

Р112414

РАЗЫСКАНИЯ

ВЪ

ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VI—X.

Академика А. Н. Веселовского.

РАЗЫСКАНИЯ

ВЪ

ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VII—X.

Академика А. Н. Веселовского.

ПРИЛОЖЕНИЕ КЪ XLV-му ТОМУ ЗАПИСОКЪ ИМП. АКАДЕМИИ НАУКЪ.
№ 1.



САНКТПЕТЕРБУРГЪ. 1883.

ПРОДАЕТСЯ У КОМПИОНЕРОВЪ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУКЪ:
И. Глазунова, въ С. П. Б.
Н. Киммеля, въ Ригѣ.

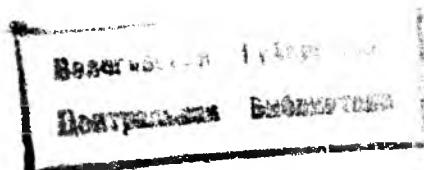
Цѣна 1 р. 80 к.

8/с/р

В 3⁶

Напечатано по распоряжению Императорской Академии Наукъ.
С.-Петербургъ. Мартъ. 1883 года.

Непремѣнныи Секретарь, Академикъ *K. Веселовскій*.



ЛИБРАФИЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУКЪ
(Бас. Остр., 8 лин., № 12.)

РАЗЫСКАНИЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

(Академика А. Н. Вееволовского.

VI.

ДУХОВНЫЕ СЮЖЕТЫ ВЪ ЛИТЕРАТУРѢ И НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ РУМЫНЪ.

Изученіе народной румынскай словесности, сравнительно съ славянскими и русской, представляетъ дѣйствительно-научный интересъ, — подъ условіемъ, чтобы изслѣдователи въ той и другой области отрѣшились отъ желанія — видѣть во всемъ славянскомъ — праславянское, во всемъ румынскомъ — отзвуки классическаго Рима. Въ подобномъ увлеченіи,aprіорно 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, Marienescu не только очищалъ отъ славизмовъ и другихъ иноязычныхъ вліяній текстъ изданныхъ имъ румынскихъ колядокъ, вводя напр. sigilii вм. recete, aratrü вм. plugii, и т. д., но и внесъ въ одну колядку Римлянъ (*romanaș*) и похищеніе Сабинянокъ (*fetișioare sabiniore*). 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 сомнительного блеска; но настоящій свѣтъ пробивался туда. Теодореску (Teodorescu, *Noțiuni despre colindele române*. Bucuresci 1879), очень удачно характеризовавшій издательскіе приемы Marienescu (л. с. р. 27 слѣд.), заключаетъ такимъ образомъ свою характеристику румынскихъ колядокъ (л. с. 117): «какъ по этимологіи слова и своему происхождению, такъ и по обрядамъ, при которыхъ они употребляются, колядки не только не заимствованы у славянъ, какъ то утверждали иные, но и возводятъ часть къ греко-латинской классической древности, отражая въ себѣ судьбы народной жизни». Это возведеніе къ классической древности представляется отзывомъ старого, во всякомъ случаѣ иенаучнаго 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 церквию и помимо ея — въ струѣ полууретического, 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 Византіи**, какъ заповѣдное или отреченніе чтеніе. Библіотека народнаго чтенія у старыхъ и новыхъ румынъ не отличается составомъ отъ славяно-русской: Александри¹⁾ — и Варлаамъ и Іоасафъ, Синти²⁾, Трепетникъ, Громовникъ, Рожденикъ, Лечебникъ; Вопросы и отвѣты; статьи: о злыхъ

¹⁾ Интересно замѣтить, что въ концѣ изданій румынской Александрии присоединяется еще одна статья, вѣроятно, переведенная съ русского, героемъ которой является — русский мореходъ Шарановъ. Ея заглавіе: *Vrednică de înseñnare întimplare a patru corabieri rusesci care au fost strimtorăti de iarnă în ostrovul Spitzberg la anul 1743.* (Достойное замѣчанія приключение четырехъ русскихъ моряковъ, застигнутыхъ зимою на островѣ Шпицбергенѣ въ 1743 году).

²⁾ См. Сирку, Путешествія румынскихъ ученыхъ по славянскимъ землямъ, въ ІКУРи. Мип. Пар. Ч. ССХІ, отд. 1, стр. 70—1 арам.

и добрыхъ дніяхъ, Семьдесят именъ Богу; апокрифы: Хожденіе Богородицы, Откровеніе Аврааму, Апокалипсисъ св. Павла; Эпистолія о недѣлѣ, Сонъ Богородицы; можетъ быть, Вопросы Іоанна Господу на горѣ юаворской и т. п.; легенды о происхождении табака и т. д.¹⁾). Любимые сюжеты народнаго чтенія овладѣвали фантазіей и переходили въ поэзію, народный рассказъ; одинаковость культурныхъ условій, при одиѣхъ и тѣхъ-же точкахъ отправленія, опредѣляла сходство народно-поэтическихъ воспроизведеній; вопросъ расы и до-христіанскихъ воспоминаній удаляется передъ единствомъ церковной культуры, въ которомъ мирятся румыны и славяне.

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

Главнымъ источникомъ для слѣдующихъ сообщеній послужила мнѣ прекрасная книга проф. Хыждеу (Cuvinte din bѣtrâni. Cărțile poporane ale Românilor în secolul XVI în legatura cu literatura poporana cea nescrisa. Studiї de filologia comparativă de B. Petriceicu-Hasdeu 1880), познакомившая насъ съ цѣльмъ рядомъ древне-румынскихъ текстовъ религіознаго, особенно апокрифическаго содержанія, и обстоятельно коментирующія ихъ.

¹⁾ См. приложеніе № 1.

какъ со стороны языка, такъ и въ отношеніи историко-литературномъ. Миѣ лично книга румынского ученаго тѣмъ интереснѣе, что иѣкоторые изъ текстовъ, въ ней разобранныхъ, были, ранѣе того, изслѣдованы и мною, при чемъ и миѣ выяснилось важное значеніе народныхъ ересей, богоомиловъ и, позднѣе, флагеллантовъ, въ исторіи общенія христіанской и псевдо-христіанской доктрины — съ народной поэзіей. Богоомилами, и именно съ точки зренія, указанной Насдей, 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 ac st  natur *). 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 богоомильской проповѣди и богоомильской фантазіи на религіозное и, болѣе того, поэтическое міросозерцаніе тѣхъ народныхъ слоевъ, которые такъ или иначе тронуло движение сектанства; но я выразился-бы теперь менѣе категорично относительно опредѣленныхъ слѣдовъ этого вліянія, чѣмъ дѣлаль это прежде, — чѣмъ дѣлаеть это, съ большую смѣлостью противъ меня, г. Насдей, усматривая печать богоомильства въ той или другой народной пѣснѣ. Въ этомъ мое главное разногласіе съ почтеннымъ трудомъ румынского ученаго. Но обѣ 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 посвѣщены легендамъ и повѣрьямъ о Недѣлѣ и Пятницѣ. Съ «Опытами» г. Насдей познакомился по частямъ, и лишь впослѣдствіи съ ихъ полнымъ составомъ; такъ моя статья о «Снѣ Богородицы и сводныхъ редакціяхъ Эпистолій» дала ему отчасти матеріалъ для соответствующей главы его изслѣдованія (стр. 386 слѣд.), тогда какъ моя работа обѣ «Эпистолій» стала ему извѣстна уже послѣ отпечатанія его собственнаго разбора этого памятника.

Тексты, изданные г. Насдей, составляютъ содержаніе сборника, принадлежавшаго нѣкоему Григорію, священнику въ Магачѣ (Mahacій, въ Трансильваніи) въ 1580 — 1620 гг. Около 1600 г. попъ Григорій принялъ за составленіе сборника статей духовно-легендарного содережанія, отчасти переводя 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. Насдей издалъ въ первой части своей книги подъ заглавіемъ: Магачскихъ текстовъ. Сюда вошли: 1) Эпистолія о Недѣлѣ (Legenda Dumіnісeї. 1600 г.); 2) отрывокъ гомиліи, приписываемой Іоанну Златоусту (*εἰ τις εὐσεβής καὶ φιλόθεος*), писанный отчасти самимъ Григоріемъ, отчасти его ученикомъ, около 1600 года; 3) краткій катихизисъ, составленный по свв. Кириллу Александрійскому и Анастасію Антіохійскому, какъ полагаютъ, св. Максимомъ либо Іоанномъ Златоустымъ, списанный въ 1607 году попомъ Григоріемъ съ текста, напечатанного 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 літургического содережанія, списанный ок. 1600 года, ученикомъ Григорія, участвовавшимъ и въ № 2; 9) проповѣдь ок. 1600 г., нѣсколько отличающаяся діалектически отъ предыдущихъ текстовъ; по всей вѣроятности — оригинальное сочиненіе, не переводъ. — Въ приложениі къ Магачскимъ текстамъ сообщаются двѣ румынскія записи, найденныя въ славянскомъ евангеліи центральной библіотеки въ Букарештѣ № 258.

Попъ 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 апокрифического содережанія. Статьи этого отдѣла, напечатанныя г. Хыждеу во второй части его труда подъ заглавіемъ: Богомильскихъ, слѣдующія: 1) Молитва для изгнанія бѣса (Легенда о св. Сисиній); 2) Хожденіе

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

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

I.

Магачскіе тексты открываются «Эпистоліей о Недѣлѣ», которая сообщается по списку попа Григорія и по новой народной книгѣ. Изданію предшествуетъ историко-литературное предисловіе; укажу на его отношеніе къ моей работе, явившейся въ 1876 году. Для исторіи текста у меня собраны были слѣдующія данныя: 1) указаніе на существование эпистоліи въ VI вѣкѣ (584 г.), въ письмѣ кареагенскаго епископа Ликиньяна; 2) отрывокъ латинскаго текста 745 и латинскій-же текстъ 788 года; 3) греческій текстъ, изданный Фабриціемъ, и указаніе на парижской (по *Thilo*); 4) тексты *Amadissi* и *Hoveden'a-Wendover'a*; 5) указаніе на англосаксонскую эпистолію; 6) тексты Клозенера и Шумпфа, указанія у *Генриха de Hervordia*; 7) польскій текстъ у Ерлича и чешскій у Ганки; 8) старо-славерный и новонѣмецкій; 9) русскіе тексты: по изданіямъ Тихонравова, Пыпина, Безсонова; по рук. *Кирилло-Белозерской библиотеки* 1448 г. (книгой Драгоманова я еще не могъ пользоваться); 10) восточные тексты (см. Журн. Мин. Нар. Просв. 1877, Май, стр. 121—123 и Нѣсдей I. с. р. 735, прим. къ стр. 387). — Тексты и указанія, напечатанные выше курсивомъ, были неизвестны автору, который съ своей стороны обогатилъ библиографію эпистоліи новыми данными, указавъ: на существование греческой эпистоліи въ XVI в. (1578: изъ меморіала Стефана Герлаха); на латинскіе тексты апокрифа, находящіеся въ Вѣнской

Императорской библіотекѣ; на свидѣтельство Альберта Аргентинскаго о баварскихъ флагеллантахъ 1349 года и объ употреблениі у нихъ эпистолі іерусалимскаго извода; на французскую, венгерскую и румынскія рецензіі этой статьи и на иѣкоторыя русскія (Библіотека Общ. Ист. и Древностей. Москва, 1845 г. стр. 101, ркп. № 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 и поганіи Печенегове, то вамъ было оставити все имѣніе и юти было въ църковь), имя которыхъ уже въ XII-мъ вѣкѣ исчезаетъ изъ памяти исторіи¹⁾.

Какъ видно, обѣ библіографіи восполняютъ другъ друга, и надлежало-бы имѣть подъ руками ту и другую, чтобы установить 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 Gaziza (Amaducci), который помѣстился бы въ таблицѣ г. Hasdeu на такомъ-же сиротскомъ мѣстѣ, какъ и типъ Galata (DG: чешск.); нѣть и типа съ Голгоѳой и Симеономъ (Hoveden-Vendoverъ; съверная редакція)²⁾, который пріурочился бы въ той-же таблицѣ гдѣ-нибудь подъ DJ (типъ съ Іерусалимомъ). Но и вообще вся генеалогія г. Hasdeu возбуждаетъ сомнѣнія. Для меня остается по прежнему яснымъ одно: существование двухъ древнѣйшихъ типовъ, съ Іерусалимомъ и Римомъ, и посредствующаго, въ которомъ эпистолія, обрѣтенная въ первомъ городѣ, отправлялась впослѣдствіи въ Римъ. Даље, пріуроченіе могло

¹⁾ Что до болгарской иѣсни, цитуемой авторомъ стр. 34—5, то она, не примыкая непосредственно къ літературному предаванію эпистоліи, была разсмотрѣна мною въ другомъ мѣстѣ моихъ Опытовъ, I. с. 1877, Февраль, стр. 194.

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

разнообразиться *ad libitum*, виѣ строгой традиції, нерѣдко — по случайному смѣшенню. Продуктомъ подобнаго смѣшенія представляется мнѣ типъ DO (Оливная гора), который у H  sdeй стоитъ довольно высоко на вѣтвяхъ его генеалогического дерева, тогда какъ, по моему, его слѣдовало-бы спустить къ корню. Эпистолія съ Оливной горой встрѣтилась мнѣ лишь въ текстахъ, обнаруживающихъ вліянія другой статьи: Сна Богородицы. Такъ и въ приведенныхъ у H  sdeй: малорусская эпистолія списывается совмѣстно со Сномъ (р. 32, 34), и ту-же совмѣстность обнаруживается румынская народная книга, где за эпистоліей обыкновенно слѣдуетъ Хожденіе Богородицы, интерполированное Сномъ (сл. 40). Изъ послѣдняго текста, пріуроченнаго къ Масличной горѣ въ землѣ Бретанской (Bretania-Bethania, какъ удачно tolkуетъ H  sdeй р. 33), это зачало было перенесено на вступленіе эпистоліи и въ тѣхъ случаяхъ, когда она являлась выдѣленной изъ свода (см. напр. мадьярскую эпистолю 1. с. р. 32). — Такимъ образомъ нѣть никакого основанія помѣщать въ генеалогіи Эпистоліи типъ съ Масличной горой (DO), какъ особый.

Іерусалимскій типъ (DJ) распадается у H  sdeй на три варианта: въ одномъ эпистолія является прямо съ неба, въ другомъ она надаетъ въ камнѣ, въ третьемъ она написана на мраморной доскѣ. Вариантъ съ камнемъ встречается въ греческомъ, славянскомъ и пошедшемъ отъ него румынскомъ текстѣ: мраморная доска лишь въ флагеллантскихъ редакціяхъ (у Closener'a, Генриха de Hervordia, Stumpf'a). Нѣть никакого вѣроятія предположить, что образъ камня выработался изъ мраморной доски, какъ полагаетъ H  sdeй (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 Іерусалимской локализацией.

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

Stumpf) къ этому наставлению присоединяется и другое: наставление читать пятницу, какъ день страданій Господнихъ. Особый культь пятницы въ средѣ флагеллантовъ повель меня къ заключенію, что внесение пятницы и касающихся ея поученій и запретовъ въ составъ эпистоліи могло быть дѣломъ сектантовъ. Насдѣй, 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 эпистоліи онъ объясняетъ внѣшнимъ вліяніемъ — легенды о св. Венерѣ па списателей эпистоліи (сл. р. 167—8 и 733 прим. къ стр. 168). Въ третьемъ мѣстѣ (397), по поводу провансальского 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 пятаго дня недѣли, который самъ собою напоминался на память: этимъ онъ объясняетъ появление его въ провансальскомъ стихѣ, стало быть, — и въ текстахъ эпистоліи? Но это не такъ; по поводу послѣднихъ мы читаемъ па стр. 27 слѣдующее: «Упоминаніе рядомъ съ Недѣлѣй 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 ся въ румынскую редакцію эпистоліи и другія аналогичныя — внесеніе, за которыми послѣдовало и другое: среды — представляется, кажется, дѣломъ флагеллантовъ». На этомъ, имению, выводѣ, остановился и я.

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

ставленіяхъ — и въ сказкахъ Славянъ и Румынъ. Въ воскресный день крестился Христосъ, сказано въ эпистоліи (сл. у Hăsdeй, въ румынскомъ текстѣ этого памятника р. 45: *sfanta domerecă mă botează la apa Iordanului cu sfantul Ioan*) — а въ народныхъ отраженіяхъ этого повѣрья его бабкой, восприемницей является олицетворенное Воскресеніе: Анастасія (старо-франц. и старо-нѣм.), Думиника 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 недѣлѣ¹⁾, ратующее противъ христіанъ, поклоняющихся ея иконописному изображенію: «зане *тварь* есть». Далѣе идетъ древне-нѣмецкій лейхъ Эццо, второй половины XI-го вѣка, въ самомъ дѣлѣ считающій её *тварью*, созданной Богомъ на поклоненіе и въ назиданіе людямъ: на это олицетворенное воскресеніе перенесено соблюденіе рабочихъ запретовъ, которые связывались въ средневѣковомъ суевѣріи съ воскреснымъ культомъ, нарушеніе которыхъ строго преслѣдуется Анастасіей русскаго народнаго повѣрья.

Вотъ текстъ Эццо²⁾:

*In principio erat verbum,
daz was der wäre gotes sun.*

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

²⁾ Я сообщаю его по: K. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII—XII Jahrhundert, № XXXI первого издания. 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, p. 1356—7; Literaturbl. f. germ. und rom. Philolog. I, Sp. 13 слѣд.; Anz. f. deutsches Alterth. V, 431 слѣд.

Von dem einen worte
 bequam trôst al der werlte.
 O lux in tenebris,
 dû hêrre, dû der samet uns bist,
 dû uns daz wâre lieht gibest,
 neheiner untriwe dâne phligist,
 dû gâbe uns einen hêrren,
 den scholte wir wol êren.
daz was der guote suntach:
 neheines werches erne phlach;
 Ube wir den behielten,
 wir pardyses gêwielten.

«Въ началѣ бѣ слово — то былъ истинный сынъ Божій. Отъ единаго Слова явилось утѣшеніе всему миру. 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 Воскресеніе: 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 Воскресеніе — Сыномъ 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; Воскресеніе-же, олицетвореніе дня, считаемаго священнымъ и важнымъ праздникомъ, господствуетъ надъ временемъ¹⁾.

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

Какъ изъ церковнаго культа воскреснаго дня, выразившагося въ области апокрифа Эпистоліей о недѣлѣ, вышелъ народный образъ Недѣли-Доминики-Анастасіи, такъ было и съ почитаніемъ пятницы. У неї былъ также свой апокрифъ, Сказаніе о 12-ти пятницахъ, климентовскую редакцію котораго Hasdeй указалъ у Мадьяръ, гдѣ она является въ такомъ-же видѣ соединеніи съ Эпистоліей, въ какомъ индѣ Сонъ Богородицы¹). Въ послѣднемъ 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 готовыя, 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.

Hasdeй напечаталъ легенду о св. Венерѣ, Пятницѣ-Параскевѣ, известную и по славянскимъ текстамъ. Святая, дочь Агаѳона и Політіи, родилась по молитвѣ дотолѣ бездѣтныхъ

¹⁾ Сл. стр. 29. Легенда о 12-ти пятницахъ разобрала мною въ Опытахъ и т. д., I. с. Іюнь 1876 г. Къ русскимъ текстамъ, тамъ приведеннымъ, слѣдуетъ присоединить малорусскую редакцію у Драгоманова, Малор. Нар. предалія, стр. 144—5; сл. Время 1862 г. VII, стр. 69—70 (статья Ф. Арсеньева: Ляйкодонъ) и Зап. Югозападн. Отд. Ими. русск. Географ. Общ. II стр. 116—118.—Къ библіографіи Элевсіеревской редакціи сл. ркп. Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря, нынѣ СПб. Духовн. Акад. т. 1888, XV в., л. 234 об. внизу: «Сказание о св. пятнице, обрѣтеніе Елоферія єилософа иже обрѣте въ западной странѣ (приведенное заглавие писано кирилларью). Въ земли Саурѣ бѣ градъ велико имѧнemъ Штильманъ внемже живаше множество жицловъ при Кириллѣ цари. И бѣ имъ ира велика со хртіаны ꙗвогда въ торгоу, ꙗвогда во вра[тахъ градныхъ]. За тѣмъ вырѣзаны два листа. Если заинесь иѣкоего Евфросина, слѣдующая на л. 235 лицъ нынѣшней нумерациіи («Азъ Евфросинъ грѣшной, се во зборѣ пе чти ни многимъ явлан въ первыи писа въ 1478» и т. д.), относится къ вырѣзаному тексту, то онъ заинесенъ былъ въ 1478 году.

родителей. Ея первое подвижничество совершается въ Антіохії: греческій імператоръ Антіохъ подвергаетъ её разнообразнымъ мукамъ, между прочимъ, велить бросить её въ котель съ растопленнымъ свинцомъ, саломъ и смолою; святая прыскаетъ въ лицѣ мучителю раскаленною смѣсью, отчего тотъ мгновенно ослѣпъ; по молитвѣ мученицы зѣбніе возвращается къ нему снова, и онъ и весь его народъ крестятся. — А св. Венера идетъ въ другой городъ, гдѣ царитъ императоръ Atizma(?): онъ велить отвести её на пожраніе змѣю, которому онъ самъ и его люди покланялись какъ богу, тогда какъ въ немъ поселился діаволь и всѣ нечистые духи. Они обращаются въ бѣгство, какъ только святая сдѣлала знаменіе креста; тогда она подошла къ змѣю, наступила ему на голову, вошла 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 представление Венеры-Пятницы стоять, какъ мы замѣтили, лишь во второстепенности зависимости отъ житія; фантастический образъ, въ которомъ является она, и родственная съ нею Недѣля-Доминика, въ народномъ суевѣріи, браль свои яркія краски и густыя тѣни съ народной палитры, но контуры могли быть взяты изъ житія. Когда въ одной румынской сказкѣ (Hasdei I. с. стр. 144) Венера является окруженная змѣями и змѣятами, лисицами и совами, ящерицами, ехиднами и гушерами, 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 демонического змѣя, обратилась въ Венеру, властную 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 Тугаринымъ Змѣевичемъ.

Интересную переработку данныхъ житія представляетъ одна румынская колядка¹⁾. 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 вместо Маріи является св. Венера, проповѣдующая слово Божіе, мучимая въ городѣ «Ирода». Она-то молить Господа помочь ей противъ невѣрнаго, отмѣтающаго Христово благовѣстіе. Карающимъ является св. Илья; когда въ концѣ колядки говорится, что «драки испугались и приняли крещеніе», то вѣроятнымъ представляется, что «драки» (демоны, нечистые) явились вместо «невѣрныхъ, язычниковъ», по связи съ Ильей, преслѣдующимъ своей молніей нечистую силу; но и эта подробность, по всей вѣроятности, переиначена изъ житія.

Вотъ текстъ колядки:

Susu pe slava cerului,
 Ler-o! Leo d'ai Ler-o! Dомne-le,
 La pôlele raiului,
 La scaunul Domnului,
 La scaunul de judecată,
 Unde merge lumea totă,
 Genuchiat'a sfînta Vineri,
 Genuchia și mi'si plângaea
 Si de Domnul se ruga,
 Si din gura-asia' mi grăia:
 — Seii, domne, că m'ai trimesă
 Pământul ca sc'lă boteză.
 Toti s'aу dată botezului,
 Numař unul nu s'a dată:
 Cetatea Irodului
 Nu s'a dată botezului,
 Nică creștinătăiloră,

¹⁾ Teodorescu стр. 41—2.

Ci pe mine prinsu-m'a,
 Prinsu-m'a,
 Legatu-m'a,
 Cu cuțită tăiatu-m'a,
 În cazană băgatu-m'a,
 Și trei dile fieretu-m'a
 Numa 'n céră și 'n rușină.
 Ei din cazană scosu-m'aū,
 Apoi strecuratu-m'aū,
 La gardă aruncatu-m'aū,
 În obrază scuipatu-m'aū.
 S'amă făcută
 Cum amă putută,
 Și la tine c'amă venită
 Sămă dai sfintii'n ajutoră
 Pe Irodă ca să'lă omoră.
 Domnulă dă'o audia,
 Astfelă din gură'mă grăia:
 — Savař Petre, sfinte Petre,
 Să mi'lă trăsnesci tu cu sete;
 Sav'Ilie,
 Sânt'Ilie,
 Să mi'lă trăsnesci cu mânie,
 Că esti sfântă mai cu tărie.
 Ilie dec'audia,
 De grabă că 'mi alerga:
 Lăua fulgerulă d'a stânga
 Și trăsnetulă d'a drépta,
 După draci că mi'să pornia
 Si 'i trăsnia,
 Si 'i fulgera,
 Cerulă de se' ntuneca,
 Pămîntulă se tremura;
 Draci că se speriau
 Și botezului se daū,
 Mirului,
 Botezului
 Si creștinětăiloră.
 Sfinta Vineri boteza,
 Totă lumea creștina.

