стр. 75, 76). — Въ галицкой колядкѣ Богородица отдыхаетъ, всѣ деревья преклонились, кромѣ осики, которая и проклята (Prima Sobotky, Rostlinstvo v národním podání slovanském p. 122), какъ въ каталонскомъ повѣрьѣ мята осуждена быть символомъ лжи, цвѣсти, не принося плодовъ (Tu ets menta u mentirás — Florirás u no granarás) за то, что выдала преслѣдователямъ убѣжище св. Семейства (Maspons u Labrós, Lo Rondallayre, 2^a Serie, p. 28). Сл. еще Marmier, Lettres sur l'Islande p. 106, у Maury, Essai sur les légendes pieuses, p. 212, note 3.

Къ стр. 246—7 прим. 2 (*благословеніе животныхъ*). Сл. Bartsch, Sagen, Märchen etc. aus Meklenburg I, p. 52.

Къ стр. 247—8 прим. Апокрифическій рассказъ о томъ, какъ *Христосъ плутомъ оралъ*, напечатанъ Ягичемъ въ Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga, стр. 36 и имъ-же въ Opisi I, стр. 86.

Къ стр. 249. Къ колядкамъ у Головацкаго II, стр. 93, № 33; IV, стр. 547, № 6 слѣдуетъ прибавить еще колядки у Чубинскаго, p. 311—12, № 41 и варьянты.

Къ стр. 278 (*колядки о молодцѣ и конѣ*). Сл. бесѣду молодца съ конемъ у Шейна, Бѣлор. нар. пѣсни, № 437, р. 250—1 и р. 445—6, № 2 (на новый годъ).

Къ стр. 295 прим. 2: *почему солнце красно на восходѣ*. Сл. Luzel, Lég. Chrét. de la basse Bretagne, t. I, p. 250—1: отъ лучей, отражающихся отъ золотого замка красавицы, либо оттого, что солнцу необходимо явиться во всемъ блескѣ, чтобы не быть затемнену ея красотой.

Къ стр. 312—314 (*грузинское Лазарѣ и лазарскія пѣсни южныхъ славянъ*). У Болгаръ воскресенье пятой недѣли поста зовется «цыганскимъ Лазаремъ»: на этой недѣлѣ «Циганки лазарвать», а христiane съ понедѣльника на шестой до страстнаго (Каравеловъ, I. с. 197, 200).—Съ грузинской молитвой о дождѣ, соединенной съ обрядомъ *лазарѣ*, я сравнилъ одну *лазарскую* болгарскую пѣсню того-же содержанія (сл. выше р. 312, 314). Интересна въ этомъ смыслѣ замѣтка Чолакова: «Като приблизи *Лазаровденъ*, тръгнать накытени циганки, ходять по кѣщи-та та игражтъ лазарицѣ и пѣжтъ нѣкои пѣсни. Кога-то е сушыя, ходять натруфени съсъ бурень, игражтъ на *пеперудж* (=пеперуга) като пѣжтъ: «Пеперудо, Рудоле, да зароси ситна роса, Рудоле, да ся роди жито просо, Рудоле, да ся рожтъ кошере, Рудоле» и пр. домакыны-тѣ гы поливать съсъ водѣ, като игражтъ, и гы дарявать» (Чолаковъ, Българскый Народенъ Сборникъ, стр. 34).

Къ стр. 316—320 (*Илья плододавецъ*). «Илья-старая жнея» принадлежитъ, между прочимъ, бѣлорусскимъ волочечнымъ пѣснямъ (Шейнъ, Бѣлор. народн. пѣсни № 142, 143, 146, 150, 151), гдѣ ему помогаетъ жать и вязать — св. Ганна (№№ 142, 143). Въ одномъ пересказѣ онъ «үросиүся, үмочиүся — мокрошенекъ», потому что

По межамъ ходиү, жито родзиү,
Жито пшеници, үсякую пашиницу (№ 142),

29*

что напоминаетъ припѣвъ малорусскихъ и бѣлорусскихъ колядокъ *съ чудеснымъ съятелемъ* (сл. выше, стр. 112—113). Юрій и Микола, являющіеся въ той-же волочебной пѣснѣ, пасутъ — первый коней, второй коровъ: не будетъ скоту «упадку»

Ни отъ мядвѣдзя, ни отъ нарѣву,
 Ни отъ гада бѣгучаго,
 Ни отъ змѣя лгучаго,

какъ въ пастушьихъ и охотничьихъ оберегахъ (сл. выше, стр. 333).