*La mulți ani cu sănătate,
Bună sără'n aste case¹⁾.*

Третиимъ апокрифомъ, изданнымъ въ магачскихъ текстахъ, является отреченное сказание о смерти Авраама, известное въ греческомъ текстѣ и въ славянскихъ, изъ которыхъ одинъ изданъ былъ Тихонравовымъ по рук. XVI в.²⁾, другой Hăsdeй

¹⁾ «На верху, на небѣ славы — Ler-oi-Leo d'ăi Ler-oi-Dómnele (обычный запѣвъ румынскихъ колядокъ) — у подножья рая, у господня престола, престола судного, куда всѣ приходятъ, стоять на колѣниахъ св. Пятница, стоять и плачеть, Господа молитъ, говоритъ такое слово: «Ты знаешь, Господи, что послалъ меня крестить землю. Всѣ приняли крещеніе, только одинъ его не принялъ: градъ Ирода не принялъ крещенія и христіанства, но схватилъ меня, схватилъ, связалъ, пожемъ рѣзаль, бросилъ въ котель и три дня варили меня, только въ воску и смолѣ. Вынули меня изъ котла, прощѣли, бросили на изгородь, плевали въ лицо. Сдѣлала я, какъ могла, и къ тебѣ пришла, дабы ты мнѣ далъ на помощь святыхъ, пусть уморятъ они Ирода». Какъ услышалъ это Господь, такимъ образомъ возговорилъ: Иди Петръ, порази его жаждой; ступай Илья, порази его гневомъ, ибо ты наиболѣе сильный изъ святыхъ. — Какъ услышалъ это Илья, тотчасъ-же поспѣшилъ: беретъ молнию 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, всѣхъ обращаетъ въ христову вѣру. — На многіе годы во здравіе, 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. Съпросьбой святой къ Богу сл. соотвѣтствующее мѣсто легенды: Doamne Doamnedeulu mieu! caută și spre mene, să no laude-să dracii spre mene, și tremiță îngerul tău cu arătară silelor tale, și miluiâste sufletulu mieu. Doamne! [de] сеia ce încușură-mă, și alége ceia-ce luptă-să cu mene! (Hăsdeй 147—8). Въ колядкѣ эти dracii оказываются внослѣдствіи крещенными св. Венерой. — Роль св. Петра, грозящаго жаждой, т. е. бездождемъ, опредѣлена такимъ 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 (*Mihaiu-vodă*) въ Букарештѣ, а въ настоящее время находится въ библіотекѣ румынскихъ государственныхъ Архивовъ. Это сборникъ первой половины XVI вѣка, писанный одною и тою-же рукою; оригиналы отдѣльныхъ статей, очевидно, принадлежали болѣе древнему времени, разныемъ эпохамъ и редакціямъ, діалектическія особенности которыхъ сохранились отчасти и въ копіи. Такъ въ № 1 сборника Hăsdeй указалъ оттѣнки малорусского говора (стр. 184), тогда какъ въ изданной имъ легенды обѣ Авраамъ есть болгаризмы (строжжаса; дѣбоу и дѣбоу). Съ точки зрењія историко-литературной составъ сборника интересенъ: нѣсколоко №№ относятся къ извѣстному и по рукописямъ и по изданіямъ Сказанию о крестномъ древѣ (№№ 4—8); № 9 несомнѣнно отвѣчаетъ по содержанію и, какъ намъ стало извѣстно впослѣдствіи, 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 о прѣмѣдрости Соломоновѣ и женѣ его¹⁾. — За этимъ 9 № сборника слѣдуетъ въ 10 «другая легенда подъ тѣмъ-же заглавиемъ» (*alta legenda sub același titlu*), но въ сущности одинъ изъ соломоновскихъ судовъ, какъ мы могли убѣдиться изъ списка г. Сырку. — Подъ № 23 встрѣчаемъ: «Слово о Сивилѣ і о Давидѣ цари» — вѣроятно, тождественное съ напечатаннымъ мною по списку проф. Дринова въ Архивѣ проф. Ягича²⁾: Изъ остального содержанія сборника замѣчу № 25:

¹⁾ Сл. Разысканія и т. д. V, Прложеніе 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 fur slav. Philologie I, 608—11. Въ копенгагенскомъ сборнике, описанномъ И. Н. Срезневскимъ (Свѣдѣнія и Замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятни-

Дигинъ царь (Imparatul Diogen); № 26: Слово о ветхом Александрѣ, како оуби Іѡга царѣ и Сіѡна царѣ; № 27: Слово о царѣ Філѣ и ѿ братіи его, како погоуби ихъ едина кръчмарца во единж иопць; № 28: Слово ѿ сватѣмъ пророцѣ Ілїи како бѣжа ѿт жены.

«Слово ѿ житіи и ѿ съмрти авраамовѣ», напечатанное Hăsdeй по букарештскому сборнику (№ 22) en regard съ румынскимъ апокрифомъ того-же содержанія, отнюдь не является его оригиналомъ; еще болѣе отстоитъ отъ румынского текста славянскій апокрифтъ, изданный Тихонравовымъ. Это потому прискорбно, что интересный вопросъ, поднятый г. Hăsdeй по поводу одного темнаго выраженія румынского 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 архангель Михаиль «възиде на йбса ou прѣстола» (Тихонравовъ: «възиде на йбса предъ гъ бг»); въ румынскомъ это выражено такимъ образомъ: архангель отправился *în geroe*, на западъ солнца, когда собираются (туда) ангелы (*arhagghelй se dose în geroe r'apusul soarelui, c nd  se adora îngerii*). Разъясненію загадочнаго слова г. Hăsdeй посвятилъ особую главу своей книги

кахъ № LXI, стр. 353), находится заглавіе статьи: «како самовила зачаху ся у из[ыктъ?]. «Но объ этомъ ни слова, сказано въ описаніи, а послѣ начала объ Александру Македонскому продолжаются выписки изъ Пчелы о женахъ». Выпалъ или опущенъ(?), очевидно, изданный мною текстъ. — Замѣтимъ въ той-же Копенгагенской рукописи разсказъ «о Самсонѣ Богатырѣ, о рожденіи Самсона, сына Мануила, о силѣ его и о женѣ его Далидѣ». Сл. въ букарештскомъ сборнике № 29; это, можетъ быть, повѣсть, встрѣчающаяся въ такъ называемой краткой Палеѣ. Самсонъ, сынъ Мануила (библ. Маной), далъ имя и отчество Самсону Манойловичу, Напойловичу, Самойловичу нашихъ былинъ.

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

Выше было замѣчено, что большинство магаческихъ текстовъ, вышедшихъ изъ подъ пера попа Григорія либо его школы, отличается особенностями діалекта, между которыми замѣчательна замѣна *n* между гласными звукомъ *r*. Вотъ несолько примѣровъ этого ротацизма: (изъ Эпистоліи) *domerecă-domeneca, verere-venere, tutindiri-tutindini* и др.; (изъ апокрифа объ Авраамѣ): *mere-mene, mărâincă-mânâincă* и др. Въ текстѣ, выше приведенномъ, *adora* можетъ стоять вместо *aduna* (*aduna*), *герое* вм. *геное*. Но что такое *геное*?

Hăsdeй сравниваетъ древнерумынское слово *genune*, исчезнувшее изъ народнаго говора и сохранившееся лишь въ стихотворномъ исалтире митрополита Досиоєя съ значеніемъ: *pnteus, 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 бездѣлѣ (*în părțile oceanului atlantic?* см. стр. 204); самое слово *genune*²⁾ родственно съ греческимъ *ѡκεανός*,³⁾ ближе — съ діалектическими формами, отмѣченными у Гезихія: *ѡγήу, ѡγῆуος, ѡγενός, γῆу*, которые г. Hăsdeй не прочь бы предположить Оракийскими, еслибы въ современномъ албанскомъ языке сохранились ихъ слѣды. Съ другой стороны представляется цѣлый рядъ мѣстныхъ именъ кельтскаго происхожденія, привязанныхъ къ морю или вообще

¹⁾ Сл. I. с. стр. 201—210.

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

³⁾ *ѡκεανός* даль въ рум.: *noian, noean; oceanus: oean* — *noean* по объясненію Cihac'a, Dictionnaire etc. I, Éléments latins, a. v. p. 180.

къ мѣстностямъ у воды: Genabum, Генна, Geneva и т. п. Общее заключеніе такое, что румынское genune стоитъ, колеблясь, на перенутьѣ между греческимъ ὁγενός и кельтскимъ genu (l. c. 207).

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

Si'n beserica ī-ăй dus,
 Si'n doă racle ī aă pus,
 Racle mândre' mpărătesci
 Purtând semne letinoșci,
 Si pe dînsul l'a zidit
 In altar la resărit,
 Pe ea'n tindă la sfîntit.

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». Sfîntitъ, въ этой связи, является эпитетомъ паперти, tindă, помѣщаемой на западной сторонѣ церкви, откуда и могло развиться sfîntitъ въ значеніи западной стороны вообще.— Когда герой французского 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 новгородского епископа Василія. *Макарій римскій*, въ извѣстномъ Словѣ «о трехъ мисяхъ», представляется живущимъ въ двадцати поприщахъ отъ него; Зосима и Агапій, въ апокрифическихъ сказаніяхъ о хожденіи ихъ къ *Рахманамъ*, посѣщаются жилище блаженныхъ, благоуханное и вѣчно-цвѣтущее, куда они переправляются чудеснымъ образомъ черезъ реку и стѣну облачную, которая тянулась отъ воды до неба (Зосима), либо черезъ *рѣку-океанъ* (Агапій)¹⁾. Всѣмъ этимъ представленіямъ, отразившимся въ русскомъ повѣрьѣ образами рахмановъ, макарицкихъ острововъ — противуполагалось другое: обѣ 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 Аѳанасьевъ²⁾; наши изслѣдователи помѣщаются, очевидно, на западѣ этотъ безразличный славянскій рай, островъ Буянъ русскихъ повѣрій, 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 миоологического толкованія «депаше». Важнѣе показанія румынской народной пѣсни, помѣщающей на западѣ *мытарства*, по которымъ суждено пройти душѣ умершаго, и къ изображенію которыхъ примыкаетъ—изображеніе рая.

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

²⁾ Аѳанасьевъ Поэт. воззр. I, 182.

³⁾ Котляревскій, Погребальные обычай стр. 1.

Я имѣю въ виду интересную заплачку (босетї) изъ Баната, которую Hasdeй сообщаетъ далѣе, въ отдѣльной статьѣ: Загробные странствованія души по повѣрью румынскаго народа въ Банатѣ¹⁾. Нѣсколько замѣчаній, которыя мы пріобщимъ къ тексту заплачки, возвратятъ насъ къ исходной точкѣ нашего разбора: къ Апокрифу обѣ Авраамѣ.

Petrecerea mortului²⁾.

Trandafire, fire,
 Reū mai ești la fire!
 Ce te-ai zebovit
 De n'ai înflorit
 5 De ieri diminetă
 Pîn'adj-diminetă?
 Lasă ciudei c'am privit
 Pînă ce s'a despărțit
 Suflet dela osă
 10 Din lume frumosă,
 Din lume cu sôre,
 Din vînt cu recôre
 S'apă curgêtore!
 Trandafire, fire,
 15 Reū 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 мертвца. «Роза ты, роза! Зла ты по природѣ! Почему замѣшалась ты и не разцвѣла отъ вчерашняго утра до сегодняшняго?»— Не гневайся 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?»— Пospѣшила я разцвѣсти, потому что пришло миѣ время, а тебѣ

De pornit catră apus,

Unde sōrele-i ascuns,

Unde-s tōte florile

25 Cu tōte surorile,

S'unde Flórea-sórelui

Sede'n pórta raiului

Să judece florile

Unde li-s mirósele:

30 Cu de séra a ploiat,

Cu de nópte-a'nseninat,

In dori bruma a cădut,

Mirósele s'or perdu! —

Suflet despărtit,

35 De multe măhnit,

Plécă și se duce,

Marea o ajunge.

Vine Marea mare,

Vine'n tulburare,

40 Greū urlând

Si urducând,

Totă lumea spăimîntând :

Unda sa aduce

Lumea s'o îmbuce,

45 Tot mălini,

Călini,

Bradî din rădăcini.

Iăr în rîpa Mărilor,

Unde-i Bradul Dînelor,

50 Trecêtórea apelor,

пора — отправиться на западъ, гдѣ спрятано солнце, гдѣ находятся всѣ цветы и ихъ сестры, гдѣ солнечный цветъ стоитъ у вратъ рая, творя судъ надъ цветами, (спрашивая): гдѣ ихъ благоуханія? Когда съ вечера шелъ дождь, почъ была свѣтлая, а на зарѣ паль ипей — благоуханія пчезають. — Душа отрѣшенная (отъ тѣла), сильно опечаленная, отирается и идетъ, ее догоняетъ море. Идетъ великое море, идетъ съ волненіемъ, страшно вол и шумя, устрашая весь цветъ: несетъ свою волну, чтобы все поглатить, малину и калину, деревья съ корнемъ. У морскаго берега, гдѣ вязъ

Sufletul stătea

Si mi-se ruga:

Brade, brade!

Să'mi fi frate:

55 Intinde'ti, intinde

Eă să le pot prinde

Vîrfurile tele,

Să trec preste ele

Marea în cea parte

60 Ce lumea-mi desparte.

— Eă nu pot întinde,

Tu să le poti prinde,

Vîrfurile mele

Să treci preste ele,

65 Că'n mine-a puiat

D'inima spurcat

Rosul soimulet

Cu ochiul semet.

Când nici vei gândi,

70 Pui te or simti

Si vor suera

De te-i speria,

În Mare'i cădă

Si te'i înneca!—

75 «Las'să fie s'asa!»

76 Vine Marea mare

(vv. 76—92=vv. 38—54).

«Intinde'mi întinde

Дзинъ и раздѣль водъ, душа остановилась и проситъ: «Вязъ, вязъ! будь мнѣ братомъ, потяпнись-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 птенцовъ злобный духомъ, гордый взоромъ, красный соколь. Не успѣшь ты подумать, какъ птенцы тебя почуютъ, засвистятъ, а ты испугаешься, упадешь въ море и утонешь—«Пусть будетъ такъ!»—Идетъ великое море и т. д. «Потяпнись-ка,

- Să le pot eū prinde
 95 Trupinele tele,
 Să trec preste ele
 Marea în cea parte
 Ce lumea'mi desparte!»
 — Eū nu'ti pot intinde
 100 Să le poti cuprinde
 Trupinele mele,
 Să treci preste ele,
 Că'n mine-a puiat
 Vidra lâtrătore
 105 De-ómeni pânditore;
 Nică nu vei găndi,
 Pui te-or simți:
 Ei mi-te-or lâtra
 De te'i spăimînta,
 110 In Mare'i cădé
 Si te'i înneca! —
 «Las'să fie s'asa!»
- 113 Vine Marea mare
 (vv. 113—129=vv. 38—54, 76—92)
- 130 «Intinde-mi intinde
 Ca să le pot prinde
 Rădăcini a tele,
 Să trec preste ele
 Marea în cea parte
 135 Ce lumea'mi desparte!»
 — Eū nu pot intinde
 Ca să le poti prinde

протягнись, чтобы миѣ ухватиться за твои стволы и по нимъ пройти на ту сторону моря, раздѣляющаго свѣтъ!»—Не могу я протянуть своихъ стволовъ, ибо на мнѣ завела семью лающая выдра, подстерегающая людей. Не успѣшь ты подумать, какъ щенки тебя услышатъ и залаютъ, а ты испугаешься, упадешь въ море и потопешь!—«Пусть будетъ такъ!»—Идетъ великое море и т. д. «Потягнись-ка, протягнись, чтобы мнѣ ухватиться за твои корни и т. д.»—Не могу я и т. д., либо на мнѣ загнѣздилась и развела дѣтей желтая змѣя, умирающая отъ голода. Не успѣшь ты

- Rădăcini a mele,
 Să treci preste ele,
 140 Că'n mine-a'ncuibat
 S'apoī a puiat
 Galbena șerbne
 Ce pîere de fôme:
 Nică nu vei gândi,
 145 Puii te-or simți
 Si or suera,
 Tu te'i spăimînta,
 In Mare'i cădă
 Si te'i înneca!
- 150 «Las'să fie s'asa!
 Hai, brade, hai,
 Mult te mai rugăi
 O rugare mare
 Ca multă răbdare!
- 155 Brade, brade!
 Am și eu un frate,
 Un frumos păcurărel,
 Si are un toporei.
 S'are verișori
- 160 Doi voînici feclorî;
 Ei te vor taia
 Si te-or resturna;
 Maistori vor veni
 Si te vor clopli;
- 165 Din tine vor face
 Ca să fie pace

подумать, какъ змѣеныши тебя услышать, засвистать и т. д. — «Пусть будетъ такъ! Эй дерево, эй! много я тебя просилъ, великой просьбой, съ болѣшимъ терпѣniемъ! Дерево, дерево! у меня есть братъ, красивый дегтярь, а у него топоръ и двоюродные братья, да два сына, молодые храбрецы: они тебя срубятъ и свалятъ, придутъ мастера, обтешутъ тебя и сдѣлаютъ мостъ, чтобы былъ покой и путь усталымъ душамъ, идущимъ въ рай». — Тутъ вязъ спохватился, протянувъ стволы, и мертвѣцъ перешель, куда влекло его желаніе, черезъ безыменное море на тотъ свѣтъ. —

Punte preste Mare:

S'aibă trecětore

Suflete-ostenite

170 Cătră raiu pornite!»

Bradul atunci se găndia

Si trupinele'ntindea

Iară mortul îmi trecea

Unde dorul îl ducea:

175 Marea fără nume

L'aia-l'altă lume.

Pas, suflete, pas!

Du-te făr'năcaz,

Pîn'vei trece tu cu dare

180 Cele grele septe vame.

Tine, dragă suflete,

Drumul'nainte

Pînă vei ajunge

Unde se înfrâng

185 Drumul jumătate

Ce locuri desparte.

Acolo să stai

Si séma să ieai;

Că'i vedé o-salcă

190 Mare și înaltă,

Salcă aplecată

Si cu feunda lată.

Séma aci iar să ieai

Si spre stânga să nu-mi dai,

195 Căci în partea stângă

Ступай, душа, ступай! Иди безпрепятственно, пока не пройдешь, за плату, черезъ семь тяжелыхъ мытарствъ. Держись, дорогая, прямаго пути, пока не дойдешь до половины, гдѣ опь дѣлится на двое. Тамъ остановись и обрати вниманіе: ты увидишь вербу, великую и высокую, склонившуюся, съ большою листвою. Опять замѣть это и по иди па лѣво, потому что тамъ путь извилистый и загроможденный, орошенный слезами. Далѣе, по той-же сторонѣ, полѣ, худо вспаханныя, засѣянныя колючимъ терніемъ: тамъ старая Дзина возметъ у тебя пъ руки твой видъ. — Пойди ты

- E calea cea strâmbă,
 Strâmbă s'astupată,
 Cu lacrimi udată.
 Apoi tot în aia parte
200 Sint câmpuri urit arate
 Si cu spinii rei semenate.
 Acolo î Dîna bătrină,
 Sîtî ieă pasosul din mâna;
 Ci să dai în partea dréptă,
205 Precum firea îti arată,
 C'acolo tu vei afla
 Spre indestulirea ta
 Câmpuri frumose
 Cu flori alese,
210 Câmpuri d'ale-arate
 Cu flori semenate.
 Flori tu vei culege,
 Si doru'ti va trece.
- S'apoi iar să stai
215 Si sémă să ieai,
 Că'n doă răzore,
 Va fi căte-o flóre,
 Flóre la pămînt
 N'ajunsă de vînt,
220 Flóre
 La recôre
 N'ajunsă de sóre.
 Tu să mi le ieai,
 Că sint flori din raiu.

направо, какъ указываетъ тебѣ твой разумъ, тамъ ты найдешь, въ утѣху себѣ, прекрасныя равнины съ рѣдкими цвѣтами, воздѣланныя поля, ими засѣянныя: ты ихъ станешь братъ и твоя тоска пройдетъ. — И опять остановись и обрати вниманіе: на двухъ грядахъ будетъ по одному цвѣтку: цвѣтокъ на землѣ, петронутый вѣтромъ, и цвѣтокъ въ тѣни, недоступный солнцу; возмі 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 Apoi iar să mi-te duci
 Pînă când vei să ajungi
 L'al măr mare de Sân-Petru
 Cu-ajutorul lui Sân-Medru.
 Mărul mare și rotat
- 230 Si de pôle aplecat,
 Cu virful ajunge'n ceriu,
 Cu pôlele pîn'la Mări;
 Si spre virf e înflorit
 Iar pre pôle înpupit;
- 235 Jos la rădăcina
 E lină
 Fantină:
 Acolo-i Sânta-Maria,
 Cu noi mila ei să fie!
- 240 Călători cătă mai trecea,
 Ea spre totă se indura,
 Ea pre totă îi adăpa,
 Drumurile le-arata:
 Sufletul din apă bea,
- 245 Si el lumea o uita!
 Iărasi calea să'tă apuci
 Pînă când vei să ajungi
 La mândră răchită,
 Răchită'npupită.
- 250 Nu-i mândră răchită,
 Răchită'npupită,
 Ci—mila să-i fie! —
 Tot Sânta Maria,

подножиемъ моря, вершиной цвѣтеть, у основания распускается, у корней тихій источникъ; тамъ находится пресвятая Марія — да будетъ она милостива къ намъ! Сколько ни проходило путниковъ, надо всеми она смиливалася, всѣхъ напаляла и указывала пути: напьется душа воды и забудетъ о мрѣ! — 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 сидить и пипетъ мать

- In haină alăsă,
 255 Haină de mătasă.
 La măsă chită,
 Măsă inflorită,
 Sede și scrie
 Maica Maria
 260 Pre cei vii și pre cei morți
 Si-si însămă a lor sortă.
 Rögă-mi-te tu de ea
 Căla viilor s-o ieă,
 Dără că s-a indura
 265 Si'ntre vii te-o însemna;
 Dar ea nu se-văndura
 Intre vii a te scriă,
 Căci căla i s'a împlut,
 Condeul și'l-a perduț;
 270 Dar tu rögă-mi-te bine
 Să te ieă în raiu cu sine,
 Décă nu mi-te-ai rugat
 Când a'ntrat
 Scrisoarea 'n sat.
 275 Apoi iar du-mi-te du-te
 Pre cărări bătute
 Pîna vei petrunde
 Si tu vei ajunge
 Tocma'n porta raiului,
 280 Unde-i Florea sôrelui.
 Acolo să te oprescă,
 Acolo s'adăpostescă,

Марія, (записываетъ) живыхъ и мертвыхъ, отмѣтаетъ себѣ ихъ судьбу. Попроси ее, чтобы она взяла страницу живыхъ, быть можетъ, она смируется и помѣститъ тебя съ живыми. Но она не смируется и не занишеть тебя въ живыхъ, ибо страница наполнилась, чѣро затеряно. А ты попроси ее хорошенько взять тебя съ собою въ рай — коли не проспѣлъ ее о томъ, когда было время. Затѣмъ иди себѣ, иди торными дорогами, пока не достигнешь райскихъ вратъ, гдѣ находится цвѣть Солнца. Тамъ ты остановись и укройся и жди терпѣливо часа возврата —

- Si aștepta cu răbdare
 Căsul de reînreturnare,
 285 Că el va sosi,
 Si tu vei veni:
 Dăcă cerbi vor ara,
 Ciutele vor semena!
- Pămînte, pămînte!
 290 De ađi înainte
 Îan să'mi fi părinte!
 Să nu te grăbesci
 Să mă putredesci,
 Că acum îți dau
 295 Si nu le mai ieală
 Spatele mele
 În brațele tele,
 Si'ți dau fata mea
 In pajistea ta!

Румынское «причитаніе» — интересный обращикъ народно-поэтическаго синтеза, берущаго свои материа́лы отовсюду, достигающаго извѣстной цѣльности плана болѣе чутъемъ, чѣмъ разсчетомъ. 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, чтобы направить душу усопшаго въ загробный міръ вмѣстѣ съ заходящимъ солнцемъ (Аѳанасьевъ, 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 настанетъ, и ты придешь, — когда олени будутъ пахать, а лани сѣять! Земля, земля! Отныне будь мнѣ матерью, не торопись обратить меня въ прахъ! Вотъ я отдаю въ твои объятья мое тѣло, которое никогда не возьму обратно, и лице — тебѣ подъ настѣнище!

Если, какъ полагаетъ Hasdeй (л. с. р. 707—9), въ основу этого изображенія легъ известный апологъ Варлаама и Іосафа («притча о богатыхъ отъ болгарскихъ книгъ» или притча объ инорогѣ), то въ заплачкѣ онъ понять было своеобразно. Укажу, во всякомъ случаѣ, на сходную образность при съверномъ Иггдрасилѣ: на вершинѣ его орель, у одного изъ корней змѣй, между орломъ и змѣемъ рыщетъ бѣлка, поселяя между ними вражду (сл. сокола, выдру и змѣя причитані). Дерево румынской пѣсни, дерево богинь (энитетъ, перенесенный изъ сказочнаго Bradul, Buștenul-dimelor)¹⁾, впрочемъ, не является въ значеніи міроваго, служа другой цѣли: по его протянутымъ къ нему стволамъ мертвѣцъ переходитъ по ту сторону моря.—Когда Зосима на пути къ Рахманамъ, достигъ рѣки Евмеаса (Екоумыа), черезъ которую невозможно было перейти смертному, по молитвѣ святаго совершилось чудо: «и се два дерева възрастоста ѿ земля доброзначне и оукрашъся зѣло исполнено доброуханиј, възвысиусѧ юдино дерево иже на сей странѣ рѣки и взять ма на верхъ свои и възвысиусѧ зѣло и преклонисѧ до средѣ рѣки, и срѣте и другое дерево и взат ма на верхъ свои и преклонивса постави ма на земли, яко възвысиусѧ дерево препнесе ма чресъ рѣку» (Тихонр. Пам. II 79).

Еще два дерева встречаются далѣе въ румынской заплачкѣ 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 деревомъ въ раю также упоминается источникъ юности, какъ здѣсь — источникъ забвенія.

Загробный путь румынского мертвѣца иѣсколько запутанъ. Въ началѣ сму предстоитъ пройти «за плату» черезъ семь мы-

¹⁾ л. с. р. 709 и 715 прим. 4 (Mangiuca).

тарствъ; въ житії Василія Нового ихъ двадцать одно, въ Словѣ о пебесныхъ силахъ — двадцать. Преподобный Василій вручилъ апгеламъ, несшимъ душу Феодоры, «мѣшечъ червленъ полнъ», чтобы искупить душу усопшей, когда нечистые духи будутъ истязать её на мытарствахъ. По учению житія всѣ души безразлично, грѣшныя и праведныя, подвергаются посмертнымъ испытаніямъ. Такова, очевидно, точка зрењія, и румынскій заплачки: пути спасенія и пути осужденія раздѣляются лишь за областью семи мытарствъ, за вербой, откуда въ одну сторону дорога идетъ по полямъ, усеяннымъ терніемъ, въ другую по цвѣтующимъ равнинамъ, какъ въ другой румынскій заплачкѣ (Hăsdeй p. 707).

Tu te duci în ceia lume,
Unde nu cunosci pe nime;
Dar ţea séma tare bine
Si m'ascultă și pe mine,
Că sint doă drumurele:
Unu-ă tot cu floricele,
Flori negrite și de jelic,
Cel-al-alt cu busuioc,
Par' că-ă 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. снасенныхъ и осужденныхъ, «указывая имъ судьбу», т. е., вѣроятно, пути спасенія или осуждепія, 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 цѣлосъ, 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 василька, словно огненный потокъ».

въ заключеніи славянскаго апокрифа объ Авраамъ, напечатаннаго Нѣсдей (румынскій текстъ безъ конца): Господь велитъ архангелу Михаилу вознести Авраама «на аерь», гдѣ онъ видить на четвертомъ небѣ человѣка велѣпна, то радовавшагося, то плакавшаго. Это «первозданный Адамъ», онъ радуется праведнымъ душамъ, идущимъ въ рай, сѣтуетъ о грѣшныхъ, идущихъ въ муку. «И пакы туу видѣ единого члка стара, и юноша съ нимъ, и расписуетъ *вѣспкомоу үрпхы*, и видѣ *двоа вратата, на десной великомънаа, а на лѣво великоширокая*, и прїиде едини жена, и ста на срѣдѣ обоихъ врат, и ни въ едини врата вѣходаши. И въпроси Авраамъ ему. аблъж и голуба лѣна, и вѣзлюби Авраамъ сѧгнѣ да прїиметъ. и прѣдастъ дѣль свои ббѹ. мѣа мрѣ кѣ ббѹ нашемоу слава вѣкы.» — Въ текстѣ, изданиемъ Тихоправовыемъ, представляющемъ болѣе подробную редакцію апокрифа, распорядокъ разсказа иной: архангель взялъ «Авраама съ тѣломъ на облацѣхъ, и несе его *на рѣку нарывающюся окіанъ*, знакомую намъ рѣку загробныхъ хожденій. «И възвѣсь Авраамъ видѣ двоа врата высирь, единѣ мали, а другал велика, посреди же обоихъ вратъ сѣдаше музъ великъ на престолѣ славы дивныѧ, и народъ аггель окрѣгъ его. Се^ж музъ плакаше и смѣаше» (:Адамъ). Ангелы вгоняютъ семь душъ во врата «ведущаа въ нагубоу», всѣ онѣ оказались грѣшными, «развѣ юже дръжаще ангель дн҃ю въ рукоу своею, обрѣте бо елъ грѣхъ точень съ правдами еа, да не шстави еа, пи вѣведе елъ въ покой, но вѣведе ю еже есть посрѣ». — Это отвѣчаетъ непонятному эпизоду текста Нѣсдей о женѣ, которая «ста на средѣ обоихъ врат, и ни въ едини врата вѣходащи». Далѣе Авраамъ просить Михаила довести его «до соуднаго мѣста, да би^х видѣлъ како соудить. — Тогда Михаиль рече къ Аврааму: Доидевѣ, Аврааме, идѣже есть раи». Здѣсь происходитъ судъ надъ грѣшной душою, (не тою-ли, которую ангелъ держаль въ рукахъ своихъ?): «соудія же рече: Принесите съписанал памати. — И херувимъ несыи двои книги, бѣше моужъ съ нимъ великъ зѣло, имѣлъ на главѣ вѣнца три, единже вѣнецъ бѣше вышши другаго, его-же моужа на послоуш-

ство звааху, и дръжаше му^х сей въ руцѣ своеи трость злату. И рече судія къ нему: Обличи грѣхи сеа души. И разгнувъ книги му^х носимому херувимы и поиска грѣха тоа души». Тотъ судья — «Авель, мучѧ пръвіе, сей-же ѿтвѣщевай есть отецъ твои Енохъ, се есть учителъ небесныи и книгчіи нравдивъ, пусти-же и сѣмо да исъписаетъ безаконіа и правды комуждо», объясняетъ Аврааму архангель. — Если въ румынскомъ причитаніи послѣдняя роль перенесена на Богородицу, то эта замѣна естественно мотивировалась народнымъ представлениемъ о Божьей Матери, какъ представительницѣ за людей, которую желательно было видѣть судьей ихъ прегрѣшеній.

Нѣтъ сомнѣнія, что ко многимъ изъ миѳическихъ представлений о загробной жизни, встрѣтившимся намъ въ хожденіи румынского мертвца, легко подыскать параллели не только въ греко-римской ¹⁾, но и въ индоевропейской древности: ей принадлежить представлѣніе о потокѣ, который предстоитъ переплыть или перейти умершему, о лающихъ исахъ, охраняющихъ загробный путь, о платѣ кормщику, перевозящему души и т. п. ²⁾). Но тѣ-же образы встрѣчаются и въ апокрифическихъ легендахъ, вліяніе которыхъ несомнѣнно обнаруживаетъ румынская заплачка. Сходныя черты усвоились другъ другу и дали въ результатѣ одно изъ тѣхъ осложненій, передъ которыми останавливается въ недоумѣніи изслѣдователь миѳологического генезиса. Какъ подѣлить мнѣ въ немъ долю своего и чужаго? Если западная локализація загробной области опредѣлилась «мытарствами», то она входить въ знакомый намъ кругъ представлений о мукахъ на западѣ, и ея до-христіанскій характеръ подлежитъ сомнѣнію — независимо отъ того, устоитъ или нѣтъ

¹⁾ Сл. примѣчанія Mangiucă къ тексту разобранного причитанія, сообщенного имъ Hasdeй I. с. стр. 713—16.

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

толкованіе *geroe* въ легендѣ обѣ Авраамѣ, которое Hăsdeй выводить изъ *genine*, предполагая, что 1) либо *geroe* написано вм. *gerore*, *genone*, *genune*, либо 2) искажено изъ *genipое*—*geriурое*—*gerое*. Примѣры подобнаго рода описокъ встрѣчаются у попа Григорія (сл. стр. 205); не приписать-ли ему возможность еще и слѣдующей: въ текстѣ стояло: *arhagghelă se dose în ceruri* (или: *cerori*, на небеса) *r'apusul soarelui*, *cândă se adora îngerii*; описка *în geroe* могла произойти подъ впечатлѣніемъ слѣдующаго: *îngerii*. Если такъ, то это устранило бы изъ области комбинацій слово *geroe*, не румынское народное повѣрье о загробномъ мірѣ за бурнымъ моремъ на западѣ солнца.

II.

Второй отдѣль текстовъ, изданныхъ г. Hăsdeй, открывается введеніемъ, въ которомъ говорится о происхожденіи богомильской ереси, о ея географическомъ распространеніи и о созданной или принятой ею литературѣ. Новаго въ этомъ обзорѣ—роль, предоставленная Румынамъ. Отраженіе манихейско-павликіанскихъ вѣрованій, богомильство создалось въ Болгаріи и оттуда высыпало своихъ проповѣдниковъ далеко на западъ, черезъ сѣверную Италію въ Провансъ, являясь подъ новыми кличками: Катаровъ, Патареновъ и т. д., но поддерживая постояннную учительную связь съ своей болгарской родиной. Что Румыны могли быть вовлечены въ религіозное движеніе, обуявшее сосѣднюю съ ними страну, представляется вполнѣ вѣроятнымъ. «Съ 950 по 1650 г., говоритъ г. Hăsdeй (р. 259), въ теченіи шести столѣтій, богомильство *могло имѣть*, большее или меньшее, но во всякомъ случаѣ прямое вліяніе насосѣднихъ Румынъ. Если это вліяніе не оказалось у насъ шумно, то главная тому причина—извѣстная терпимость румынского клира, показывавшаго видъ, что не замѣчаетъ мелкихъ отступленій отъ догмата, но отчасти—его догматическое невѣжество, не дозволявшее 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 еретические 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, чтобы объяснить на почвѣ Румыніи самостоятельное литературное движение богомильского характера. Я имѣю въ виду памятникъ, напечатанный г. Hăsdeй подъ заглавиемъ: Размышленія въ смертный часъ, авторъ котораго былъ «богомиломъ въполномъ смыслѣ этого слова», и притомъ румыномъ, потому что въ указанной статьѣ издатель видѣтъ «единственное, извѣстное доселѣ, и притомъ чисто румынское произведеніе богомильского характера» (р. 448). Это предполагаетъ самостоятельное движение богомильской либо сродной съ нею еретической мысли на почвѣ Румыніи — если указанная выше статья въ самомъ дѣлѣ окажется богомильской, въ чемъ я лично не убѣждены. Какія-же существуютъ доказательства развитія дѣйствительно-румынского богомильства? То, что въ этомъ отношеніи сообщаетъ Hăsdeй, представляется мнѣ не особенно убѣдительнымъ. Начнемъ съ первого. Bulgarus, bougre было однимъ изъ средневѣковыхъ названій для болгарскихъ богомиловъ; впослѣдствіи 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 bulgarus-богомиль? Этого мы не знаемъ и Hăsdeй не даетъ намъ на этотъ счетъ никакихъ указаний, безъ которыхъ его

параллель съ bulgarus-богомиль, и далѣе novoфр. 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, blêche — *trompeur, homme de mauvaise fois*. Уже стариkъ Huet призналь въ этомъ словѣ средневѣковую форму имени Valaque, говорить H  sdeй (249), что подтверждаетъ и Francisque Michel, присоединяя, что на языкѣ современныхъ французскихъ мошенниковъ (argot) blêche значитъ vagabond, gueux. — Если bougre-Bulgarus восходитъ къ энохѣ Альбигойцевъ, почему не blêche-Blachus, тѣмъ болѣе, что слово это известно 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 богомильства въ Европѣ.

Заключеніе было-бы вѣрно лишь при данной точкѣ отправленія: Vlachus-богомиль, которая не найдена. Влахъ, съ значеніемъ bellaco, blêche и т. п. не дурно вижется съ ученіемъ, которое богомилы будто-бы приписывали Христу: τρόπῳ σώθητε, τοιτέστι, μετὰ μηχανῆς καὶ ἀπάτης (H  sdeй 253—4); но, быть можетъ, тутъ нѣтъ никакого отношенія къ ереси, и кличка относится къ такимъ-же народнымъ опредѣленіямъ, какъ Славянины, sclavus, перешедшій къ общему значенію раба (schiaivo, slave, esclave и т. п.), какъ «Влахъ—кошка» въ зооморфической росписи народовъ, встрѣчающейся въ славянскихъ Вопросахъ и отвѣтахъ (см. H  sdeй р. 185; Тихонравовъ, Пам. Отреч. русск. литер. II, стр. 441). Нелестная характеристика Влаховъ въ замѣткахъ одного Византійца XI в., недавно открытыхъ проф. Васильевскимъ, какъ разъ сводится къ blêche=trompeur, *homme de mauvaise foi*.

«Заповѣдаю вамъ и вашимъ внукамъ слѣдующее», говоритъ византійский бояринъ: «Родъ Влаховъ—родъ совершенно невѣрный и развращенный, не сохранивший 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 отмечаютъ 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, совсѣмъ не довѣряйте имъ, и если возникнетъ когда мятежъ, и они будутъ притворно высказывать любовь и вѣрность и будутъ давать клятву предъ Богомъ въ соблюденіи оной — не вѣрьте имъ. Лучше вамъ совсѣмъ 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. Совсѣмъ не слѣдуетъ имъ вѣрить; развѣ только изъ притворства будь другомъ ихъ....¹⁾ — Это, быть можетъ, лицепрѣятный судъ сосѣдей, какъ въ другихъ подобныхъ кличкахъ отозвался судъ исторіи; но bellaco-богомилъ тутъ не при чемъ, тѣмъ болѣе, что и отождествленіе первого слова съ Valachus отвергается Дицомъ: онъ сближаетъ его съ итальянскихъ vigliacco, отъ vilis, тогда какъ франц. blêche производить отъ греч. βλάχος (Diez Wb. a. v. bellaco и blêche).

Другое доказательство въ пользу румынского богомильства 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 cuperatione et pietate coluit», а въ 1536 одинъ Молдаванскій боя-

¹⁾ Васильевскій, Советы и рассказы византійского боярина XI вѣка. СПБ. 1881, р. 105—6, § 186, греч. текстъ ib. 106—107. Сл. р. 112—113, § 188.

ринъ увѣряль нѣмецкаго дипломата, что Petru-vodă Rareş — 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 ходить присловье: *er hat sie verlassen, wie Sanct-Paul die Bloch*, онъ покинулъ ихъ, како св. Павель Валаховъ (сл. Hăsdeй l. c. 251—2). Пропаганду Павликіанства или Манихейства въ Румыніи г. Hăsdeй (р. 565) считаетъ очень древнею: до зарождешя болгарскаго богоильства, стало быть, до X-го вѣка. Этимъ онъ объясняетъ *богомильскій* характеръ двухъ международныхъ пѣсень, до сихъ поръ не найденныхъ въ Болгаріи (если они не встрѣтятся въ собраціи Верковича), сложившихся, по его мнѣнию, въ Персіи, въ манихейско-павликіанской средѣ, перешедшихъ въ Румынію, и отсюда уже распространившихся далѣе съ проповѣдью богоильства — 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 языцѣ богоильскихъ апокрифовъ, либо такихъ, которые были усвоены богоилами, не связано необходимо съ самостоятельной жизнью ереси на румышской почвѣ. Переидемъ къ краткому обозрѣнію памятниковъ этого рода, изданныхъ г. Hăsdeй.

Въ числѣ книгъ, отмѣтившихся восточною церковью, поминаются молитвы противъ трясавицъ и нежитей; индексы приписываютъ одну такую молитву болгарскому пону Іеремію, т. е. Іеремію Богомилу, и указываютъ на ея содержаніе: въ ней упоминался св. Сисиній на горѣ Синаѣ, архангель Михаилъ и семь трясавицъ, дочерей Ирода¹⁾. Очень вѣроятно, что подъ

¹⁾ «(вопросы Іеремія къ Богородице о недузѣ естественѣмъ,) и еже именуютъ трясавици, басии суть Іеремія пони Болгарскаго; глаголетъ бо окаанный сей, яко сѣдѧщу святому Сисенію на горѣ Синаистѣ, и Ангела Михаила именуетъ, еже на соблазнъ людемъ многоимъ, и седмь дщерій Иродовыхъ трясавицами баснѣствоваше, сихъ же пи Евангелисты,

Сисионемъ богоильского заговора разумѣется послѣдователь Манеса (*ἐ τούτου διάδοχος*), ставшій во главѣ секты по смерти ся основателя (I. с. стр. 717). У Богомиловъ могла существовать легенда о немъ и молитва съ его именемъ, планъ которой указанъ церковнославянскимъ индексомъ. Въ этомъ свѣтѣ представляются мнѣ взаимныя отношенія статей, собранныхъ г. Нѣсдей (стр. 264 — 91 и 717 — 719) для уясненія даннаго вопроса, я присоединю къ нимъ еще греческія легенды у Алляція, на которыхъ давно указалъ мнѣ проф. Деступисъ¹⁾.

Алляцій приводить два рассказа о Сисионі, одинъ подробнѣй, безъ начала, другой краткій, но сохранившійся вполнѣ и дающій возможность восстановить начало первого²⁾.

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 повѣрю, восходящему къ древней Греціи (*Γελλό*), популярному въ средніе

ни единъ отъ святыхъ седми имеловаша, но единъ, испросившая главу Предотечеву, о пей-же явѣ есть, яко и та дщи Филиппова, а пе Продова. Великій-же Сисеній, Патріархъ Костянтина града, въ своихъ ему словесѣхъ, сице глаголаше: *не мните мя онаго Сисенія лживаго, его-же написа Іереміа цопъ неразумный на соблазнъ людемъ, и о нежитѣхъ, сирѣчъ изъ иустыни исходятъ и о древѣ крестнѣмъ.... то всѣ поинъ Іереміа изглаголаль».* Сл. Калайдовичъ, Иоаннъ Эксархъ болгарскій стр. 210 прим. 8. — См. сводный текстъ у Пышипа, Для объясненія статьи о ложныхъ книгахъ въ Лѣт. Зан. Археограф. Коммисії 1861 г. I стр. 39—40; къ имени Михаила варіантъ: Сихайлъ.

¹⁾ Allatii De quorundam Graecorum opinatiōnib⁹, стр. 126 и слѣд., стр. 133 и слѣд. Эти сопоставленія были сдѣланы мною, когда я получилъ, благодаря любезности И. Д. Мансветова, его статью: Византійскій матеріаль для Сказаний о двѣнадцати трясавицахъ (Москва 1881). Мнѣ оставалось воспользоваться его изложеніемъ греческихъ легендъ и другими указаніями, разсѣянными въ его интересномъ трудѣ. Тексты Алляція см. въ Приложениі № II.

²⁾ Мансветовъ стр. 9 слѣд.

вѣка (Гѣлло, Гѣлло, Гѣлло, Гѣлло, Гѣлло), живому и въ современномъ простонародыи¹⁾. — Чтобы счасти слѣдующихъ дѣтей, Мелитина строигъ, вдали отъ всякаго жилья, башню, и, памѣреваясь 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 просить 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 приѣхалъ 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 сѣ. — Здѣсь примыкаетъ пространная версія легенды. — Получивъ власть отъ Бога Вседержителя, они тотчасъ сѣли на своихъ коней крылатоуздныхъ (*πτερούχαλίνος*) и погнали черезъ пропасти и моря на гору Ливанскую. На пути повстрѣчали они *ἵτεάν*, вербу (по краткому сказанію — *πέύχην*), и спросили у нея: не видала-ли она пролетѣвшую Гилло? Но она сказала: нѣть, не видала. И закляли её святые, говоря, да не будешь отъ тебя плода во вѣкъ, и человѣкъ 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 проклятие: «корень твой пусть произведетъ верхушку, а верхушка корень; плодъ твой пусть будетъ никуда не годенъ и человѣкъ не будетъ питаться имъ». Наконецъ они встрѣтили благословенную оливу (*έλαιον*), спросили у нея и получили въ отвѣтъ: «бѣгите скорѣе, святые Божіи, потому

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

что она сиѣшить скрыться на морскомъ берегу» (по краткой версии: при морѣ подъ двадцатью травами, подъ говорящою головою, подъ мозгами дѣтей). Святые Божій, Сисиній и Сисинодоръ, благословили оливу и сказали: «плодъ твой великъ будетъ, святые просвѣтятся чрезъ него, цари и бѣдники возвеселятся о немъ». Проспѣшивъ къ морю, святые увидѣли летѣвшую мерзкую Гилло, и какъ только она завидѣла святыхъ, обратилась въ рыбу, а святые въ рыболововъ, и начали ловить её. Тогда мерзкая Гилло обратилась въ ласточку, а святые, получивши благодать, сдѣлались соколами и стали преслѣдоватъ её. Тогда Гилло, увидѣвъ, что не можетъ обмануть святыхъ, сдѣлалась козлинымъ волосомъ и сѣла въ царскую бороду, чтобы остатся неизнанною. Святые, приступивъ, поклонились царю, говоря: «Владыко 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 смущеніи». Тогда царь говорить святымъ: «Просите, ибо я вижу, что вы благородны и разумны». Святые говорять царю: «ничего другаго не желаемъ отъ величества твоего, какъ только вынуть козій волосъ изъ бороды твоей, чтобы ты видѣль и удивился». «Возмите его», говоритъ царь; и вотъ святые, расправивши еї съ почтенiemъ, съ великимъ вниманiemъ вынули волосъ. Тогда мерзкая Гилло, видя, что не можетъ обмануть святыхъ, обратилась 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 Божіей имѧ рекъ». Гилло обѣщаетъ возвратить ребенка, если Сисиній и Сисинодоръ въ состояніи будутъ вывести на ладонь материнес молоко, которое сосали, чтò они, послѣ молитвы, и исполняютъ. Гилло сдается и объясняетъ, чтò нужно, чтобы избавиться отъ нея и лишить ее силы вредить людямъ: если кто напишетъ 12 съ половиною именъ моихъ, не взойду въ домъ раба Божія, имѣющаго молитву сию, ни къ сожительницѣ его такой-то, ни къ дѣтямъ ихъ, но отойду отъ дома ихъ на 75 стадій. Тогда говорятъ

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

Въ слѣдующихъ пересказахъ легенды мы встрѣтимъ то-же содержаніе и тѣ-же сказочные 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.