Къ стр. 326 прим. 1; сл. стр. 88 и 263—4 (*Люда=дьяволъ*). Сл. Vernaleken, Oesterreichische Kinder- u. Hausmärchen, № 46: *Die Judasteufin*. Какъ въ рум. эпитетъ «Искаріотскій» обобщился въ значеніе дьявола, такъ въ другомъ случаѣ въ прозвище Евреевъ: Quo modo, o *Scariothei*, — Dicant nunc Hebrei . . . male dormierunt? (Luzarche, Office de Pâques, p. 40). Это то-же, что «Жида-Кайны» румынской колядки (сл. выше, стр. 236).

Къ стр. 327: къ малорусскому, бѣлорусскому и хорутанскому рассказамъ *объ охотникѣ, пристрѣлившемъ черта и награжденномъ за то Богомъ, архистратимомъ Михаиломъ либо Ильей*, — слѣдуетъ присоединить еще польскій, въ которомъ Ильѣ отвѣчаютъ Перунъ. Сл. Archiv für slav. Philol. V, стр. 641—2 (Matusiak, Volksthümliches aus d. Munde der Sandomierer Waldbewohner).

Къ стр. 328 (*Нечистая сила удваивается отъ повтореннаго удара*). Сл. Hahn, Griech. und albanesische Märchen, № 70, стр. 53; Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, I, № 650, и русскія былины о гибели богатырей на Руси.

Къ стр. 328—332 (*волкъ*). Въ церковной символикѣ волкъ обычный синонимъ дьявола. Сл. Pitra, Spicilegium Solesmense III, стр. 62—64; Maury, Essai sur les légendes pieuses p. 162—164 и прим. — Съ эстонскимъ, малорусскимъ, албанскимъ

и греческимъ преданіями о созданіи волка дьяволомъ сл. слѣдующее южнославянское: Когда Господь творилъ, *djavo namisli, da i on kakvu god životinju stvori, pa šta će nego kurjaka. Načini ga lepo od blata, pa stane prema njemu i pogleda kako je ler.* — Послѣ неудачныхъ попытокъ оживить его, онъ проситъ о томъ Бога. «Ноу, рече bog, samo ćeš učiniti nešto, što ću ti reći; pa ako to učiniš, onda ću ti je oživiti; a to je, da rekneš tri put ove reči: Sin na oca! A kad to rekneš, ona će ti odmah oživeti. Дьяволъ сначала не соглашается, но потомъ хочетъ попытаться: «ja ću se sakriti pod obalu, pa ću onda reći, pak ako baš skoči na mene da me pojede, ja ću pobeći u vodu. Onda sidje pod obalu i poviče polako: Sin na oca! Toko je dvaput reкао. Kad treći put zausti da rekne: Sin na — te tako treću reč ne mogaše da izgovori, nego go san uhvati; i samo se začu, gde reče: «Ку —». Нтео је valjda da kuka; i otud поста *kurjak*. I tako mu ime osta i dan današnji. Pa i sad, gde god vidi ili nadje djavola, hvata ga i jede; i da nije kurjaka, ne bi se moglo od budi boga s nama živeti, nego ih kurjaci trebe i jedu». См. Jagić, Prilozi, p. 44—5. Въ Чтеніи отъ Адама (Вопросы и Отвѣты, сл. ib., стр. 43) дьяволу приписывается сотвореніе медвѣдя, но онъ же создалъ «вѣшки и емодлаки». Замѣтимъ, кстати, что и медвѣдь считался символомъ дьявола, сл. Pitra, l. c. p. 61 слѣд.; Ducange, Gloss. med. et inf. lat. a. v. carnevarium: *occidunt ursum, occiditur diabolus, id est, temptator nostrae carnis.* — Интересную параллель къ эпизоду романа о Renart'ѣ, упомянутому на стр. 332 (созданіе вредныхъ звѣрей, между прочимъ волка, Евой), представляетъ народная бретонская легенда (Luzel, Légendes chrétiennes de la basse-Bretagne I, p. 1 слѣд.): Господь, ударивъ палкой по очагу, создаетъ корову; женщина повторяетъ ударъ, отъ котораго является огромный волкъ, пожирающій корову.