Hasdeй издалъ три пересказа нашей легенды; 1) въ славянскомъ текстѣ, написанномъ около 1500 г. какимъ-то румыномъ, на что указываютъ особенности языка, смѣшеніе родительного надежа 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. Hasdeй р. 274); 3) въ редакціи современной народной книги. Сообщаемъ содержаніе славянской статьи:

Великій воинъ былъ св. Сисицій, одолѣвалъ Сиріанъ, Измаильянъ и Татаръ; однажды, когда онъ возвращался съ востока въ Равію, ангель Господень явился ему во снѣ и сказалъ: Пойди къ сестрѣ твоей Мелентгіи, она родила шестерыхъ дѣтей, пять изъ нихъ похитилъ дьяволъ, хочетъ взять и шестаго. Она-же сотворила мраморный столъ, оковала его гвоздемъ желѣзнымъ и залила оловомъ, и въ немъ затворилась съ двумя отроками— служанками. — Сисиній ёдетъ къ столпу, но сестра отказывается отворить ему, «також боасе врага Вараха(?)» (въ рум. текстѣ: că mă temu de dracul înselătoriul). Только послѣ увѣренія Сиси-

¹⁾ Hasdeй говоритъ о немъ по другому поводу р. 550—553, цитуя (по сообщенію Гастера) румынскую сказку у Шоттова № 18, сербскую (Караџић № 6); Straparola VIII, 5 (6); Grimm Kindermärchen № 68 (и т. III р. 117—119); Hahn № 68; 1001 ночь (ночь 54—55); Сорокъ визирей, ночь XVIII р. 195 слѣд.; Ssiddikür, введеніе.

шія: «азъ есмь ловцу (вм. ловецъ) діавола (вм.—у) тому, мене раді
штженет Г҃діаволу (вм.—а) того», она его впустила, но вмѣстѣ
съ нимъ вошелъ и діаволь, спрятавшись въ образѣ просяного
зерна подъ копыта Сисиніева коня, похитиль сына Мелентій
и побѣжалъ къ морю. Сисиній скачеть за нимъ слѣдомъ: въ ру-
кахъ у него пламенное копье, отъ коня его пышеть огнемъ.
Онъ прискакалъ къ вербѣ и спрашиваетъ, не видала-ли она
«врага бежаща и шроку (—а) носеща». Та видѣла, но отзы-
вается невѣдѣніемъ, и Сисиній проклинаетъ её: «Да цветеш и плод
да не сътвориш!» Далѣе онъ обращается съ тѣмъ-же вопросомъ
къ кунинѣ (гугї); тотъ же отвѣтъ и проклятие: «да си проклета,
гдеж есть корень твои, ту бждетъ и връх твои! кто хощет
мимо ити к тебѣ, а ты потѣкнеш (ркп. тї) е, а себе на проклетіе».
Отвѣта онъ добивается отъ маслины, стоявшей у моря: она
говорить ему, что врагъ ринулся въ море—и Сисиній её благо-
словляетъ: «да иси блѣсенно и ѡсценно древо бжїй маслину (sic),
и будеше всемъ прѣкам на прощеніе, а члѣкомъ на спасеніе. Тако
быст!».— Сисиній подходитъ къ морю, закидываетъ свою удицу,
вытянулъ дьявола на берегъ и началъ его бить желѣзною пали-
цею, требуя, чтобы онъ выдалъ ему дѣтей Мелінтіаны. Я по-
жралъ ихъ, отвѣчаетъ дьяволъ.— Изрыгни ихъ.— Изрыгни и ты
на длани матернее молоко, которое сосаль ребенкомъ! — Чудо
совершается по молитвѣ святаго, и дьяволъ принужденъ изрыг-
нуть пожранныхъ имъ младенцевъ. Тогда Сисиній говоритъ,
что не отпустить нечистаго, пока онъ не дастъ ему зарока—
и тотъ дважды клянется: где молитва сія глаголестся и имѧ
твое упомянуто будетъ, «ту діавол не настигнетъ». Подъ молит-
вой несомнѣнно разумѣется тотъ перечень именъ, о которомъ

¹⁾ Новый текстъ легенды (по народной книгѣ) вставилъ между ку-
пиной и маслиной еще одно дерево у морского берега: тоноль (рѣтін);
на вопросъ святаго онъ отвѣчаетъ, что видѣлъ діавола и слышалъ крики
мальчика. Сисиній благословляетъ его: да стонть онъ передъ церковью,
грѣшнымъ на исправленіе, праведнымъ на спасеніе. — Очевидно, позд-
нѣйшее умноженіе древняго мотива.

говорить греческая статья и который здѣсь опущенъ. Новый текстъ румынскай легенды (по народной книгѣ) обращаетъ клятву въ рукописаніе, *zapis*; такъ и въ молитвѣ румынского трепетника. — Въ текстѣ Григорія святой, взявъ клятву съ діавола, «посла его подъ мраком» (*suptu întunecesc*); въ новомъ онъ рубить ему голову, пореть ему грудь по животъ и бросаетъ въ море, заклявъ его никогда оттуда не выходить. Особое отличіе представляеть начало этой версіи: св. Сисиній — *съ братиями* ходилъ охотиться съ какимъ-то императоромъ (вспомнимъ царя и брата Сисинодора греческой легенды); однажды въ лѣсу поднялась страшная буря (сл. въ древнемъ текстѣ рѣчь Сисипія къ сестрѣ: *штврзи ми стльпь да выниду, так велѧ ест выпу зима и велѧ 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. — Проклятія и благословенія, расточаемыя деревьямъ, принадлежать уже греческой статьѣ; *Hänsel* (р. 297—8; сл. 276) вмѣнялъ ихъ болгарскому оригиналу и указывалъ на мотивы одной пѣсни въ сборникѣ Миладиевыхъ (№ XXXVI, р. 36), гдѣ Богородица точно также проклинастъ, либо благословляетъ деревья:

Тонка яснка тонка да бидитъ
 Тонка да бидитъ, сенка да немать...
 Тонка-па евла тонка да бидитъ...
 Ни цутъ да цутитъ, ни родъ да родитъ...
 Зелени бжршленъ зеленъ да бидитъ,
 Зеленъ да бидитъ зиме и лете,
 Цутъ да ми цутитъ, родъ да ми родить,
 Родъ да ми родить цжрни юглена. ¹⁾.

1) Въ одномъ варианте этой пѣсни проклятіе обращено на «бжрбу»; въ болгарскихъ колядкахъ Богородица проклияетъ «аблапево» дерево, не преклонившееся во время крещенія Спасителя; I. Христосъ — дерево «трепетнику». Что до вопросовъ, обращенныхъ къ деревьямъ, то они принадлежать распространенному сказочному мотиву. Сл. напр. Асан. Р. И. С. IV, стр. 64.

Мы видѣли, что румынская легенда разумѣла подъ молитвой: запись дьявольскихъ именъ, гонящихъ бѣса. Её отобралъ у него Сисиній: это — молитва св. Сисинія. Въ заключеніи пространной греческой статьи помѣщены три заговора противъ Гилло, обращенные къ Сисинію и Сисинодору, къ Г. 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 Синану, 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 камennомъ столбѣ (башня Мелитины), на горѣ (сл. Ливанска горы греческой статьи), моментъ послѣдней борьбы; но дѣйствуетъ не Сисиній, а пебесные силы, архангель Михаилъ и т. п.; Гилло-дьяволъ то является съ своими разнообразными именами, то раздробился на столько-же демоническихъ лицъ, трисавицъ, дочерей Ирода, выходящихъ изъ моря, какъ Гилло-дьяволъ, поражаемый святымъ. Такъ сложился типъ молитвы *Сисинія*, о которомъ говорить индексъ.

Къ этому типу относятся двѣ румынскихъ молитвы, изъ которыхъ одна, печатающаяся при Трепетникѣ, замѣнила имя Сисинія — именемъ *Іосифа*, другая входитъ въ составъ народной книги, ходящей подъ заглавиемъ: Чудеса св. *Сисоя* (*Minunile sfintului Sisoe*), т. с. 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, несмотря на отличие именъ и пѣкоторыя мелкія разногласія. Сообщаю въ переводѣ статью, замѣнившую Сисинія — Сисоемъ (*Hăsdeй* 277—8):

¹⁾ Мансветовъ І. с. стр. 11, прим. I.

²⁾ І. с. стр. 15.

«И, свягой Сисои, рабъ Господень, сходя съ Сионъ-горы, съ высотъ Элеона, видѣлъ какъ архангель Михаиль, ангельскій воевода, встрѣтиль Авещицу (= 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. Встрѣтиль её архангель Михаиль и спрашивается: Откуда идешь ты, Сатана, духъ нечистый, и куда, и какія тебѣ имена? А она отвѣчала: Я—неистый духъ, крыло Сатанино. Тогда Архангель схватиЛЬ её за волосы и страшно бить её, она-же завопила гласомъ великимъ, говоря, чтобъ ангель отсталъ бить её, что она все скажетъ ему по ряду. Когда-же ангель прекратиЛЬ бить сё, она принялась сказывать ему: Слышиала я о дѣвицѣ Маріи, дочери Іоакима и Аны, о которой архангель Михаиль возвѣтиЛЬ по всѣмъ градамъ, что отъ Маріи родится Іисусъ Назареининъ; я иду съ моими дьявольскими ухищреніями, дабы соблазнить сё. А архангель говоритъ: Разскажи мнѣ, каковы были донынѣ твои ухищренія. И онъ схватиЛЬ её за волосы и началь сё сильно бить и колоть. Она и говорить ангелу: Оставь меня, я разскажу тебѣ всё по ряду: я обращаюсь въ муху, паука, собаку, во всѣ образы видимые и невидимые, и иду соблазнить женищинъ, похищаю юношей, соблазняю ихъ дѣушекъ въ глубокомъ снѣ. У меня 19(?) именъ (следуетъ ихъ перечень). Гдѣ обрѣтутся записанными мои имена, къ тому дому я никогда не подойду на семь миль, ни къ обитателямъ того дома, пока будуть стоять небо и земля, во вѣки, аминь». — Въ редакції Трепетника сатана даетъ на то запись (zapis) архангелу.

Сюда принадлежить и Буслаевскій заговоръ: мѣсто дѣйствія у моря, имена дьявола обратились въ столькихъ-же трясавицъ, дочерей Ирода; вместо Михаила названы другіе ангелы (Сихаиль) и святые:

«При мори Черномъ стоитъ столпъ каменинъ, въ столпѣ сѣдить святый великий апостолъ Сисиній, и зритъ апостолъ святый Сисиній: возмутится море до облака и изыдуть изъ моря г.в. женъ простовласыхъ.... окаяніи дьяволіе видѣніе? Они-же

рѣкоша: Мы есми трѧсавици, дщери Ирода царѧ. И вопроси ихъ святый Сисинѣй: Окаянії діаволи, почто есмѧ сѣмо пришли? Они-же рекоша: Пришли есмѧ мучити родъ человѣческій и т. д. И помолися богу святый Сисинѣй: Господи, Господи, избави рода сего человѣческаго ѿтъ окаянныхъ сихъ дияволъ. И послалъ къ нему Христосъ .б. аггела, Сихаила и Аноса и .д.х. евангелистовъ, Луку, Марка, Матфеѧ, Іоанна, и начаша ихъ бити .д.ми дубъцы желѣзными и дающи им по три тысячи ранъ на день. Они-же начаша молитися имъ: Святый великий апостолъ Сисинѣй и Сихайло и Анось и .д. евангелисты Лука, Марко, Матфей, Іоаннъ, не мучите насъ; гдѣ ваши имена святые заслышишъ, прославится въ которомъ роду, того мы роду бѣгаємъ за .Г. дни ноприщъ. И вопроси ихъ святый апостолъ Сисинѣй и Сихайло: «Что ваши суть діаволи имена?» (Слѣдуетъ отвѣтъ) ¹⁾.

Видоизмѣненіемъ этой заговорной формулы представляются тѣ ея варианты, въ которыхъ Сисинѣй, игравшій въ предыдущихъ молитвахъ роль зрителя, забыть, и борьба происходитъ между небесными воителями и демонской силой. Такъ въ нѣкоторыхъ русскихъ заклинаніяхъ: мѣсто дѣйствія на Фаворской горѣ, подъ дубомъ Мамврійскимъ, тамъ сидятъ Сихайлъ и Михаилъ, собрались всѣ силы небесныя, поражающія семь дѣвъ простовласыхъ, дочерей Ирода ²⁾ и т. д.—Этотъ типъ заговора попадается и безъ позднѣйшей дифференціаціи одного демонического лица на нѣсколько. Такъ въ одномъ народномъ заклятии изъ Буковины (Hasdei 279—80), гдѣ архангель Михаилъ встрѣчается съ Сатаной на горѣ Элеонской, и въ славянскомъ заговорѣ попа Симеона, помѣщенномъ въ магачскомъ сборнике Григорія.

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

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

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

«Азъ архаггль Михаиль ходих по горѣ Елешистѣи и обрѣтохъ вѣщицъ именимъ Авизою и рекох еи: ти еси злоплемен и проклетое вѣ.... она бо бѣше прострѣла власи свои до нету. И рече еи архаггль Михаиль: не имам поустити, аще ми сѧ не кѣньши, и повѣжди ми роду своему и име.... (она) же рече ему: наш род мо(....) име: .а. мора, .в. вѣщица, .г. ахова, .д. пладница, .е. лекта, .б. члкоу.... дица, .ж. полонощница и свевела, .б. дѣ.... ишдаважища, .г. нерадостна, .а. чрѣни.... нигде да не сам бил кѣньоутисѧ, архаггле Михаиле, идѣже 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. Häsdeй (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 (Трясеха, Огненя и т. п.); новый материалъ сближеній даетъ греческая статья. — Въ румынскихъ текстахъ демонъ является въ началѣ съ общимъ именемъ; которое потомъ встрѣчаемъ въ числѣ частныхъ:

Сисой: Михаиль встрѣчаетъ *Авѣщицу*. Ея 1-ое имя: *Авѣщица*, 6-е *Avezihă*.

Іосифъ: Михаиль встрѣчаетъ *Авѣщицу*; 1-ое имя: *Авѣщица*, 2-ое *Avaruga*.

Буковинская Сказка: Михаиль встрѣчаетъ *Avezihă'y*; 1-ое имя: *Вѣщица*, 6-е *Avezihă*.

Попъ Симеонъ: Михаиль встрѣчаетъ *Авизою*; 1-ое имя: *Mora*, 2-ое *Bѣщица*.

Вѣщица = Авѣщица и *Avezihă*—*Avezuhă*—Авизоя—*Avara*—*ruza*(?)—частныя имена демона, вѣроятно стоявшія въ началѣ серіи и обобщенныя, какъ въ греческой статьѣ Гулосъ является въ томъ и другомъ значеніи. Здѣсь послѣдовательность частныхъ

именъ такая: 1) Гулоо (Вѣщица?) 2) Моррѣ (Морра) = *Mora*, первое имя у Симеона; 3) Вукоо = *Авизоя* и т. д. Вукоо объясняется: «высасывающая» изъ человѣка кровь, силы и т. д.; сл. Οβιζοῦθ 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... ишдаваша = *παιδοπνικτρια*. — Объясненія нѣкоторыхъ другихъ именъ можно ожидать отъ дальнѣйшаго изслѣдованія нашей статьи, источники которой г. Мансветовъ возводить къ халдейскому ученію о 12-ти астральныхъ духахъ, вліяющихъ 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 богоильского апокрифического 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 богоильской, но и въ юдейско-каббалистической литературѣ. Въ *Alphabetum Siracidis*, относящемся къ VIII в. (р. 77), разсказывается

¹⁾ Мансветовъ, I. с. р. 6.

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

о первозданной 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 впослѣдствіи 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).—Sepher 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; заклинаю 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 зоветъ Keliph'a'ой, что она сначала заклята была въ море, но по грѣхопаденіи 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 настъ 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, чтобы навести на неё смертный сонъ, похитить ея ребенка, выпить его кровь, мозгъ его костей, не трогая его тѣла. — Илья заклинаетъ её именемъ Божіимъ, чтобы она стала безгласнымъ камнемъ, а она молить его снять съ нея проклятие, обѣщаюсь удаляться отовсюду, гдѣ она услышитъ или увидитъ записанными свои семнадцать именъ, которыя и перечисляетъ.—Съ сообщен-

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

Слѣдующіе далѣе отреченные тексты, изданные Нѣсдей въ отдѣль богоильскихъ, не вызываютъ особыхъ замѣчаній.

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

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

въ Domnul-de-гouа должна была предшествовать другая: Traian (Trajanus) въ Troiān, Троянъ, что едва-ли обошлось безъ посредства славянской народной этимологіи. Такъ или иначе, и въ данномъ случаѣ, какъ при сличеніи греческой сказки съ боснійско-румынской легендой¹⁾, я полагаю вѣроятнымъ, что Domnul-de-rouă древнѣе Troiān'a, имя котораго вторглось въ народное преданіе—по предполагаемой связи императора съ сооруженіями, которыя ему прописывали; въ данномъ случаѣ — съ римскимъ путемъ отъ Дуная къ Ольтѣ.

Выше было сказано, что въ румынской народной книгѣ хожденіе Богородицы по мукамъ является осложненнымъ — внесенiemъ въ него другой апокрифической статьи: Сна Богородицы. Это дало поводъ г. Hăsdeй къ особому экскурсу, въ которомъ, передавая содержаніе моего изслѣдовапія, онъ дополняетъ его указаніями на новые варианты и народно поэтическія обработки: на провансальскій стихъ (395—6), на испанское заклинаніе (399) и румынскую пѣсню о Феодорѣ Владимиреску. (р. 401—402; сл. 721—3)²⁾. Я имѣю въ виду предложить нѣсколько замѣчаній по поводу двухъ послѣднихъ сближеній г. Hăsdeй, а пока замѣчу, что и ему, какъ и мнѣ, не удалось отыскать греческой редакціи Сна. Слѣдуетъ ли заключить изъ этого, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ *ἀπαξ λεγόμενον*, сложившимся на западѣ, тогда какъ апокрифическіе сюжеты, ходящіе въ народной поэзіи, обыкновенно указываютъ на Византию, какъ на свой источникъ? (сл. 1. с. 398). — Основной мотивъ

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

²⁾ Укажу съ своей стороны на валлійскій Сонъ Богородицы, въ *Revue Celtique* III р. 448—9. Текстъ представляетъ обычный типъ Сна, но заключеніе своеобразное: «По ту стороны горы, холодной горы, возлежитъ Марія (la tête sur un oreiller?), копаетъ пространство между душой и адомъ. Кто знаетъ эту молитву, никогда не попадеть въ адскую область; кто трижды скажетъ её передъ сномъ, не увидить недобрыхъ сновидѣній».

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

Что во церкви, во соборѣ,
На правой рукѣ, на престолѣ
Стоить Дѣва Марія,
Молится Богу со слезами
И проситъ своего Сына:
«Оже Ты, Сынь,
Я видѣла про Тя сонъ,
Страшень, ужасенъ:
Поведутъ Тя къ Богу(?), къ императору,
Станутъ руки и ноги распинати,
Голову крестомъ убивати,
Потечетъ Твоя кровь, что быстрая рѣка,
Залечется Твое тѣло, что еловая кора».
— Оже Ты, Мать,
Я Самъ про то знаю,
Я Самъ про то вѣдаю,
Что поведутъ меня къ Богу....
Кто этотъ сонъ въ день три раза проговоритъ,
Съ тѣмъ человѣкомъ будетъ ангель ходить.
О, Господи, слава Тебѣ!
Дѣва Богородица, слава Тебѣ! ¹⁾

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

A la puerta del Cielo
Polonia estaba;
Y la Virgen Maria
Alli pasaba.
«Diz, Polonia, que haces?

¹⁾ Майковъ Великорусскія Заклинанія № 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 santissimo 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 виѣниему воспоминанію о какой нибудь испанской стихотворной редакціи Сна? Сл. приведенный мною (Hänsel 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.

Вопроſъ: спиши-ли ты или нѣтъ, мыſлимъ лишь въ томъ случаѣ, когда за нимъ слѣдуетъ соотвѣтствующій отвѣтъ (рассказъ о сповидѣніи), не отвѣтъ Аиболлоніи — 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 ѡеодорѣ Владимиреску. Здѣсь даже сонъ видить и пугается его послѣствій — 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 voînicel!
 Decând mama tî-ai lăsat
 Si Olteni tî-ai adunat
 Pe ciocoî să-i prindî în ghiară
 Si s'alungî Grecii din téra,
 Mult la fată te-ai schimbat,
 Si mi-te-ai intunecat!
 Spune, maică, ce te dôre,
 Că m'oiu face vrăjitóre
 De alén să te descănt,
 Să calcî vesel pe pâmint!»

— 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 văđut
 Sérpe galben prefăcut,
 Ce purta córne de tap
 Si créstă rosia'n cap;
 El avea ochiū vindător,
 Avea graiu linguisitór,
 Si mĕ tot ruga mereu
 Să mĕ duc la cuibul seū! —

«Ba, ferescă Dumnedeeū!
 Sa nu te duci, fătul meū,
 C'acel sérpe veninos
 E yr'un dușman ticălos,
 Vre-un hot volintiras
 Si la inima vrăjmas»

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

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

«D'aï să moră, drăgutul meu,
Facă ce-a vrea Dumnează!
Dar să scii tu dela mine,
C'un Român voimic ca tine,
Pin'ce cade, pîn'ce móre,
Calcă serpi în picioare,
Caci d'un sérpe'nveninat
I se ierătă un răcat!».

«Федоръ, Федоръ, юный Федоръ, дорогой мамъ храбрецъ! Съ тѣхъ поръ какъ ты оставилъ мать и собралъ Ольтенцовъ, чтобы забрать въ руки бояръ¹⁾ и выгнать Грековъ изъ страны, ты сильно перемѣнился въ лицѣ, весь почернѣлъ. Скажи мнѣ, матери, что съ тобою, — а я стану знахаркой, чтобы излечить тебя отъ напасти, чтобы ты весело ходилъ по землѣ» — Увы, мама, увы, дорогай! Лучше растолкуй мнѣ мой сонъ: видѣлъ я мою палицу — разбитую въ дребезги, мою добрую, новую саблю переломленную по-поламъ, мое парѣзное 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 — «Храпи тебя Богъ, сынъ мой, ходить туда! тотъ ядовитый змѣй — какой нибудь презрѣнныи врагъ, разбойничья вольница, врагъ въ душѣ!». — Мама моя, матушка! Какъ мнѣ избыть злобныхъ ковъ? Вѣщій голось говорить мнѣ, что я умру. — «Коли 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⁾ Ciocoї. Сл. Cihac, Dictionnaire и т. д. Éléments slaves и т. д. р. 55, а. в. ciocoiї, и Teodorescu l. с. р. 100 прм. 3.

Тудоръ Владимиреску, любимый герой народныхъ румынскихъ пѣсень, глава восстанія румынъ (Ольтенцы) противъ фанариатовъ (бояре, Греки), былъ измѣннически 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 пораллелей, то не въ Снѣ Богородицы, а въ легендахъ о св. Феодорѣ-змѣеборцѣ, гдѣ найдется, кроме тождества имени, и бой съ змѣемъ, и бранные подвиги Феодора, и роль его матери, и его сонъ (ис сновидѣніе) передъ боемъ, и вѣщее сновидѣніе (царя, въ изданномъ мной греческемъ сказаніи). Св. Феодоръ (Тиронъ и Стратилатъ), одинъ изъ любимыхъ святыхъ православнаго востока, оставилъ по себѣ память въ русскомъ духовномъ стихѣ, косвеннымъ образомъ — и въ матеряль былинѣ¹⁾; тѣмъ интереснѣе было-бы дознаться, не перешель-ли онъ въ пѣсни и сказаніи Румынъ, какъ чувствуется въ ихъ обрядахъ. Румынскій варяцтъ могъ-бы освятить генеалогические вопросы, поднимаемые русскими стихами и, вѣроятно, привлекъ-бы въ эту связь и южно-славянскія пѣсни. Мы отчасти убѣдились въ этомъ, изслѣдуя русское пѣсенноe 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 утраченного поэтическаго цѣлаго³⁾. Слѣдуетъ предположить, что въ области пѣсенныхъ преданій о Георгіи утраты были значительныя, и что ими, главнымъ образомъ, слѣдуетъ объяснить

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

²⁾ Бѣлгарский нар. сборн. № 87.

³⁾ Разысканія II, стр. 122—123.

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

Свѣтъ Гюорія коня кове
 Іу темнинা безъ борина,
 Сребро илочи, злато клинци.
 Спроти него Стана стой,
 А онъ ю отговаря:
 «Не стой, Ставо, спроти мене,
 Че поглѣднемъ іу тебека,
 Іу твои-тѣ цѣрни оічи,
 Іу твою-то бѣло лице,
 Іу крѣхко-то смѣяніе,
 Іу тьника-та половина,
 Іу ситно-то ходеніе,
 Та чѣмъ коня да іубоуемъ,
 Отъ дружина че останемъ,
 Отъ мои-тѣ дѣлти друми.

Разбирая малорусскія народныя пѣсни съ сюжетомъ: «Теща въ плѣну у зятя» и сопоставляя ихъ съ великорусскими и болгарскими, гг. Антоновичъ и Драгомановъ¹⁾ замѣчаютъ, что въ малорусскихъ варьянтахъ 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 полонянки. Такъ въ редакціи, сообщенной Миладиновыми²⁾.

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

²⁾ Бѣлгарски народни пѣсни, стр. 164. — Бракъ брата съ сестрою, но въ другой версіи, см. еще ib. № 135. Имя брата кровосмѣшителя — Павель, какъ въ болгарской легенды о сыне кровосмѣшителя (изд. Ламанскимъ) послѣдній также названъ Павломъ. Сл. еще тотъ-же сюжетъ у Верковича, Народне пѣсме Македонски бугара стр. 29—30, № 22.

Когда была война, то Янкула взяли въ плѣнъ, и отнесли въ горшюю землю, откуда восходитъ солнце, а Янику взяли въ плѣнъ и отнесли въ дальнюю землю, куда солнце заходитъ, а мать осталась за Чернымъ моремъ. — Позднѣе, когда Янкулъ возмужалъ и сталъ искать себѣ сверстной невѣсты, не нашелъ на востокѣ ни одной, которая-бы ему нравилась, ноѣхалъ туда, гдѣ заходитъ солнце, взялъ за себя Янику и прижилъ съ нею мальчика: «дете како лята зміа», никакъ его не угомонишь. Жена и говорить мужу: пусть пойдетъ на базаръ за Черное море и купитъ нянью, которая качала-бы ея ребенка. Янкулъ привель старую нянью; стала она качать мальчика, а сама припѣваетъ:

Пани, пани, мое мнуче,
Мнуче отъ сина, отъ керка!

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 варьянѣтѣ той-же пѣсни¹⁾ имена дѣйствующихъ лицъ иныя: *Георгий и Стана*, какъ въ первой приведенной нами пѣсенкѣ — «свѧтъ Георгий» и *Стана*. Основывать какія бы то ни было соображенія на личныхъ именахъ народной пѣсни, особенно отрѣшеннай отъ обряда, не мыслимо, если эти соображенія не опираются на другихъ, виѣ ся стоящихъ. Въ данномъ случаѣ опору дасть намъ румынская пѣсня о св. Георгіи.

Приведемъ сначала Чолаковскій варьянѣтъ: «тещи у зятя».

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

¹⁾ Чолаковъ I. с. № 72, стр. 328—9.

Да ми люлѣе малу-ну дѣте. —
 Станиль е Георги та е утишиоль.
 Куинъ хи аргаманъ-нъ,
 Аргаманъ-нъ — стара робинка;
 Прудовиль хи е стара робинка,
 Да хи люлѣе малу-ну дѣте;
 Таче утишиоль на другъ манастиръ.
 Ага са воарна отъ манастиренъ,
 Та си утиде у Станини двориѣ,
 Уть конче слиза и Стана шита:
 «Ой Стапо, Стено, поарву любовиѣ!
 Слуше-ли си та стара робинка,
 Люлѣе-ли ти малу-ну дѣте?»
 — Ой Георги, Георги, поарву любовиѣ!
 Слуше-ма, слуше стара робинка,
 Люлѣе си ми малу-ну дѣте;
 Хенъ гу люлѣе, хенъ му запѣва:
 «Непни ми, непни, Станину дѣте,
 Станину дѣте, бабину внуче;
 Ей соай е майка Стана люлѣла,
 Стана люлѣла, Георги даржела». —
 Георги си влѣзе при стара робинка,
 Та си рубинки тиху ромоне:
 «Ой-та, рубинко, стара робинко!
 Оти ми пѣешь такыва пѣсни?
 Да ли боадиме съ Стана роднина?»
 — Ой Георги, Георги, ты мой сыну!
 Віе сте, сыну, двамина братиѣ —
 Я ви самъ, сыну, стара-на майка! —
 Георги са тугава чюдомъ зачиуди:
 «Оти, майчю, думашь сакыва думы, —
 Аку смѣ съ Стана двамина братиѣ!»
 Тогава станаха Стана и Георги,
 Та утидоха нахъ манастиренъ,
 Та да сидѣли до три гудгны, —
 Даво хи Госпудь тѣхъ испости.

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

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

Въ румынскихъ пѣсняхъ о св. Георгіи, сообщенныхыхъ Marie-nesci, герой называется двойнымъ именемъ: Йованъ-Йоргованъ, т. е. *Ioannъ-Георгий*. Что разумѣется Егорій нашихъ духовныхъ стиховъ, въ этомъ не оставляеть сомнѣній главное содержаніе пѣсни: бой съ змѣемъ. Три сестры-красавицы гуляютъ въ лѣсу, собирая цветы: подъ-вечеръ старшія ушли домой, оставивъ младшую, заснувшую отъ усталости. На неё-то набрасывается змѣй, отъ которого освобождается сѣй Йованъ-Йоргованъ. Имена сестръ: Garafina, Ieliti'a Maria и An'a Girozana; либо: An'a, Stan'a, Sandiana. Освобожденная девушка предлагаетъ себя въ супруги побѣдителю, если онъ выведетъ её къ деревнѣ, къ сестрамъ; иначе въ одномъ варьянтѣ: когда Йованъ-Йоргованъ обнялъ её, она говорить ему: не будемъ сиѣшить, мы похожи одинъ па другаго, спросимъ-ка другъ у друга: какого мы роду-племени. — Они оказываются братомъ и сестрой: Закляли насть родители, говорить 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 доказываетъ, 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, зналъ 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 разсказы знаютъ, главнымъ образомъ, его братьевъ.

Невыясненой, сдва-ли не заимствованою чертой, остается, по прежнему, проклятие Йована-Йоргована родителями, какъ и отношениі брата и сестры, сохранившіяся въ одномъ варянтѣ румынскій пѣсни и напомнившія намъ Ивана да Марья русскаго *купальскаго повѣрья*¹⁾). Средній терминъ сравненія представляеть, быть можетъ, румынская колядка обѣ *Иванъ Креститель*, обращенномъ въ оленя — *проклятиемъ матери*²⁾). Охотники Кречуна настигаютъ оленя,

Cerbută stretinoru,
Si ţa răgu cam surișoru,
Susu la cörne sicluitu,
La copită argintitu.

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

Ci eй'su Ion Botezătorulu,
Domnului premergetorul;
Daru'n codru am a fire
Nouă ană și nouă dile,
Maica așia m'a blestematu,
Că pe mine s'a mâniatu,
Dac'acele voi plini,
Josu la ţéră-oř pogorî,
Cheř'n mâna lua-voiu,
In biserică intra-voiu,
Leturgia face-voiu.

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

¹⁾ Разысканія II, стр. 99—100, 147—9.

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

что на меня разгневалась. Когда они исполняются, я сойду на землю, возьму въ руки ключи, 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. ib. № 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 другая¹⁾.

Колядка называетъ Ивана Крестителя, чтѣ 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. Ioanna Evangelista. Въ народномъ повѣріи они могли смѣшиваться, тѣмъ болѣе, что, приходясь въ зимній и лѣтній новороты солнца, попадали сразу въ аналогическую обрядность, знаменовавшую эти важные переломы народнаго земледѣльческаго года. Укажу лишь на обычай кунальскихъ и рождественскихъ огней, элементъ гаданья, развитый тамъ и здѣсь, и т. п. Какъ нѣмецкій обычай Johannis тіпше распредѣляется между лѣтнимъ и зимнимъ Ивановымъ днемъ, такъ разбрелась, быть можетъ, по колядкѣ и купальскому повѣрью 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 щедрівкѣ молодецъ цѣлится въ двухъ, трехъ спрыхъ голубей, сидящихъ на дворѣ, звоницѣ, па стогу: они оказываются ангелами. Чуб. I. с. щедр. № 29, кол. 144 и др. Одна румынская пѣсня открывается такою-же сценой, но здѣсь бѣлогрудая итица — Богородица. Сл. Tocilescu I. с. I, № 6 р. 256—7; Schuller p. 8—9.

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

Богоильтское, какъ позднѣе флагеллантское религіозное движение, являются въ средніе вѣка серьезными факторами духовной жизни народа. Близкія къ нему, стремившіяся вліять на его низшіе слои, обѣ секты подняли въ немъ крѣпость религіозной мысли, освободивъ её отъ стѣснительныхъ условій церковнаго преданія, указавъ ей пути и матеріалъ новаго творчества, не связанного страхомъ этого преданія. Сектанты владѣли народной прѣснью, обращались къ живымъ источникамъ народной рѣчи: это было условіемъ ихъ успѣха — и народная поэзія и преданіе должны были отразить следы 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, поднявъ въ ней интересъ съ религіознымъ сюжетамъ, къ апокрифамъ, усвоеннымъ или пересозданнымъ эретиками, къ восточной образности «басенъ», распространенныхъ напр. богоилями и т. п.

Такъ попытать я въ моихъ предыдущихъ изслѣдованіяхъ культурное значеніе обѣихъ сектъ; такъ понимаетъ его и г. Hasdeй. Я уже сказалъ, что изслѣдуя этотъ вопросъ по отношенію къ богоильтству, я пошелъ, можетъ быть, дальше — дозволенныхъ гипотезъ. Вотъ почему я не совсѣмъ согласенъ съ отзывомъ г. Hasdeй о помѣщаемой далѣе характеристики богоильтского движения, которую онъ заимствуетъ изъ книги Lombard'a¹⁾: характеристики «очень поэтической, но не превышающей мѣру» (*dar nu mult exageratâ*, p. 257). Я быль бы не прочь вычеркнуть въ этой фразѣ — частицу отрицанія.

«De ce mouvement religieux (т. е. богоильтства) паquit toute une littérature, говоритъ Ломбардъ. A 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 atteint 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 зрењія — международного, религіознаго и поэтическаго, вліянія богомильства, г. Hăsdeй 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 варьантахъ: 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 варьантовъ, приведенныхъ г. Hăsdeй (р. 503—505):

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

Cucul

Dulce turturica ¹⁾
 Dalbă păsărīca!
 Hai să ne iubim,
 Să ne drăgostim
 La nouă, la sōrē,
 În frunză la recōrē,
 La stele, la luna
 Cântând împreună!

Turturica

Pentru dumne-tă
 Ești n'as dice ba,
 Dar dic și dic ba
 Pentru maică-tă,
 Că-i bănuitoră
 Si fărmecătore:
 Ea mi va bănuie
 De te oiu pré-iubi,
 Si m'a fărmeca
 De te-oiu desmierda.

Cucul

Dragă turturica,
 Pasere dalbica,
 Nu-mi fi dușmanică!
 Vara ca ne'ndemna
 Si frunda ne chiama
 Sa ne dragostim
 Si sa ne iubim.

¹⁾ «Милая горлица, бѣлая шашка! Будемъ любиться, станемъ миловаться — подъ облаками, при солнцѣ, въ прохладной тени листьевъ, при звѣздахъ и луиѣ, распѣвая вмѣстѣ!» — Твоей милости я не сказала-бы: нѣть! но говорю и говорю: пѣть, ради твоей матери, ибо она сварлива, да и колдуны: станетъ журить меня, коли я тебя полюблю, околдуешь меня, коли я тебя приголублю. — «Дорогая горлица, бѣлая шашка! не будь мнѣ недругомъ: весна манитъ насть, листья велятъ намъ любиться, миловаться». — Нѣть, кукушка, нѣть! Не послушаю

Turturica

Ba, cucule, ba,
 Nu te-oiu asculta.
 Dă'mi tu bună pace,
 Că, deu, m'oiu preface
 Azimioră'n vatră
 Cu lacrămi udată
 Si de foc uscată,
 De toti lepădată.

Cucul

Ori-cum te'i preface,
 Tot nu ti-oiu da pace,
 Că și eū m'oiu face
 Un mic vătrărel,
 Frumos, suptirel,
 Si'n foc voiu intra
 De te-oiu săruta,
 Si te-oiu coperi
 De foc te-oiu feri;
 Incăt chiar de silă,
 Dacă nu de milă,
 Tu me'i îndrägi
 Si ne vom iubi.

Turturica

Eū n'aș dice ba
 Pentru dumne-ta,
 Dar cumplit mi-e témă
 De cumplita'ti mama,
 Că-i bănuitoré

я тебя, оставь меня въ покоѣ, не то, ей Богу, я обращусь въ (неквашеный) хлѣбъ въ печи, орошенный слезами, изсущенный огнемъ, всѣми брошенніемъ. — «Какъ бы ты ни превращалась, я не оставлю тебя въ покоѣ, ибо я обращаюсь въ тоненькую, хорошенькую кочергу, 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, пбо она сварлива, колдунья, будеть бранить меня, что я

Si fărmecătore.
 Decăt m'a mustra
 Ca te oiu dermierda,
 Si mi-a bănui
 Ca te oiu pré-iubi,
 M'oiu face mai bine,
 Ca să scap de tine,
 Trestioră'n balta,
 Subtire și naltă.

Cucul

Ori-cum te-i preface,
 Tot nu ti-oiu da pace,
 Că și ești m'oiu face
 Un mic ciobănaș
 Din fluer doinăș,
 S'oiu căta prin baltă
 O trestia naltă,
 Si cât te-oiu vedé,
 Pe loc te-oiu tăia,
 Si'n tine-oiu căntă
 Si te-oiu săruta.

Turturica

Ba, cucule, ba!
 Nu te-oiu asculta!
 Porumbacule!
 Frumuselule!
 Pestrisorule!
 Drăgușorule!

Sciū că mi-ar fi bine

тебя приголюблю, станетъ журить меня, если и тебя очень полюблю. Лучше обращусь я, чтобы избѣжать тебя, въ болотную тростиночку, тонкую, высокую. — «Чѣмъ-бы ты ви обернулася, я тебя не оставлю въ покоѣ: сдѣлаюсь пастушкомъ, 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! Голубокъ мой сизенький, красивенький, пестренъкий, дорогой! Знаю, что хорошо было-бы мнѣ, еслибы я была вся съ тобою, но мать

Sa fiū tot cu tine,
 Dar maică-tă'i rea,
 Să decăt cu ea
 M'oiu face mai bine,
 Cu gândul la tine,
 Icoană mică
 Într'o biserică.

Cucul

Ori-cum te-ă preface,
 Tot nu ti-oiu da pace,
 Ca și ești m'oiu face
 Un mic dăscălas
 La cel sfînt locaș,
 Să pe la icône
 Voiu duce plocône,
 Să m'oiu încrina,
 Să le-oiu săruta
 De luni care pica
 Pină duminičă.
 Iar când te-oiu zări,
 Astfel ti-oiu grăi:
 «Sfîntă iconică,
 Fă-te păserică,
 Ca să ne iubim,
 Să ne drăgostim
 La nouă, la sôre,
 În frunză la recôre,
 La stele, la lună,
 În veci împreună!

твоя—злая, и скорѣе чѣмъ съ ней быть, я лучше стану, съ мыслью о тебѣ, образкомъ въ церкви. — «Чѣмъ-бы ты ни обернулась, я не оставлю тебя въ иокоѣ, сдѣлаюсь маленькимъ причетникомъ въ томъ святомъ мѣстѣ, стану иконѣ приносить дары, буду кланяться ей и чествовать её, отъ навечерія понедѣльника до воскресенія, и когда завижу тебя, скажу: «Святой образокъ, стань пташкой, чтобы намъ любиться, чтобы намъ миловаться, подъ облаками, при солнцѣ, въ прохладной тѣли 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 соотвѣтствующей метаморфозы. Отсюда — вереница превращеній, задуманныхъ, не совершающихся на дѣлѣ. Во всѣхъ извѣстныхъ доселѣ редакціяхъ пѣсни дѣйствующія лица: мужчина и женщина; только въ приведенномъ выше румынскомъ варіантѣ, въ другой румынской балладѣ (*Soimul și flórea fragului*: соколь и земляничный цветъ. 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 цветкомъ?).

Вотъ относящаяся сюда неаполитанская пѣсенка:

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

(Casetti e Imbriani, *Canti popolari delle provincie meridionali*, I р. 187). Варіантъ на столько отрывочный или испорченный, что изъ него нельзѧ 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 предпамѣтныхъ превращеній было принято за совершившееся, молоцъ обѣщалъ обернуться въ птицу (какъ напр. въ одномъ итальянскомъ, одномъ французскомъ, каталонскомъ, персидскомъ варьиатахъ), а далѣе — и прямо явился птицей. Это повело за собою дальнѣйшее измѣненіе, ясно указывающее, что процессъ совершился въ указанномъ мною направлѣніи.

влениі. Въ одномъ изъ провансальскихъ варьянтовъ (р. 523) дѣвшка 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 couvant,
Ieu 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: оттуда неудачная метаморфоза послѣдней — въ образокъ, стоящій въ церкви, передъ которымъ кладѣть поклоны — маленькой пѣвчій, кукушка.

Метаморфозы, затѣянныя лицами, дѣйствующими въ пѣснѣ «превращеній», довольно однообразныя: рыба (дѣвшка) — и рыбакъ (мужина), птица — и охотникъ, заяцъ — и собака, цветокъ — и косарь и т. п. Все дѣло понято — какъ игра въ *фантастическая прятки*, какъ рядъ шаловливыхъ угрозъ. Когда въ кельтской (какъ извѣстно, пе въ ней одной) свадебной пѣснѣ сватъ говорить 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 *действительныхъ* метаморфозъ, въ которыхъ участвуютъ поочередно преслѣдующій и преслѣдуемый, послѣдний — чтобы укрыться отъ врага, первый, чтобы настичь свою жертву. Мы видѣли выше, что къ этимъ разсказамъ 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, р. 334, с.).

нами—три группы несоразмѣримыхъ другъ съ другомъ, несмотря на виѣшнее сходство, фактовъ, которыя не слѣдовало-бы сравнивать (сл. I. с. 550—560). Если это сдѣлано было г. H  sdeй, то потому, что онъ далъ характеръ реальности метаморфозамъ, которыя въ пѣснѣ является чисто поэтической, чтобы не сказать — реторической фігурой. Это толкованіе обусловлено предвзятымъ взглядомъ изслѣдователя на серьозное и именно религіозное содержаніе разобранной имъ пѣсни. Замѣтимъ, что ни одинъ ея варьянтъ не даетъ повода къ такому пониманію; мисти-ческій колоритъ присущъ лишь одному турецко-персидскому пересказу, не вездѣ ясному, судя по англійскому переводу Ходзыко (сл. р. 546—8)—но именно этотъ пересказъ и не имѣлъ по мнѣнію г. H  sdeй (р. 564) никакого вліянія на европейскія. — Тѣмъ не менѣе г. H  sdeй 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 дѣвшукой, 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. H  sdeй 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. H  sdeй (р. 562—563). Любовникъ-соблазнитель въ балладѣ о «превращеніяхъ» не можетъ бытьничѣмъ инымъ, какъ представителемъ злого начала — Сатаною. «Кто же его жертва, начало добра, красавица, которую демону удается послѣ долгаго сопротивленія покорить себя, несмотря на то, что она его непавидѣть? Искомый нами миоъ 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 недоставало 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 варіантахъ, литературныхъ и народныхъ, изъ которыхъ лишь часть дошла до насъ.

«Les dualistes absolus, говоритъ Шмидтъ, croient se tirer d'embarras en attribuant la cause de la chute au Dieu mauvais par le mythe suivant: le Dieux mauvais, jaloux de voir le Dieu bon rÃ©gner sur un peuple saint et heureux, et enviant à ce peuple sa felicité inaltérable, s'introduisit dans le ciel, prit la figure d'un ange resplendissant de beauté et de lumiÃ¨re, 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 fraudulento praedictas animas decepit, et ad terram istam et caliginosum aërem duxit.... ²⁾.

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

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

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

³⁾ ib. p. 454.

было сказано выше, вращалась тогда между дуалистами въ различныхъ варьинтахъ¹⁾, имѣвшихъ цѣлью объяснить, какимъ образомъ Сатана успѣлъ, путемъ коварства, дать сотворенному имъ тѣлу человѣка — 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 популярные въ Италии, особенно въ Сицилии, гдѣ древнѣйшимъ ихъ образцемъ является извѣстный *Contrasto Ciullo d'Alcamo*. Парень также пристаетъ къ дѣвуникѣ, и та также отнѣкивается, 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 vѣnoci, e rennomi comfreri:
Per tanta prova vencierti, faralo volonteri:
Con teco stao la sera e lo maitino:
Besongne ch'io ti tenga al meu dimino.*

Либо она хочетъ броситься въ море (*Avanti in mare itomi al profondo*); я за тобою, говорить 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» (l. c. p. 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 l. c. II, p. 68.

относительно безразличнымъ. Румынія, какъ точка от правленія, 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 Италию — черезъ посредство албанскихъ колоній въ Базиликатѣ (ib. p. 696). Но гдѣ посредствующая итальянско-албанская, гдѣ наконецъ албанская редакція, источникомъ которой могъ быть болгарскій либо македонско-румынскій пересказъ? Ни обѣ одномъ изъ этихъ звеньевъ, необходимыхъ на пути отъ Румыніи въ южную Италию, мы пока ничего не знаемъ. Но я уже сказалъ, что вопросъ о направлениіи перехода является безразличнымъ, какъ только устранена богомильская типотеза. 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 материку связано съ древнимъ культурнымъ преобладаніемъ Сициліи; позднѣе движение измѣняется, и въ центръ и на югъ Италии проникаютъ балладные сюжеты, популярные на ея сѣверѣ, общіе — Провансу, Франціи, южно-славянскимъ землямъ. Это — та-же географическая область, какую предполагаетъ г. Hasdeй для движенія богомильской пѣсни — изъ Румыніи въ Провансъ; по гипотезѣ Нигры, изслѣдовавшаго сѣверно-итальянскія баллады, направление этого движения предполагается обратное: изъ Прованса въ Италию и далѣе на востокъ! Намъ предоставляютъ выбирать между двумя крайностями; лишь точное, микроскопически подробное изученіе извѣстнаго цикла пѣсень, 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 (*Amarîta turturîca*), известная — въ Италии, между прочемъ въ Истріи, а съ другой стороны — въ Сербіи и Далії (сл. *ib.* 442—5 и 728—730)?

О другомъ памятникѣ румынской народной поэзіи, которому г. Нѣсдей (р. 567—608) приписывается такое-же богомильское происхожденіе и тѣ-же пути распространенія по Европѣ — изъ Румыніи¹⁾, я могу высказатьсь короче. Дѣло идеть о курьозномъ текстѣ, известномъ у насъ подъ названіемъ: Евангелистская пѣснь. Она состоитъ изъ ряда вопросовъ, обращенныхъ къ ученому, начетчику: скажи мігъ, 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. Нѣсдеемъ, распадается на двѣ группы.

А) Съ одной стороны представляются тексты, аналогичные съ приведеннымъ русскимъ: такова румынская пѣснь, изъ числа *Cântece de stea și de vicleim* (пѣсни о звѣздахъ и виолесемскихъ ясляхъ), поющааяся въ навечеріе Рождества (I. с. 567—569); два провансальскихъ варианта (I. с. 576—79), одинъ каталонскій (579—80), одинъ французскій (изъ Канады 581—82), несколько 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 ркн. Ими. 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 taflen Moisis.

¹⁾ Сл. стр. 608 *in fine*. Съ замѣчаніемъ, что Болгари 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
 Iederen fup sac, fup sac, fup sac.

Далѣе слѣдуетъ: fir Evangelisten; finfe Gebott der Kirchen;
 sex Hidria gesehet in Cana Galilea; sieben Sacramenten, acht
 Beatitudines (сверху надписано: Seligkeit), neun Chor der Engel,
 zehn Gebott Gottes, elff Tousent der Jungfrauschaft, zwelf
 Apostelen.