Къ стр. 329 прим. 1 (*затмѣніе, гибель солнца и луны = пожраніе чудовищемъ*). Сл. выше, стр. 440 (осетинскій рожде-

ственскій обычай); Потанинъ, 1. с. вып. II, стр. 126—7 и прим. 27 къ гл. I-й (въ концѣ), прим. 20 къ гл. IV-й; В. Миллеръ, Осетинскіе этюды, ч. II, стр. 297—299.

Къ стр. 333—334 (*Илья тропайофоръ*). Сл. Кондакова, Исторія византійскаго искусства и иконографіи и т. д., р. 171.

Къ стр. 344 (*дьяволъ-змѣй*). «І повелѣ Михаілу потруби^т. і востру^т Михаілъ. і в томъ ча^ѣ ѡзведенъ бѣ дьяволъ держимъ. х̄. і. ѣ. англ̄. ѡгненными верига^ѣ связанъ. баше же вѣсота змиг^а того. х̄. локо^т. лице-же ѣго тако моланъ^а. ѡчи же ѣго та^ѣ іскриѣ. ѡ ноздри ѣго ісходаще вона смердаще. оуста же ѣго тако пропасть глубока» (Вареоломѣевы вопросы Богородицѣ у Тихонова, Пам. Отр. русск. литературы II, стр. 22.

Къ стр. 350, прим. 1 (*конь богатыря, выбивающій копытомъ источникъ*). Сюда относятся два пересказа пѣсни о «Трехъ поѣздкахъ Ильи» у Кир. I, стр. 35; Рыбн. IV, № 3. Послѣдній указываетъ на несомнѣнное подновленіе языка подъ вліяніемъ книжнымъ (сл. замѣтку О. Миллера у Рыбн. IV, стр. VIII—IX). Оттуда, вѣроятно, странное, очевидно, не мифологическое названіе коня: *Тучападушка*. Не *Дучиналъ*-ли славянскій Александрій?

Къ стр. 355 слѣд. (*Праведный Михаилъ изъ Потужи*). Служба ему въ Трефологій Зографскаго монастыря (XIII в.) у Срезневскаго, Свѣдѣнія и Замѣтки, № LXVIII р. 412—413. Стихари стихов.: «Копіе твое възать и мечъ в рацѣ своей и скороа твердостіа, с копиемъ же к свѣреви притече. и въздвиге рака своа. и главъ его ѡсѣче тако доблестивно неврѣденъ гависа. въ сила кртнаа ѡблъкъса борца прободе. Придѣте прововѣрныхъ събори днѣ пѣми вѣнчаимъ воина Хѣа Михаила. сѣ бе тако добрымъ воинъ вѣрѣ оугоденъ. нищи^т оудовлѣа. алчащихъ крьма. ѡрж-жие кртное приемъ изведе къ боренію врага. и сего оубивъ дѣца

избивъ ѿ мѣство его (?). и нѣ мѣте прославльшаго Ха̂ ба̂ нашего избавитиса намъ прѣгрѣшениа вражіа. спѣтиса дшамъ нашимъ».

Къ стр. 379—81 (*Легенда о разбойникѣ и древо покаянія*). Сл. Правда, 1868 г., стр. 147.

Къ стр. 383—4, прим. 2 (*Гусиная Сивилла*). Сл. Gaster, Zur Quellenkunde deutscher Sagen und Märchen, вѣ Germania XXV, стр. 290 слѣд., № VII: Die Vogelfüße der Geister.

Къ стр. 409 слѣд. (*Древо Сива*). Вѣ малорусской легендѣ у Драгоманова (Малорусск. народныя преданія и рассказы, стр. 93—4) крестное древо вырастаетъ изъ прута, принесеннаго Сивою: того прута, «що Богъ Гадама виганяв із раю». Изъ него сдѣланы три обруча, которые возлагають на голову Адама; съ ними онъ погребень, изъ нихъ вырастають три дерева: кипарисъ, кедрина и *треблаженное древо*. Говорять, Богородица какъ-то запнулась о него и воскликнула: «О треблаженное древо, на тебѣ распнется Сынъ мой». На Богородицу перенесено пророцѣство Сивиллы (сл. выше, стр. 383—4).