Общій характеръ отвѣтовъ — религіозно-догматическій, обли-
 гающій школьнное происхожденіе и цѣли — христіанской кате-
 хизації. Нормальное число вопросовъ и отвѣтовъ—12, меньшее
 или большее ихъ число (13 въ провансальскомъ и португальскомъ
 варьянтахъ, на стр. 577 и 587) представляется позднѣйшимъ
 отступленіемъ. Русскіе тексты «евангелистой пѣсни» пришли
 къ намъ, вѣроятно, изъ юго-западной школы; у евреевъ въ Гер-
 маніи и въ Славянскихъ земляхъ эта статья становится извѣст-
 ной съ конца XVI вѣка и поется въ числѣ другихъ въ первые
 два дни Пасхи: вопросовъ, библейско-талмудического содержанія,
 13; не оттуда-ли то-же число вопросовъ и отвѣтовъ въ соот-
 вѣтствующихъ 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 Подоліи, 599—600), въ которыхъ чортъ
 предлагаетъ на разрѣшеніе человѣку числовыя загадки: что есть
 единъ, два и т. д.; вопросовъ является 6, 9 и 10, но они не
 имѣютъ ничего общаго съ предыдущими, догматически-религіоз-
 ный колоритъ въ нихъ отсутствуетъ. Мы имѣемъ дѣло съ особымъ
 сказочнымъ цикломъ, со сказкой «загадокъ», довольно распро-
 страненной, если взять въ разсчетъ слѣдующее замѣчаніе Нѣсдей:
 въ сакскомъ варьянте чортъ обѣщаетъ юношѣ — замокъ (castel)
 и девять свиней (поѣ рогсѣ), если онъ отгадаетъ его загадки.
 Что есть девять — и притомъ нечто хорошее? спрашивается онъ.
 Отвѣтъ: девять свиней въ закутѣ (cotitѣ). Въ малорусской сказкѣ

чортъ даритъ бѣднику шесть *свиней*, отъ которыхъ онъ разбога-
тѣеть, 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 віddаннє пропало». Нѣчто подобное могло находиться въ бретонской «повѣсти чиселъ» (какъ называется г. H  sdeй, что у насъ зовется «евангелистой пѣсней»), которую, по своему обыкновенію, передѣлалъ de la Villemarqu  въ діалогъ друида съ ребенкомъ (Les s ries ou le druide et l'enfant), гдѣ первый поучаетъ втораго значенію чиселъ, отъ 1 до 12; при числѣ 9 дается такое толкованіе: «свиня
съ девятыю поросятами у входа въ хл въ 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 G sh-t-i Fruan : кто не отгадаетъ ихъ, долженъ погибнуть отъ руки противника; побѣждаетъ добroe начало. Числовыя загадки идутъ отъ 1 до 10, какъ въ киргизскомъ варіантѣ, отличающемся отъ предыдущаго 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 чиселъ», на которыя указываетъ H  sdeй (р. 580—1, 583—4, 594—5, 598—9), и остановлюсь лишь на разобранныхъ нами группахъ текстовъ, которыя я считаю самостоятельными, тогда какъ г. H  sdeй приводить 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 діаволь пытается похи-
тить душу своего противника, Кустодія или Кипріана, и что если бы святой ошибся однимъ отвѣтомъ, онъ бы былъ бы потерянъ».

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

Sete raios leva o sol,
Sete raios leva a lua,
Arrebenta para ahi nabo,
Que esta alma nã o 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 цѣнной побѣды — душа либо жизнь противника. Мы снова пришли къ противуположенію, къ борьбѣ злого и доброго началъ, къ парсійскому дуализму, изъ котораго вышли секты Манихеевъ, Павликіянъ и, позднѣе, Богомиловъ. «Повѣсть чиселъ» перешла къ нимъ уже съ готовымъ религіознымъ содержаніемъ, и Богомиламъ оставалось лишь воспользоваться ея формой, чтобы выразить въ катехи- ской формѣ свое собственное ученіе: имъ приписывается авторъ выдѣленіе типа А, простаго перечня знаменательныхъ чиселъ, изъ сказочнаго типа В, замѣну 10-числоваго перечня — 12 либо 13-числовымъ и т. п. Всё это было-бы вѣроятнымъ, еслибы— въ доктринальномъ содержаніи А была-бы хотя-бы одна, самая невинная подробность, напоминающая богомильство. Но такая подробность не встрѣтилась мнѣ ни въ одномъ варьянтѣ. Остается либо возвратиться къ *statu quo*, къ признанію двухъ независи- мыхъ другъ отъ друга цикловъ А и В, случайно и внѣшнимъ образомъ соединившихся въ Португаліи; либо признать ихъ филіа- цію, но въ возникновеніи А отвергнуть участіе какого-бы то ни было внѣ-церковнаго толка. А и мнѣ представляется краткимъ катехизисомъ, но катехизисомъ церковно-школьного происхожде- нія, который отвѣчалъ первичнымъ мнемоническимъ требованіямъ духовнаго обученія. Не даромъ «Повѣсть о числахъ» поется на

Рождество не только въ Румыніи, но и въ Полынѣ и у Галицкихъ Русиновъ (Головацкій, I. c. II № 6, стр. 146—7); среди извѣстной 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. c. 582—3).

Я не считаю вѣроятнымъ, чтобы реалистическая фантазія богословъ, любившая образность апокрифа, пустила въ обращеніе среди народной поэзіи — голый катехический перечень и въ любовной пѣснѣ выразила дуалистический принципъ, главную основу своего міросозерцанія. Богоильскій дуализмъ — серьезнаго, не сколько мрачнаго характера, требовалъ другихъ красокъ и образовъ. Его слѣды сохранились въ космогонической баснѣ, распространенной въ славянскихъ преданияхъ о созданіи свѣта Богомъ и дьяволомъ. Подобныхъ отраженій древняго богоильства слѣдовало-бы поискать тамъ и здѣсь — и никто такъ не приготовленъ къ этой работѣ, какъ г. Нѣсдей, безспорно одинъ изъ лучшихъ знатоковъ румынского языка и древности, умѣющій освѣщать то и другое данными языковъ и древности славянскихъ.

ПРИЛОЖЕНИЯ.

I.

РУМЫНСКОЕ СКАЗАНИЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТАБАКА.

Hăsdeй (л. с. стр. XXIV—VIII Предисловія) напечаталъ по копії, сдѣланной въ началѣ этого столѣтія съ болѣе древняго оригинала, румынскую повѣсть о тютюнѣ (Istorii pentru tütün) и въ объясненіе ея два народныхъ румынскихъ разсказа па 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: Аравія¹); 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 Aravîa. Сл. Ravîa въ легендѣ о св. Сисиніи (л. с. р. 284). Съ выраженіемъ повѣсти: unul ca acela să fie legat și afurisăt de 15 părinți de a Ierusalimului (р. XXV), сл. въ легендѣ (р. 291): și de taria celor 40 de popi celora ce tină înaltul Ierusalimului și rugă fac și dua și noapte.

въ верхнемъ Городникѣ (Ногодніс-de-sus) есть черты, сходныя съ нашими повѣстями съ 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, благословенныя, 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, видѣль я и слышалъ такое чудо, а именно: пришелъ древній старецъ, поклонился святому гробу и обратился къ намъ съ поклономъ. Мы сказали: Да проститъ тебя Господь, отче! А онъ принялъ разсказывать со слезами: Послушайте, братья, чуда, я разскажу вамъ о ириклионіи, видѣніомъ 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, встрѣтиль я на пути высокаго мужа: одна челюсть была у него больше, другая меныне и ность 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, нашелъ 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

конаешь и съешь? Онъ не отвѣчалъ ни слова. Тогда я сказалъ ему: Я закляну 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 длиной 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 Кармилъ. Обсуждая это, мы положили тыкву, и всѣ нап....ли въ неё, и сказали, что имѣющее изъ нея выйти будетъ намъ благоуханіемъ. Мы размололи одну изъ тыквъ и сдѣлали это сѣмя — тютюнъ, 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 тютюнъ. 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 исполнить 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 неувѣрюетъ въ это и не оставитъ того дьявольского соблазна, да будетъ связанъ проклятиемъ 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 этот грѣхъ онъ повиненъ по праздникамъ, какие случатся за время его грѣхопаденія, приносить въ церковь во всякое время тимъянъ. А кто отречется отъ сего грѣха, да будетъ благословенъ и счастливъ во вѣки вѣковъ, аминь.»

Варьантами 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 обвенчать её съ ними. Старшій демонъ, разсерженный тѣмъ, что не могъ исполнить своего желанія, пошелъ и повѣсился на одномъ тополѣ, но дерево однажды сильно встряхнулось и швырнуло его ни вѣсть куда, гдѣ онъ, унавъ на землю, обратился въ селитру и норохъ. Младшій демонъ, присутствовавшій при томъ, увидѣвъ это испугался и бросился очертя голову въ адъ. Прійдя туда рассказалъ наиболѣшему изъ нихъ, какъ пострадалъ его братъ. Тогда наиболѣшій изъ демоновъ, Искаріотъ (*scaraotchi*: 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 разсказъ примкнулъ къ имени св. Василія, вѣроятно, Василія Великаго, вовлеченаго въ христіанскую демонологію — 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 «пьяницѣ»: запреть табаку и хмѣля (лозы) одинаково освящался его именемъ, какъ объяснялся сходными фантастическими сказаніями. Самый замыселъ буковинской легенды напоминаетъ цикль разсказовъ 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-

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

«Дьяволъ, не подозрѣвавшій, что ему уготовано, пожелалъ выйти, когда началась Херувимская, но, увидѣвъ выходъ запечатлѣнныи 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 куполь былъ запечатлѣнъ крестомъ, вдругъ пролился среди церкви, обратившись въ деготь. Увидѣвъ это, св. Василій велѣлъ другимъ клерикамъ тотчасъ-же взять деготь и камень, куда упалъ дьяволъ, вынести все ибросить въ глубокій оврагъ, находившійся вблизи церкви; клерики исполнили порученіе св. Василія, взяли деготь и камень ибросили въ глубокій оврагъ. Изъ этого дегтя выросъ впослѣдствіи большой, тучный бурьянъ, т. е. тютюнъ».

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

II.

ГРЕЧЕСКИЕ ЗАГОВОРЫ ОТЪ ТРЯСАВИЦЪ¹⁾.

1.

Ἐπὶ τῆς ὑπατείας Λαυρεντίου τοῦ βασιλέως ἦν γυνὴ ἐν τῇ χώρᾳ τῇ Αὐσητίδι, ἣτοι Ἀραβίᾳ, ὀνόματι Μελιτηγή, ἣτις ἔτεκε τέκνα ἑπτά. Καὶ ἔλαβεν αὐτὰ ἡ μισαρά, ἣτις λέγεται Γελοῦ. καὶ

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

πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελιτηνὴ, καὶ ἔμελλε τεκεῖν. φύκοδόμησε δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν αὐτὸν ἔσωθεν, καὶ ἔξωθεν, καὶ ἀπέθετο δαπανὸν ἐν τῷ πύργῳ ἐτῶν εἴκοσι πέντε, καὶ συλλαβθοῦσα ἡ Μελιτηνὴ δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ. Οἱ δὲ ἄγιοι τοῦ θεοῦ Σισίννιος καὶ Σισυνόδωρος ἦσαν ἀδελφοὶ τῆς Μελιτηνῆς, ἦσαν δὲ στρατεούμενοι ἐν Νουμέρῳ, ἥτοι Ἀραβίᾳ. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν πήξαντες τὸν στρατὸν, ἀπῆλθον ἐν τῷ πύργῳ ἐπισκέψασθαι τὴν ἑαυτῶν ἀδελφὴν, καὶ γενομένων αὐτῶν πρὸς τὴν θύραν, ἔκραζον ἀνοιγθῆναι αὐτοῖς. Ἡ δὲ Μελιτηνὴ ἴσχυρίζετο μὴ ἀνοίξαι αὐτοῖς λέγουσα· Οὐ δύναμαι ἀνοίξαι ὑμῖν, ὅτι παιδίον ἐγέννησα, καὶ φοβοῦμαι ἀνοίξαι. Οἱ δὲ δισχυρίζοντο, λέγοντες· Ἄνοίξων ἡμῖν, ὅτι ἀγγελοὶ τοῦ θεοῦ ἐσμὲν, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ βαστάζομεν. Τότε ἤνοιξεν αὐτοῖς, καὶ εἰσῆλθον οἱ ἄγιοι τοῦ θεοῦ. Τότε τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐγένετο γῆν γελῶν(?) θᾶττον, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἐνα τῶν ἵππων τῶν ἀγίων, ὡπέρ καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον ἀπέκτεινε τὸ παιδίον. Ἡ δὲ Μελιτηνὴ ὠλόλυξε πικρῶς, λέγουσα· Ὡ Σισίννιε, καὶ σὺ Σισυνόδωρε, τί τοῦτο ἐποίησατε; διὰ τοῦτο οὐκ ἥθελον ἀνοίξαι ὑμῖν. Τότε οἱ ἄγιοι τοῦ θεοῦ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἥτοι οὐτοῦ λαβεῖν τὴν ἔξουσίαν ταύτην κατὰ τῆς μυσταράς. Ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοὶ προσευχόμενοι ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς ἀγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὑπήκουσε κύριος ὁ θεός τῆς δεήσεως ὑμῶν, καὶ ἀπέστειλε με ἐνισχύσαι ὑμᾶς, καὶ δοῦναι δύναμιν, ὅπου ἐὰν πορευθῆτε. Οἱ δὲ ἔξελθόντες ἐκ τοῦ πύργου, ἐπέβησαν ἵπποις πτερογαλίνοις, καὶ ἐδίωξαν βάσθη καὶ θαλάμους ἐπὶ τὰ ὅρη τοῦ Λιβάνου, καὶ συναντήσαντες πεύκην ἡρώτησαν αὐτὴν οἱ ἄγιοι· Πεύκη, ἵδες τὴν μυσταράν παρερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς· Όυκ οἶδα. Λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἄγιοι· Ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μυσταράν, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν οὐκ εἴπας, ἀρίζος ὁ βλαστός σου, καὶ ἔηρός ὁ καρπός σου. Εἴτα συνήντησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἄγιοι· Ἐλαία, ἵδες τὴν μυσταράν περιερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς· Ναι, κύριοι μου, ἐνθα κάκειθεν περὶ τὴν θάλασσαν ὑπὸ εἴκοσι βοτανῶν ὑπὸ φάσκοντος κεφαλάς, ὑπὸ παιδῶν μυελῶν. Ναι ἐκεὶ μένει. Καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἄγιοι· Εὔλογημένος ὁ καρπός σου, καὶ εἰς ναὸν κυρίου δαπανηθήσεται. Τότε κατέλαβον αὐτὴν τὴν μυσταράν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν

τῆς θαλάσσης καὶ λέγουσιν αὐτῇ· Ὁ θεὸς δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀγρείους αὐτοῦ δούλους προστάττει σοι κρατηθῆναι. Ἡ δὲ μυστὴρία ἴδούσα τοὺς ἀγίους ὥρμισε κατὰ τῆς θαλάσσης. Συντείναντες οἱ ἄγιοι τὸν ὅρομον αὐτῶν κατέλαβον αὐτήν. Καὶ λέγει ἡ μυστὴρία· Ὡ Σισίννιε, καὶ σὺ Σισυνόδωρε, τί με πολλὰ βασανίζετε; Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγιος Σισίννιος λέγει αὐτῇ· Ἀπένεγκέ μοι τὰ ἐπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς, καὶ οὐ βασανίζω σε. Λέγει δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μυστὴρία· Ἐὰν δύνασαι σὺ ἀνενεγκεῖν μητρικὸν γάλα, ὃ ἐθήλασας, κἀγώ σοι δώσω τὰ ἐπτὰ παιδία τῆς Μελιτηνῆς. Τότε ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ Σισίννιος ἐπεκαλέσατο τὸν θεόν· Κύριε σὺ εἰπας, ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ρῆμα. Καὶ ἐν ἐμοὶ δεῖξον τὴν σὴν ἀγαθότητα, καὶ γνώτωσαν τὸ ὄνομά σου πάντες, ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος. Καὶ εὐθέως ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ Σισίννιος ἀνήνεγκε τὸ μητρικὸν γάλα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Καὶ λέγει πρὸς τὴν μυστὴρίαν· Ἰδού τὸ μητρικόν μου γάλα, ἀνένεγκε καὶ σὺ τὰ ἐπτὰ παιδία τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθέως ἀνήνεγκε καὶ αὐτὴ τὰ ἐπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς. Είτα λέγει ἡ μυστὴρία τοῖς ἄγιοις· Δέομαι ὑμῶν, ἄγιοι τοῦ θεοῦ, μή με πολλὰ βασανίζετε. Καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο, οὐ μὴ εἰσέλθο ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῇ, οὐ μήτι κεισθῶ ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ κατακοπῶ, καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ἔξηκοντα. Ἡν καὶ ἐάν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ δώδεκά μου ὄνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκείνον, οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἔξαλειψω, οὐδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔχω ἔξουσίαν. Τότε ὥρκισεν αὐτὴν ὁ ἄγιος Σισίννιος, λέγων· Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ὄνόματος τοῦ θεοῦ, οὐ ἥκουσεν ἡ πέτρα, καὶ διερράγη. Ὁ θεὸς τοῦ ἀγίου Μάμαντος, τοῦ ἀγίου Πολυκάρπου, τοῦ ἀγίου Ταρασίου, τοῦ ἀγίου Δομετίου, τοῦ ἀγίου μάρτυρος Παντελεήμονος, καὶ Ἐρμολάου, τοῦ ἀγίου μάρτυρος Νικήτα, τοῦ ἀγίου Βαθύλα, τοῦ ἀγίου Πορφυρίου, τοῦ ἀγίου Βλασίου, τοῦ ἀγίου Εὐλογίου, τοῦ ἀγίου Νικολάου, τοῦ ἀγίου Βασιλείου, τοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ ἀγίου Λέοντος, τοῦ ἀγίου Ἐλευθερίου, τοῦ ἀγίου Δημητρίου, τοῦ ἀγίου Γεωργίου, τοῦ ἀγίου Θεοδώρου, τοῦ ἀγίου Ἰακώβου τοῦ Πέρσου, τοῦ ἀγίου Ἰωάννου προφήτου, προσδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, τοῦ ἀγίου Εὐσταθίου, τοῦ ἀγίου Ὁρέστου, τοῦ ἀγίου Ἀνδρέου, τῶν ἀγίων τριακοσίων

δέκα και ὀκτώ ἀγίων πατέρων, τῶν ἀγίων ἀναργύρων Κοσμᾶ και Δαμιανοῦ, τοῦ ἀγίου Ἐπιφανίου, τοῦ ἀγίου Ειρηνάρχου, τῶν ἀγίων μαρτύρων Αὔξεντίου, Εὐγενίου, και Ὁρέστου, και Μαρδαρίου, και Λουκίας τῆς παρθένου, και τῶν ἀγίων μαρτύρων Πηγασίου, Ἀφθονίου, Ἐλπιδηφόρου, και Ἀνεμποδίστου, τῆς ὑπερυμνήτου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου και ἀειπαρθένου Μαρίας, και πάντων σου τῶν ἀγίων. Άμήν.

2.

.... μήπως σεύῃ ἐν τῷ πύργῳ, και καταφάγῃ μου τὸ βρέφος, καθὰ και πεποίηκεν. Οἱ δὲ ἄγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος και Συνίδωρος, ὡς εἶδον τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν κοπτομένην, ἔκλαυσαν και αὐτοὶ οὐ μετρίως, και εὐθὺς κλίναντες τὰ γόνατα αὐτῶν ἐν τῇ γῇ, ἐδέοντο τοῦ θεοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς ἔξουσίαν και ἰσχὺν κατὰ τῆς μιαρᾶς Γούλοῦς, ὅπως αὐτὴν γειρώσωνται. Και δὴ λαβόντες ἔξουσίαν ἐκ θεοῦ παντοκράτορος, ἐγκλίνωσαν τοὺς ἵππους αὐτῶν εὐθὺς και ἥρξαντο καταδιώκειν τὴν μιαρὰν Γούλοῦν, και ἐλθόντες ἐν τῇ ὁδῷ ἥρεύνουν και ἥρώτουν εἰ τι δὲ ἀν εὑρίσκον. Ὡπήγητησαν δὲ τὴν ἴτεαν και ἥρωτησαν αὐτὴν, λέγοντες· Ἰδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γούλοῦν πετομένην; Ή δὲ ἥρνήσατο, ὅτι οὐκ οἰδα. Και ἐκατηράσαντο αὐτὴν οἱ ἄγιοι, λέγοντες· Μηκέτι εκ σου καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα, και ἀνθρωπὸς οὐ φάγεται ἀπ' αὐτοῦ. Και πάλιν οἱ ἄγιοι δρομαῖοι ἔτρεγον ἔμπροσθεν. Και ὑπήγητησαν τὴν βάτον και ἥρωτησαν αὐτὴν, λέγοντες· Ἰδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γούλοῦν πετομένην; Και ἥρνήσατο και αὐτὴ ὄμοιώς, ὅτι οὐκ οἰδα. Και ἐκατηράσαντο και αὐτὴν οἱ ἄγιοι λέγοντες· Ή ρίζα σου ποιήσει κορυφὰς και ἡ κορυφὴ σου ρίζας, και ὁ καρπὸς σου ἀνόφελός ἐστι, και ἀνθρωπὸς οὐ ζήσεται ἐξ αυτοῦ. Και πάλιν οἱ ἄγιοι δρομαῖοι ἔτρεγον ἔμπροσθεν, και ὑπήγητησαν τὴν ἐυλογημένην ἐλαίαν. Και ἥρωτησαν αὐτὴν οἱ ἄγιοι λέγοντες· Ἰδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γούλοῦν πετομένην; Ή δὲ λέγει πρὸς τοὺς ἄγιους· Δράμετε, ἄγιοι τοῦ θεοῦ, ἐν τάχει, ὅτι ὑπάγει πρὸς τὸν αἰγιαλόν. Οἱ δὲ ἄγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος και Συνίδωρος ἡγιόγησαν αὐτὴν, και εἶπον· Ο καρπὸς σου πολλὺς γίνεται, και οἱ ἄγιοι ὑπ' αὐτοῦ φωτισθήσονται και βασιλεῖς και πτωχοὶ ἐξ αὐτοῦ εὐφρανθήσονται. Φιέσαντες οὖν οἱ ἄγιοι εἰς

τὸν αἰγιαλὸν ἴδον τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην, καὶ ως ἴδεν τοὺς ἀγίους ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο εὐθὺς, ως ἰγθύς. Καὶ οἱ ἄγιοι τοῦ θεοῦ ἀλιεῖς καὶ ἡλίευον αὐτήν. Καὶ πάλιν ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο ως χέλιδών. Καὶ οἱ ἄγιοι τοῦ θεοῦ ως εἶχον τὴν χάριν ἐγίνοντο ως φαλκωνες, καὶ κατεδίωκον αὐτήν. Ἰδών δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ὅτι οὐκ ἴσχυει πλανῆσαι τοὺς ἀγίους, ἐγίνετο ως αἴγιος τρίχα, καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν πώγωνα τοῦ βασιλέως, ὅπως μὴ γνωρίσουσιν αὐτήν. Φθάσαντες οὖν οἱ ἄγιοι πρὸς τὸν βασιλέα, προσεκύνησαν αὐτὸν λέγοντες· Δέσποτα βασιλεῦ, μίαν αἴτησιν θέλομεν αἰτήσασθαι τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν. Καὶ ἐὰν καλῶς ἡ βουλητὸν τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν, ἀνάγγειλον ἡμῖν ἐν τάχει, ὅτι ἐν ἀθυμίᾳ ἐσμὲν περὶ τούτου. Ὁ δὲ βασιλεὺς λέγει πρὸς τοὺς ἀγίους· Μὰ τὴν βασιλείαν μου, ὅτι ἔι τι ἀν ὑμῖν παρέχω, ὃ ἀιτεῖτε· ὁρῶ γάρ ὑμᾶς εὐγενεῖς καὶ φρονίμους. Οἱ δὲ ἄγιοι λέγουσι τῷ βασιλεῖ· Ἀλλο οὐ θέλομεν ἀπὸ τὴν βασιλείαν σου, μόνον καὶ τὴν αἴγιον τρίχα, ἥν ἔχεις εἰς τὸν πώγωνά σου, ἵνα ἴδης καὶ θαυμάσῃς. Ὁ δὲ λέγει πρὸς αὐτοὺς· Ἐπάρετε αὐτήν. Απλώσαντες οὖν οἱ ἄγιοι ἐντίμως, καὶ μὲ προσογήν μεγάλην ἥραν αὐτήν. Ἰδών δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ, ὅτι οὐκ ἴσχυει πλανῆσαι τοὺς ἀγίους οὐκέτι, ἐγίνετο εὐθύς γυνή. Καὶ ως εἶδεν ὁ βασιλεὺς ἔξεστη, καὶ ἡρώτησε τοὺς ἀγίους περὶ τούτου. Οἱ δὲ ἄγιοι τοῦ θεοῦ διεσάφησαν τῷ βασιλεῖ πάντα, καὶ ἐθαύμασεν ὁ βασιλεὺς. Οἱ δὲ ἄγιοι τοῦ θεοῦ κρατήσαντες τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τῶν τριχῶν ἔρριψαν αὐτὴν χαμαὶ καὶ ἥρξαντο τύπτειν αὐτὴν σφοδρῶς λέγοντες· Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ, μὴ ἀποκτείνης τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μήτε τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τὴς δεῖνα. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἥρξατο παρακαλεῖν τοὺς ἀγίους λέγων· Ἐάσατέ με, ἄγιοι τοῦ θεοῦ, καὶ μή με δεινῶς βασανίζετε, καὶ εἴπω ὑμῖν. Ἀποκριθέντες οἱ ἄγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος καὶ Συνίδωρος λέγουν πρὸς αὐτήν· Ἐὰν μὴ ὄμωσῃς ἡμῖν τοῦ μηκέτι πολεμεῖν τὰ βρέφη τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα, καὶ ἀποδώσῃς ἡμῖν καὶ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς, ἐν ᾧ ἀπέκτεινας, οὐκ ἐῶμεν σὲ τοῦ ζῆν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ λέγει πρὸς τοὺς ἀγίους· Ἐὰν δυνηθήτε καὶ ὑμεῖς τοῦ ἐπιδοῦνται τὸ μητρικόν σας γάλα, ἐν ᾧ ἐθηλάσσατε, ἐν τῇ παλάμη σας, ἐπιδώσω καὶ ἐγὼ τὰ βρέφη τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθὺς οἱ ἄγιοι τοῦ θεοῦ, τείναντες τὰ

όμματα εἰς τὸν σύρανδον, ἐδεήθησαν περὶ τούτου. Καὶ εὐθὺς ἔπιπεσαν ἐν τῇ παλάμῃ αὐτῶν ὡς γάλα. Καὶ λέγουν πρὸς τὴν μιαρὰν Γυλοῦν· Ἰδεῖς ἐπεδώκαμέν σοι τὸ γάλα τὸ μητρικόν, ἐν ώ ἐθηλάσαμεν. Ἀπόδος ήμεν καὶ σὺ τὰ βρέφη τῆς ἀσέλφης ήμῶν Μελιτηνῆς ἐν ώ ἀπέκτεινας, καθάπερ ἐπηγγείλω ήμεν, ἵνα μὴ κακῶς σε βασανίσωμεν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ μὴ ἔχων τὶ διαπράξασθαι ἀπέδωκε καὶ αὐτὴ τὸ βρέφος, ἐν ώ ἀπέκτεινεν ἐν τῷ πύργῳ. Καὶ πάλιν οἱ ἄγιοι τοῦ Θεοῦ ἔτυπτον αὐτὴν σφοδρῶς, λέγοντες· Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ, μὴ ἀποκτείνης τὰ βρέφη τῶν γριστιανῶν μηδὲ τῆς δούλης τοῦ Θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἐπαρεκάλει τοὺς ἀγίους λέγουσα· Ἐάσατε με, ἄγιοι τοῦ Θεοῦ Σισύνιε καὶ Συνίδωρε, καὶ μὴ με εἰς τέλος ἀποκτείνετε. Καὶ ἔπιω ὑμῖν τὶ δὴ ποιήσετε, καὶ οὐκ εἰσελεύσομαι ἐκεῖ πώποτε, ἀλλὰ ἀπέγω στάδια ἐβδομήκοντα πέντε. Τί δὴ ποιήσμεν, μιαρὰ Γυλοῦ; Ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς. Εἴ τις δυνηθῇ τοῦ γράψαι τὰ δώδεκα ἥμισυ μου ὄνόματα, οὐ μὴ εἰσελεύσομαι εἰς τὸν σίκον 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 ἀπέγω ἀπὸ τὸν σίκον αὐτῶν σταδίους ἐβδομήκοντα πέντε. Τότε λέγουν οἱ ἄγιοι πρὸς τὴν μιαρὰν Γυλοῦν· Λέγε μιαρὰ τὰ παμμίαρά σου ὄνόματα, πρὶν κακῶς σε θανατώσωμεν. Ἡ δὲ ἥρξατο λέγειν αὐτὰ· Τὸ πρῶτον μου ὄνομα καλεῖται Γυλοῦ. Τὸ δεύτερον Μωρρᾶ. Τὸ τρίτον Βυζοῦ. Τὸ τέταρτον Μαρμαροῦ. Τὸ πέμπτον Πετασία. Τὸ ἕκτον Πελαγία, τὸ ἐβδόμον Βορδόνα. Τὸ ὅγδοον Ἀπλετοῦ, τὸ ἔννατον Χαμσόρακαίνα, τὸ δέκατον Ἀναβαρδαλαία, τὸ ἑνδέκατον Ψυγγρανωσπάστρια, τὸ δωδέκατον Ηαιδοπνίκτρια, τὸ ἥμισυ Σπρίγλα. Ἄγιε Σισύνιε καὶ Συνίδωρε βιηθήσατε τὸν δούλον τοῦ Θεοῦ τὸν δεῖνα, καὶ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν, τῶν ἔχοντων τὸ φυλακτήριον τοῦτο. Καὶ δήσατε, καὶ μολυβδώσατε πᾶν εἰδωλικόν, καὶ ἀέριον καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν τοῦ μὴ ἔχειν δύναμιν μήτε ίσχὺν τοῦ προσεγγύσαι εἰς τὸν σίκον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ απὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν, μήτε ἐν νυκτὶ, μήτε ἐν ἥμέρᾳ, μήτε ἐν ὥρᾳ μεσσονυκτίου, μήτε ἐν μέσῃ ἥμέρᾳ. Ἀλλὰ νὰ ἀπέγει πᾶν πνεῦμα ἀκάταρτον καὶ πᾶν εἰδωλικὸν καὶ ἀέριον καὶ πᾶν κακὸν καὶ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἀπὸ τὸν σίκον τοῦ δούλου

τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἀλλὰ γὰρ ἀπέχωσι στάδια ἐβδομήκοντα πέντε. Ἀγιε Πατάπιε, πάταξον πᾶν κακόν, καὶ δαιμονικὸν μεσημβρινὸν, καὶ μεσονυκτικόν, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, καὶ τῶν ἀναγνωσκόντων τὴν εὐχὴν ταύτην. Ἀγία Μαρίνα ὁ δῆσας καὶ πατάξας τὸν Βελζεβούλ, δῆσαι καὶ φίμωσαι καὶ πάταξαι πᾶν ἀέριον, καὶ δαιμονικὸν καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος καὶ τῆς συμβίου αὐτοῦ τῆς δεῖνος, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν. Ἀγιε Νικολάε θαυματουργὲ βοήθησον. Ἀγιε Γεώργιε, ἄγιε Θεόδωρε Τύρων καὶ στρατηλάτα βοηθήσατε τῇ δούλῃ τοῦ θεοῦ τῇ δεῖνᾳ, ἅμα συμβίου καὶ τῶν τέκνων αὐτῆς, καὶ πατάξατε καὶ ἀποδιώξατε καὶ δῆσατε καὶ μολυβδώσατε πᾶν δαιμονικὸν καὶ πᾶν εἰδωλικὸν 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 αὐξηνθῶσιν ἐν τῷ παρόντι καιρῷ καὶ ἔσονται ἀνενόχλητοι ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ εἰδὼσιν υἱὸν τῶν υἱῶν, καὶ γαρήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων, ἅμαν.

Εὐχὴ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν. Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, γιὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον σῶσαι τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐκ τοῦ διαβόλου τυραννίδος, ἐιάκονουσόν μου τοῦ δούλου σου, δεομένου σου ὑπὲρ τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος, ἅμα συμβίου αὐτοῦ καὶ ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα διὰ τῆς γάριτος καὶ πολλῆς σου εὐσπλαγχνίας ἔξαποστειλης ἄγγελον φωτεινὸν φρουρεῖν καὶ σκέπειν τὰ τέκνα τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος καὶ δεῖνος ἀπὸ παντὸς κακοῦ τοῦ πολεμοῦντος αὐτοὺς, καὶ σκέπασσον αὐτοὺς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερύγων σου. Ἀποδιώξον ἐξ αὐτῶν πάντα ἐχθρὸν, καὶ πολέμιον. Εἰρήνευσον αὐτῶν τὴν ζωὴν, Κύριε, καὶ δὸς αὐτοῖς, Κύριε, τὴν γάριν τοῦ ἐλέους σου, καὶ γάρισαι αὐτοῖς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας αὐτῶν, ὅπως ζήσωνται καὶ γενήσωνται μακρόβιοι. Φύλαξον αὐτοὺς, Κύριε, ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ δαιμονίου μεσημβρινοῦ καὶ νυκτερινοῦ καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, ἵνα μη, Κύριε, ἔχωσιν ἔξουσίαν ἡ ισχὺν τοῦ ἐλθεῖν ἐξ αὐτῶν τῶν

πονηρῶν πνευμάτων, καὶ ἀκαθάρτων, μήτε εἰς τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Ὁτι τὸ ὄνομά σου τὸ ἄγιον ἐπικαλοῦνται ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ καὶ πρός σε καταφεύγουσιν οἱ δοῦλοι σου οὗτοι, Κύριε, καὶ παρακαλοῦν, καὶ δέονται τὴν εὐσπλαγχνίαν σου ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξήσῃς αὐτὰ, καὶ ἴδωσιν υἱὸν υἱῶν, καὶ διξάσωσι τὸ πανάγιον ὄνομά σου. Ὁτι σὺ εἶ ὁ δοτὴρ καὶ τῶν καλῶν χορηγὸς, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἀγίῳ πνέυματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. — Εὐχὴ εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον. Δέσποινα ἡ μῆτρα τοῦ Κυρίου μου, ἡ τὸν θεὸν λόγον κατὰ σάρκα γεννήσασα ἀσπόρως καὶ ὑπερφυώς. Παρθένος καὶ ἔτεκες καὶ παρθένος ἔμεινας μηδὲν τῆς παρθενίας μολυνθείσης. Ικέτευσον οὖν, δέσποινά μου, τὸν Γίόν σου καὶ θεὸν ὑπὲρ τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος καὶ τοῦ δεῖνος, ὅπως γαρήσῃται τὰ τέκνα αὐτῶν διὰ τῆς πρεσβείας σου. Πολλὰ γάρ ισχύει δέησις μητρὸς πρὸς εὐμένειαν δεσπότου. Δέομαι 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. Ναὶ, δέσποινά μου, ἐπάκουοςόν μου τοῦ ἀμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου, εἰ καὶ ἀμαρτωλὸς τυγχάνω· μή μου παριδῆς τὴν δέησιν ταύτην τὴν οἰκτρὰν καὶ πενιχρὰν, καὶ φύλαξον τὰ τέκνα τῶν δούλων σου ἵνα ζήσωνται, καὶ ἔξαπόστειλον ἄγγελον φωτεινὸν ἐπ' αὐτοὺς τοῦ ςρουρεῖν καὶ φυλάττειν αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὰ ἐν ἀέρι καὶ ἀφανῇ εἴδωλα, καὶ ἀπὸ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, ἵνα μὴ ἐπικεδάξει αὐτοὺς εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Καὶ δέ, Κυρία μου, δέσποινά μου, ὑπεραγία μου θεοτόκε, τὴν γάριν σου καὶ τὸ ἔλεος σου, ἵνα ζήσωνται τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων, ὅπως ἴδωσιν υἱὸν υἱῶν, καὶ εὐφρανθήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ διξάσωσι τὸ πανάγιον καὶ ὑπερευλογημένον ὄνομά σου, δέσποινά μου. Ὁτι εὐλογημένη ὑπάρχεις ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς, καὶ μεγαλύνεται σου τὸ ὄνομα εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων, αμήν.

РАЗЫСКАНИЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VII.

РУМЫНСКИЯ, СЛАВЯНСКИЯ И ГРЕЧЕСКИЯ КОЛЯДЫ.

Древняя церковь преслѣдовала христіанъ, продолжавшихъ спрavлять языческій праздникъ генварскихъ календъ, Καλανδῶν ἑορτή, festum Calendarum, веселыми играми, ряженіемъ, между прочимъ — въ звѣриный образъ, и пѣснями — «пѣснями календъ», которыя ревнителемъ христіанства должны были представляться бѣсовскими. 62-й канонъ трулльского 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.

«Τας οὕτω λεγομένας Καλάνδας καὶ τὰ λεγόμενα Βοτὰ καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ ἐπιτελουμένην πανήγυριν, καθάπαξ ἐκ τῆς τῶν πιστῶν πολιτείας περιαιρεθῆναι βουλόμεθα. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς τῶν γυναιών δημοσίας ὄρχήσεις καὶ ἀσέμνους καὶ πολλὴν λύμην καὶ βλάβην ἐμποιεῖν δυναμένας, ἔτι μὴν καὶ τὰς ὄνοματι τῶν παρ' Ἑλλησι ϕευδῶς ὄνομασθέντων θεῶν, ἢ ἐξ ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν γινομένας ὄρχήσεις καὶ τελετὰς κατά τι ἔθος παλαιὸν καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν χριστιανῶν βίου, ἀποπεμπόμεθα ὥριζοντες μηδένα ἀνδρα ργυναικεῖαν

στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι, ἢ γυναικα τὴν ἀνδράσιν ἀρμόδιον. Άλλος μήτε προσωπεῖα κωμικὰ ἢ σατυρικὰ ἢ τραγικὰ ὑποδύεσθαι, μήτε τὸ τοῦ βδελυκτοῦ Δικυνύσου ὄνομα, τὴν σταφυλὴν ἐκθλίβοντες ἐν ταῖς ληνοῖς, ἐπιβοᾶν· μηδὲ τὸν σῖνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλωτα ἐπικινεῖν, ἀγνοίας τρόπῳ ἢ ματαιότητι τὰ τῆς δαιμονιώδους πλάνης ἐνεργοῦντας. Τοὺς σὸν τοῦ νῦν τι τῶν προειρημένων ἐπιτελεῖν ἐγγειροῦντας, ἐν γνώσει καθισταμένους, τούτους εἰ μὲν κληρικοὶ εἰεν, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, εἰ δὲ λαϊκοὶ, ἀφορίζεσθαι»¹⁾. — Славянская Кормчая по списку 1282 года передает запретъ комическихъ, сатирическихъ и трагическихъ масокъ такимъ образомъ: «ни въ обличья играць и ликъственикъ или къзлогласованию (варіантъ: въ козылогогласованіи) ходити»; Зопарино толковаше этого канона, воспринятое въ тексты кормчей, поясняеть (по списку 1282 г.): «Каланди соуть първіи въ коюмъждо мѣц дѣйс, въ пихъ-же обычаи бѣ юлиномъ творити жертвы; и Вата же і квруумалии юлинистии бѣаху праздници: Вроумъ бо порекло есть Дішнисово»²⁾; потому св. отцы «не новелльваютъ моужемъ облачатисѧ въ женъскыи ризы, ни женамъ въ моужъскыи, иже творять на праздникы Дішнисовы илашюще, ни лицъ же косматыхъ възлагати на сѧ, ни козлихъ, ни сатоурьскыхъ, косматага лица оубо соуть на пороуганіє иѣкимъ сухыищрена, козлыя же яко жалостына и на плачъ подвизающе, сатоурьскаа же Дионисовъ праздникъ твораще бѣахоу»³⁾.

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

²⁾ О Врумѣ сл. Athen. IV, 137 а, б; 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 B. (1868) Heft I—III р. 361, 363.

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

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

Врумаліи (въ кормчей 1282 г.: шшестъки), первоначально празднество въ честь Фракійскаго Діониса, осложнившееся на почвѣ Фракіи празднованіемъ *vindemia* или *bruma*, внесеннымъ римскими колонистами, пріурочивались къ 24-го Ноября, которымъ открывалась зима, пора самыхъ короткихъ дней въ году. Популярныя особливо въ восточной части римской имперіи, въ областяхъ фракійско-македонскихъ, они развились въ византійской имперіи въ особый цикль, обнимавшій время отъ 24-го Ноября по 17 Декабря, по числу буквъ греческаго алфавита¹⁾.

Обличенія Трулльскаго собора, воспринятая нашей Кормчей, настоятельно говорятъ объ обрядности Діонисовскихъ празднествъ, отождествленныхъ съ Врумаліями и удержавшихся въ христіанскую пору. На нихъ намекаетъ и обычай женщинъ рядиться мушинами, мушинъ — облекаться въ женское платье; и упоминаніе масокъ: иєифаллы Діониса, вооруженные фиговыми либо кожаными фаллами, окрашивали себѣ лицо отстойемъ вина либо сокомъ шелковичнаго плода и растворомъ кровавика, или покрывались личинами, въ отличіе отъ фаллофоровъ, также снаженныхъ характернымъ символомъ фаллуса, но не замаскированныхъ, а чернившихъ лицо сажей, либо драпировавшихъ его травою, тогда какъ другіе участники празднства бѣлили его или накидывали на него кусокъ полотна. Упоминаніе плясокъ и призываніе имени Діониса при «точилахъ» напоминаетъ діонисовскія празднства, полныя распущенаго веселья, ряженія, неистовыхъ плясокъ, воспроизведившихъ мимически различные акты при сборѣ винограда и изготоленіи вина²⁾.

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

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

Къ Врумаліямъ, какъ онѣ установились въ Византії (съ 24-го Ноября по 17 Декабря), примыкали *Saturnalii* и *Opalii*, въ честь Сатурна и его супруги Ops, считавшихся «tam frugum quam fructuum repertores» (Macrobi. I, 10, 19). Во время республики празднованіе Сатурналій продолжалось семь дней, отъ 17 по 23 Декабря, и сопровождалось рядомъ обрядовъ, отзывающихся и въ святочномъ кульѣ современныхъ европейскихъ народовъ: гладіаторскими играми, охотами въ циркѣ (venationes et quae vocantur munera Saturno attribuitae sunt, Lactant. Inst. 6, 20, 35), закаланіемъ 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 угощениями, подарками, играми, въ числѣ которыхъ обратимъ вниманіе хотя бы на дѣтскую: игру въ цари. «Ἐν Σατουρναλίοις λέλογχε βασιλεύε· ἔδοξε γὰρ παιζαὶ ταῦτην τὴν παιδίαν προστάσσει, Σὺ πίε, Σὺ χέρασον, Σὺ ἀστον, Σὺ ἀπελθε, Σὺ ἐλθέ» (Arrian. diss. Epict. 1, 25; сл. Tac. Ann. 13, 15 и Lucian. Saturn. 3). Обычай выбирать себѣ для потѣхи судей и начальниковъ, подчиняясь ихъ смѣшнымъ приказашіямъ, поминается въ числѣ календныхъ генварскихъ; это — мотивъ для цѣлаго ряда святочныхъ забавъ, известныхъ на западѣ: укажу на Roi de la fêye, на англ. king of Christmas, на старо-французскую игру «as roys et as roïnes» или «à Saint Coisne», о которой говорить въ XIII вѣкѣ Adans de la Halle и упоминаетъ Раблѣ (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,

осуждаетъ 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 нового года, засвидѣтельствованный Ливаніемъ, извѣстенъ въ римскихъ Сатурналіяхъ и, какъ преимущественно рождественской, во Франціи, Англіи и Сициліи ¹⁾.

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

Кормчая 1282 года, переводя «воты» канонического правила словомъ *пасты*, имѣеть въ виду нестолько каппадокійскія симпозії, справлявшіяся въ недѣлю Богоявленія, сколько византійскія *клиторії*: угощенія народа въ царскомъ дворцѣ, во время *каланда*, завершавшіяся 5-го Января такъ называемымъ жертвеннымъ или Готскимъ пиромъ (Τριγυητικόν, Έοτεικόν δεῖπνον), сопровождавшимся воинственной пляской ряженыхъ — Готовъ, остаткомъ вакхической обрядности Линовъ, напоминающимъ такія-же святочныя 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 считаю возможнымъ ограничиться при объясненіи этого обычая однимъ лишь моментомъ христіанскихъ воспоминаній.

¹⁾ Lecoy de la Marche, La chaire fran aise au moyen  ge p. 338; Strutt, I. c. p. LIII, LX прим.; Pitr , Biblioteca delle tradizioni popol. siciliane, v. XII, p. 441.

²⁾ Сл. Marquardt, R mische Staatsverwaltung, III В. стр. 562—4 (о Сатурналіяхъ и Опаліяхъ), 255—257 (о Вотахъ).

³⁾ Σάθα, Ἰστορικόν δοκίμιον περὶ τοῦ Θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν. (1879) стр. 77—82, 189—191, 15; Éd. Du M ril I. c. 88.

греко-римскому миру: Ταύτην τὴν ἑορτὴν εὗροι τ' ἄν, ω̄ νέσι, τεταμένην εφ' ἀπαχνῶσον ἡ Ρωμαίων ἀρχὴ τέταται¹⁾). Это былъ праздникъ общей радости, братавшей сословія, возрасты и положенія; столованье и особенно 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; Иоаннъ Златоустъ возставалъ противъ этого суевѣрнаго блюденія дня и элемента гаданія²⁾). 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 вдвойнѣ³⁾; назойливо побирались толпы кудесниковъ и скомороховъ — какъ будто девизомъ праздника было: Дай и возьми⁴⁾.

Вліяніемъ христіанства объясняется, почему при Юстиніанѣ празднованіе генварскихъ Календъ распространено было на двѣнадцатидневный святочный циклъ, отъ Рождества по Крещеніе⁵⁾. Смѣшанные сть 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 (εἰς τὰς καλάνδας); сл. IV, стр. 257—260 ("Εὐφρόσυνες καλάνδου") и Астериј Лόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν Καλανδῶν. у Migne, Patrol. graecae t. XL p. 216 и слѣд. Сл. общую характеристику Каландъ у Saev l. c. 70 и слѣд. и Tomaschek. l. c. p. 366—7.

²⁾ Сл. Λόγος ἐν ταῖς καλάνδαις 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⁾ Σάθος l. c. 77.

ныхъ — Масляницѣ (Ἀπόκρεως¹⁾). Это перенесеніе слѣдуетъ имѣть въ виду при объясненіи обрядовъ, сопровождающихъ то и другое празднество.

I.

Языческій элементъ колядъ.

Обличенія древней церкви, направленныя противъ Календъ, имѣли въ виду греко-римскій фондъ вѣрованій, нашедшій въ нихъ выраженіе; но онъ 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 желѣзного периода указываетъ на воздействиѣ греческихъ колоній въ Скиѳіи; Римляне заходили въ Скандинавію, что засвидѣтельствовано недавно открытыми могилами и т. п. — Я ставлю только — возможность вопроса, котораго коснулся далѣе лишь эпизодически.

Языческому существованію новолѣтія церковь противопоставила свой собственный праздничный циклъ, рождественскій (съ 24 Декабря по 6 Генваря), языческимъ воспоминаніямъ — христіанская, древнимъ маскамъ и играмъ — хожденіе со звѣздою и ца-

¹⁾ I. c. 84—5.

рями волхвами. Самое названіе *календы* было перенесено съ языческаго празднованія на Рождество (болг. *колада*, *колада*, *коледа*, *коленде*; нар. франц. *tsalenda*, *chalandes*, *charandes*, прованс. *calendas*; сл. *chalendal*, *caligneau* — серб. бадњак, болг. бѣдникъ) или его навечеріе (новогреч. τὰ κόλαντα; белорусск. *коляды*, млрс. *колядь*); въ Сициліи *carènnuli di Natali* означаетъ двѣнадцать дней, предшествующихъ Рождству, по которымъ гадаютъ о погодѣ, какая будетъ въ каждомъ изъ двѣнадцати мѣсяцевъ слѣдующаго года; оттуда поговорка: *Li dudici misi di l'annu si cumincianu di li dudici jorna prima di Natali.* — Согласно съ этимъ пѣсни **calendarum* или *calendae* стали означать не только пѣсни на новый годъ (новогреч. τὰ καλαντά; καλαντίζω = *dare il buon capo d'anno*), но чаше 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 *колоендари*; въ новогреч. κόλλαντα — круглый хлѣбъ, который подаютъ дѣтямъ, ходящимъ наканунѣ Рождества изъ дома въ домъ и стучащимъ въ ворота съ привѣтомъ: Христосъ 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 était le pain ordinaire des

chalands d'un boulanger»¹⁾. Schuchardt²⁾ относить сюда-же исп. aguinaldo, aguilando: étrennes, собственно: calendaе.

Старое и новое празднество стали рядомъ другъ съ другомъ, не безъ взаимнаго вліянія въ обѣ стороны: элементъ гаданія и пожеланій, ряженья и подачекъ (сл. lit. kalëda = autône, calendes; мадьярское koleda = collecte; ит. carendare = ricercare, accattare, можетъ быть, отъ *calendari, не отъ quaerendo) объясняются въ чертѣ языческой обрядности; нѣсни о илугѣ³⁾, первоначально ей принадлежавшія, встречаются въ числѣ малорусскихъ рождественскихъ колядокъ, какъ, наоборотъ, христіанскіе сюжеты послѣднихъ (крещеніе; святые гости; хожденіе Богородицы и т. д.) проникли въ щедрівки, т. е. въ пѣсни, пріуроченные къ чествованію языческаго новолѣтія, вмѣстѣ съ именами христіанскихъ святыхъ: свв. Василія (1-го Генваря) и Меланіи (31 Декабря)⁴⁾.

Не смотря на эти признаки смѣшенія, оно осталось, относительно, виѣшнимъ, въ нынѣшнемъ святочномъ циклѣ еще выдѣляются пѣсни и обряды съ слѣдами языческаго празднованія

¹⁾ Сл. Miklosich, Die Fremdwörter in den Slavischen Sprachen 27; его-же: Die christliche Terminologie der Slavischen Sprachen 22; Cihac, Dict. d'etymologie daco-romane. Éléments Slaves etc. p. 69—70, a. v. Colindă; Hahn, Albanische Studien I p. 154; Romania VIII p. 468; Mélusine № 22 p. 536; Sabatini, Le costumanze del Natale p. 18, прим. 33 (ссылка 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. Чубинскій, Народный Дневникъ, Колядки №№ 50, 76, 116, 161; Головацкій, 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 щедрівкѣ у Терещенко, Быть русского народа VII p. 83 (Маланка ходила) христіанская основа ясна. Сл. ibid. стр. 82 (Васильева маты).

новолѣтія, съ его идеями плодородія, надеждами на жатву и бойкимъ весельемъ ряженыхъ. Различаются еще кое-гдѣ и самые исполнители обряда, смотря по его языческимъ или христіанскимъ источникамъ. Такъ въ *Болгаріи* ходятъ подъ Рождество, славя Христа, *колядари*, подъ новый годъ *vasiliichari*; въ *Малороссіи* *щедруютъ* преимущественно дѣти, рѣдко молодыя женщины и парни¹⁾), 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, идуть колядовать и выколядование или отдаютъ въ пользу церкви, или покупаютъ воскъ и дѣлаютъ большую братскую свѣчу, которая зажигается во всѣ праздничные дни, при каждомъ богослуженіи»²⁾). Подобное распределеніе замѣчается и относительно *Румыніи*: румынскіе *колядовщики*, 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 исалтыря. Обыкновенно они ходятъ вчетверомъ, двое поютъ два стиха съ ихъ обычнымъ припѣвомъ (*Ler-oї-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; славить двояко: либо ходить 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. Афанасьевъ, Поэт. воззрѣнія III, 752; Петровъ, О народныхъ праздникахъ въ юго-западной Россіи, въ Трудахъ Киевской Духовной Академіи, 1871, Сентябрь, стр. 596—7.

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

Такимъ образомъ христіанскія колядки впѣшнимъ образомъ выдѣляются изъ общаго состава святочнаго обряда: онѣ пріютились подъ сѣнь церкви, взявшей подъ свой покровъ и рожденійскую 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 материалу святочнаго обряда и поэзіи, который позволено отнести къ до-христіанскимъ основамъ вѣрованія. Мы остановимся лишь на одной группѣ обычаевъ *агарнаго* характера.

Въ *Великороссіи* подъ новый годъ толпа молодежи ходить подъ окнами и поеть *усенъ* (авсень, овсень, говсень, бодценъ, баусень, баусимъ; тусень, туасень, таусень, таусинъ, тыздень, титусень; послѣдня формы имени, вѣроятно, образовались изъ пѣсенного припѣва: да-ту-усень), и, какъ о Рождествѣ, выпрашиваетъ подачекъ¹⁾. Этимологическихъ объясненій названию авсень, бсень и т. д. предложено было несколько: одна изъ старыхъ (овсень отъ овесь; вѣрнѣе, быть можетъ, отъ корня *съ*: сѣять; сл. причастіе *сѣнъ* — и усень) опиралась на обычай, распространенному какъ въ Великороссіи, такъ и между южными славянами: дѣти поселянъ ходятъ обществами *съять* изъ рукава или мѣшка зерна овса, гречихи, ржи, кукурузы и другихъ хлѣбовъ²⁾.

¹⁾ Селивановъ, Годъ русскаго селянина (Русск. Бес. 1856, II р. 118); Калинскій, Церковно-народный мѣсяцесловъ на Руси, въ Зап. Ими. русск. географ. Общ. по отд. этнографіи, т. VII, стр. 349.— Великорусскія пѣсни на новый годъ см. у Шейна, Русск. нар. пѣсни стр. 368—71. Сл. Снегиревъ, Русские 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 «кликатъ плугу»¹⁾, можно заключить о сходствѣ великорусской обрядности съ сообщаемой далѣе малорусской и румынской, только что въ первомъ случаѣ она распредѣлилась по крайнимъ срокамъ святочнаго цикла²⁾. — *Свиное мясо, свиная голова* либо печенѣ въ образѣ свиньи составляетъ необходимую принадлежность Васильева вечера и Рождественскихъ святочкъ 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 Авсени; у людей зажиточныхъ цѣлую недѣлю отъ Рождества до Нового года стоять на столѣ свиная голова; въ Орловской губерніи на новый годъ приготовляютъ жаренаго поросенка и называютъ его «Кесарецкимъ», т. е. кесарійскимъ, по имени Василия Кесарійскаго, давшаго свое имя первому дню нового года: русск. Васильевъ день, сербск. Васильив дан, Васильца, болг. Васильца, румынск. sfântul Vasilie. Съ кесарецкимъ поросенкомъ

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

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

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

³⁾ Grimm, Deutsche Mythologie 4-е Ausg. 41—2, 176—8, 1036; Аѳанасьевъ, Поэт. воззр. I стр. 778—81; Терещенко I. с. VII стр. 4, 6—7, 101; Калинскій, 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; Pitrè, 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, носятъ съ пѣснями. Vassilca, можетъ быть, васильевскій? ¹⁾ Сл. серб. васиљица — колач што се по обичају мијеси на мали Божић.

Всѣ эти обряды отвѣчаютъ жертвоприношению свиньи въ римскомъ обиходѣ Сатурналій. Сатурнъ — богъ плодородія (*Saturnus* отъ *sa* = *serere*: сл. Авсень), благословеній мира (*Saturnia regna*); ему «*venationes*» (т. е. охоты въ циркѣ) attribuitae sunt. Если Grimm ²⁾ сравниваетъ Фрейра, пришлага (*Vanr*) бога сѣверной миѳологіи, съ *Liber*'омъ = Діонисомъ, то еще ближе его связь съ Сатурномъ: къ *Freyg'*у, т. е. господину, *χύριος*, взываютъ о плодородіи и мирѣ, онъ — богъ охоты (?) ³⁾; ему приносятъ въ жертву наканунѣ Рождества вепря, *sônar-gôltr* ⁴⁾. Изъ жертвеннаго, посвященнаго богу животнаго выработался его атрибутъ: вепрь съ золотой щетиной (*Gullinbursti*) везеть его колесницу; тоже въ повѣрии Гельдерна, гдѣ въ ночь на Рождество ходить Дитрихъ съ кабаномъ (*Derk met den beer*) ⁵⁾. — Подобный-же переходъ въ русскомъ суевѣріи: жертвенный поросёнокъ колется на новый годъ, на день св. Василія; отсюда св. Василій — покровитель свиней (сл. на западѣ св. Антонія, 17 Генваря); далѣе, можно было представить себя Авсеня (олицетвореніе нового года, какъ и св. Василій) прїѣзжающимъ на сивенской свинкѣ. Я принимаю обычное у русскихъ изслѣдователей (Аѳанасьевъ, О. Миллеръ) толкованіе авсе-

¹⁾ Pontbriant, *Dict. româno-francesu*, a. v. *vassilea* — безъ обозначенія, къ какому обрядовому акту относится это ношеніе свиной головы.

²⁾ I. c. 175.

³⁾ Grimm, I. c. 178.

⁴⁾ I. c. 41.

⁵⁾ I. c. 177.

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

Кому мостами ъздити?
Таусень!
Молодцу удалыцу.
Таусень!

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

Кому по немъ ъздить?
Таусень!
Василію ъздить.
Таусень!

и колядку у Чубинскаго (I. с. № 88):

Да мости, мости все калинові
А чимъ побивали? Все талярами....
А туда ишло да три святні,
Да три святні, да три роздвиши и т. д.

Остается пока неразъясненнымъ отношеніе великорусского Усеня, Авсеня къ латышскому *Ushing*¹⁾, котораго свидѣтельства 1606 и 1613 гг. называютъ богомъ-покровителемъ коней; онъ сближается съ св. Георгиемъ, но также съ св. Мартиномъ, 15-го ноября, что относить насъ къ неріоду Врумалій и къ древнему обычай западной церкви начинать рождественскій постъ съ марта нова дня. Въ одномъ нѣмецкомъ заговорѣ на свиней²⁾ говорится: *Iohannes videat illos, Martinus expascat;* латышская колядка заставляютъ его встрѣтиться съ св. Антониемъ (Tennies, 17 Генваря), патрономъ свиней, по имени котораго истрійские Румыны называютъ Генварь³⁾.

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 соотвѣтствующему святочному обиходу *Малоруссово¹⁾*.

Наканунѣ новаго года крестьяне спрavляютъ «богатую кутью» или «богатый вечеръ», называемый иначе щедрівкою или щедрухой (въ Бѣлоруссіи: быгатыя, товстыя, ласая, жирная коляда; сл. Mart. XI, 6: *unctis falciferi senis diebus*; также: оготуха)²⁾, и поются особья пѣсни, представляющія, за исключениемъ сюжетовъ, воспринятыхъ отъ христіанскихъ колядокъ, свой особый стиль, опредѣленный древнею обрядностью, гаданіями о «щедромъ», «богатомъ» годѣ. Парни маскируются кто медвѣдемъ, кто бабой, кто Мелашкой, какъ великорусскіе крестьяне о святкахъ — быкомъ, медвѣдемъ, волкомъ, лисицей, журавлемъ, бабой ягой, чортомъ и т. п.³⁾. Колядованіе съ козой, отбывающее въ Бѣлоруссіи на новый годъ и — о масляницѣ, упоминается для Малороссіи въ числѣ рождественскихъ обычаевъ: козу дѣлаютъ изъ дерева а туловище нокрываютъ 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 коровыми 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 народныя пѣсни, въ отдѣлѣ колядныхъ.

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

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

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

Къ ужину ставится передъ хозяиномъ-малороссомъ пироги и кныши; дѣти, призванныя въ хату, должны спросить: «А дѣлъ нашъ батько? — А хиба 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 вечеръ¹⁾). — Пашутъ землю, какъ-бы приготвляя её для посѣва, причемъ пѣснями и тѣлодвиженіями представляютъ процессъ наханія. Наканунѣ Рождества кладутъ подъ столъ чересло плуга (либо на столъ рукоять плуга)²⁾, а наканунѣ нового года ходятъ по домамъ съ плугомъ. На идею и цѣль этого обрядового дѣйствія указываютъ щедрівки съ образами плуга и мольбою объ урожаѣ:

Шовъ Илья
На Василя,
Въ ёго пужечка
Иптияочка;
Куди ею махнеть,
Тамъ жито ростеть.
Зароди, Боже, жито, именію,
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 Аѳанасьевъ, I. с. III стр. 745—6.

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

Сито, сито
На нове літо!
Зароди, Боже, жито, ишеницю,
Усикю ишаницию.

(Метлинскій стр. 344).

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

(Чубинскій 1. с. Щедрівки № 13). Сл. Шейльтъ, Бѣлор. нар. пѣсни стр. 48—9, № 94 и Kolberg, Lud, serya V, стр. 236—7, № 46: самъ Господь ходить за золотымъ плугомъ (Сл. Чубинскій, 1. с. № 15, и тамже колядку № 161):

Hej nam hej! a na onej roli
Zlotoy plužek stoi,
A przy owym plužku
Ctery konie w cužku,
Na naręcznym koniu
Święty Szczepan siedzi,
A święty Jan im koniki wodzi.
A za onym plužkiem
Sam pan Jezus chodzi,
Najświetzsza Panienka
Sniadanko nosiła (bis),
Sećscia im zyczyła:
A dajże tu, Boże,
Wselakie zboże и т. д.

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

(Чубинскій, I. с. № 29 Б).

А тамъ Василько илужкомъ 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 галицкихъ Русиновъ въ цѣлую игру, которая производится паробками въ день св. Меланіи, наканунѣ Васильева дня, даже въ самый день. Въ павечеріе новаго года сельскіе парни наряжаются дѣдомъ, цыганомъ или въ какой-нибудь странный парядъ, и водятъ медвѣдя, козу, журавля, или тащатъ илугъ по хатамъ. Медвѣдя или козу представляютъ мальчики, также и журавля, вместо же плуга парни волочатъ старыя чениги (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. Мелашія). Случается, что парни вносятъ въ хату и самыя чениги, показывая будто оруть ниву и, приплясывая, сѣютъ хлѣбныя зерна ²).

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

¹) Замѣтимъ, кстати, у Головацкаго IV, стр. 549, № 1 (въ отдыѣ «Іорданскихъ» пѣсень) выраженіе: «Гой, ченчики *Vasильчики*, Охрестѣ сына моего». Содержаніе пѣсни иерѣдко встрѣчается въ колядкахъ; Васильчики указываются на болгарскихъ Васильчаровъ.

²) Головацкій, I. с. III стр. 144—5.

желѣзъ отъ сохи, либо звономъ колокольчика, хлопаньемъ бича и игрой на инструментѣ, прозванномъ «быкомъ»: boj, buhaiu, tourij, и напоминающемъ такой-же рождественскій снарядъ чешскихъ ребятъ (bukál, bukač = рум. buhaiu, бугай), датскій, голландскій, сѣверно-нѣмецкій Rummelpott, сициліанскій chiu-chiu¹⁾). Онъ имѣеть форму бубна, сквозь кожу котораго продѣта толстая струна изъ конскаго волоса; водя ею взадъ и впередъ, въ вертикальномъ направленіи, производятъ треніе о кожу и звукъ, похожій на отдаленное мычаніе. — При этомъ тащутъ либо настоящій плугъ, либо игрушечный, украшенный цветами и разноцвѣтной бумагой.

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

Hă plugulă cu doi-spre-ce boi,
 In cîde codălbie, —
 In frunte străine:
 Să vă facă Dumnează parte de ei.
 Plecarămă într'uă sfânta Ioă
 Cu plugulă cu doi-spre-ce boi
 La câmpă vîrată,
 Unde era bine de arată,
 Si mândru de semenată³⁾).

¹⁾ Сл. Erben, Prostonárodní české písni str. 38; Reinsberg-Düringsfeld у Sabatini l. c. p. 18—19, прим. 42.

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

³⁾ Teodorescu Noțiuni etc. стр. 37—8; id. Incercari, p. 59, 61. Изъ первой брошюры заимствованы главнымъ образомъ слѣдующіе далѣе тексты румынскихъ колядокъ, полное критическое издание которыхъ остается по прежнему желательнымъ. Сл. Noțiuni p. 26. Колядками собрания Marienescu (несуществующаго болѣе въ продажѣ) я пользовался по извлечениямъ у Tocilescu, Poesia populară a românilor въ Foia societății Românismului I (1870), и переводамъ у Schuller'a, Kolinda (Hermanstadt, 1860).

[«Ей, плугъ о двѣнадцати быкахъ, бѣлохвостыхъ, чудноголовыхъ! Да сдѣластъ 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 первого 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 *ronde mimesque*, извѣстной и въ Каталоніи и въ Италіи, 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, полоть, косять, вяжутъ, вывозятъ, молотятъ, вѣютъ, мелютъ, єдятъ овесъ и т. д. ¹⁾).

Румынская плуговая пѣснь завершается пожеланіями урожая и приплода:

Să aveți vacă cu lapte
Să la veră bucate;
Câte pietre la fântână,
Atâtia ôle cu smântână;
Câți cărbuni în coptoră,
Atâtia gonitori în oboră;
Câtă ierbă pe hotară,
Atâtia oite'n cosări;
Câte fire la mătură,

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

Atâția copii în pătură;
Câte paie pe casă,
Atâția galbeni pe măsa ¹⁾).

[«Да будут у вась коровы молочны а лѣтомъ быль-бы хлѣбъ. Сколько камней въ колодцѣ, столько кринокъ 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 нѣмѣдкихъ колядовищиковъ ²⁾ — и провансальской пѣсни, съ которой вносилась въ домъ *la bûche de Noël* или *Trefoir* (= сербск. бадњак):

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' ἄρνια σας θηλυκά,
Καὶ τὰ κοπέλια σας ἀσερνικά,

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

¹⁾ Teodorescu, Notiuni p. 24—25. Сл. пожеланія въ текстахъ, издаванныхъ Александри.

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

³⁾ Sabatini, I. c. 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, cunt per domos, circundant 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) Teodorescu сравнивает это описание съ существующей румынской обрядностью: тѣ-же реальныя пожеланія и участіе ряженыхъ; съ которыми сближаются румынские: Брезая и паясы. Румынский *Брезал* (brezaia, brezac, bräzae) одѣть въ длинный плащъ, испещренный множествомъ яркихъ тряпокъ, лентъ и цвѣтовъ; оттого о женщинахъ, одѣвающихся слишкомъ пестро, говорятъ, что она похожа на Брезаю. Его голова замаскирована головой какого-нибудь животнаго: козы, козла, волка, либо птицы: журавля, иѣтуха, павлина, челости или клювъ которой онъ приводитъ въ движение 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 брезаю 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. Kalenda januariae (по Cerem. Rom. ad. calcem cod. Ms. eccles. Camerac.).

²⁾ Teodorescu, Incercari p. 27—8.

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

новъ: береза, вайда или ватагъ¹⁾; у Богорова я нахожу болг. *брезал* съ значеніемъ «маски», вѣроятно, святочной. — Брезая, береза (церковнослав. брѣза) связано съ санскр. *bhrāj* = φλέγω, *fulgeo*²⁾, но того-же происхожденія и пѣм. *Berchte*, *Perchte*, (*Eisen*)*bertha*: такъ называется ряженый (= 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* сосѣдятъ съ *Bérhta*'ой и многочисленными видоизмѣненіями ея имени и образа, народно-миѳического олицетворенія Эпифаніи, ἡμέρα τῶν ἀγίων φῶτων, распространенного на весь святочный цикль. *Bérhta* — свѣтлая, блестящая (сл. *die weisse Frau*, *la dame blanche*, бѣлаго Бертьда) — какъ береза, брезая малорусского и румынского обряда; *chodí jako Perchta*, говорять 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 сѣ по прошествіи года. Плугъ напоминаетъ наше «кликанье плугу» наканунѣ Крещенія, 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⁾ Головадкій, I. с. IV, стр. 1.

²⁾ Miklosich, Lexicon a. v. брѣза, и Cihac, I. с. a. 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 веселія на масляницу повлекло за собою и перенесеніе обрядности: хожденіе съ плугомъ засвидѣтельствовано въ Германії для того и другаго времени; въ итальянскомъ Тиролѣ послѣдній день масляницы зовется «il giorno delle Froberte», у Словинцевъ поминается объ эту пору *Vehtro-baba* (= Берта) и существуетъ такой обычай: пахари (огаці) проводятъ плугомъ отъ одного дома къ другому борозду въ снѣгу либо въ землѣ, погонщикъ замаскированъ, другой изъ ряженыхъ ходить съ кошелемъ для сбора подаяній²⁾.

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

Изъ двухъ западныхъ представленій о Бертѣ, христіанско-миоического (*τὰ φῶτα*) и обрядового (*Berchteln*), румынско-

¹⁾ Brand у Strutt'a, I. 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-Самовила-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, Bajeslovní Kalendař p. 234—5; Pitré, I. c. стр. 424 слѣд.; Thiriot, Croyances, 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 олицетворенiemъ 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 которымъ румынскіе ребята ходятъ въ день новаго года, привѣтствуя домохозяевъ:

Sѣ 'nflorim ,
Sѣ 'm rg rim ,
Ca un  r  r ,
Ca un  m  r ,
Ca un  fir 
De trandafir ,
Tari ca ferul ,
Iut  ca otelul ,
Tari ca p tra,
Iut  ca s g eta³⁾.

[«Да разцвѣтемъ мы и пріукрасимся, какъ груша, яблонь и цвѣть розы; крѣпкіе, какъ желѣзо, острые, что сталь, крѣпкіе, какъ камень, быстрые, какъ стрѣла»]. *Sorcova*, вѣроятно, стоитъ

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

²⁾ K(arl) M( llenhoff), *Mythologisches*, въ Zs. f r deutsch. Altesthum, XIII p. 577 съ ссылкой на Archiv f r Kunde oesterreichischer Geschichtsquellen 1864, Bd. XXX, p. 199.

³⁾ Teodorescu, Incercari p. 25.

въ связи съ болгарской *суравой*, *сурваткой* и болгарскимъ-же новогоднимъ обычаемъ *сурваткать, сурокватъ*¹). До утрени на новый годъ мальчики (vasильичары) идутъ по домамъ къ своимъ роднымъ, несутъ вѣтки кизиля (дрѣнка), — это и есть сурава, сурватка, которую я сближаю съ прквнсл. соуровъ — χλωρός и соуровицей, отмѣченной у Миклошича (Lex. a. v. соуровица и соуровъ), какъ слово сомнительного значенія: «жъзлииъ и соуровицами нападоше на нь», т. е. съ свѣжими, зелеными прутьями?— Суравами васильичары бываютъ хозяина дома, приговаривая:

Сурава година,
Весела година!
Червена яблока въ градина
Жлжть класъ па нива,
Кинчуръ грозде на лозе,
И до-година сжь 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 *суракватъ*. Это *суракване* 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 сжь здраве! ²⁾

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

¹⁾ Болг. сурава, сурватка, сурватвать, суроквать: суффиксъ рум. *sugcovă* стоять, вѣроятно, въ связи съ глагольной формой.

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

дѣвушка — бо же дѣјесо? ¹⁾). Новолѣтній обрядъ могъ быть перенесенъ на другой день, какъ напр. обсыпаніе, пріурочившееся 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 Генваря), дѣти ходятъ по домамъ съ вѣтками можжевельника либо сосновыми въ рукахъ, бываютъ ими старшихъ, выпрашиваются у нихъ подарка и желаютъ имъ здравія ²⁾.

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

Вотъ отрывки относящихся сюда греческихъ пѣсень.

Σῆμερ' ἔχοῦμ' ἀποκοπὴ κι' αὔριον ἀρχὴ τοῦ χρόνου,
Ἄρχημηνιά κι' ἀρχηχρονιά κι' ἀρχὴ τοῦ Γεναρίου.
Κι' ἀγιος Βασίλης ἔρχεται ἀπὸ τὴν Καισαρεία,
Βασταῖν' εἰκόνα καὶ σταύρο, χαρτὶ καὶ καλαμάρι,

¹⁾ Аѳанасьевъ, П. В. III, 741—2; Mannhard, Weihnachtsblüthen, 137—8.

²⁾ Mannhard, I. c. p. 153.

Βασταῖνει κρίθινο ψωμὶ καὶ μιὰ χειρὶ χορτάρια.

«Βασίλη πόθεν ἔρχεσαι; Βασίλη ποῦ παγαίνεις;»

«Ἄπ' τὸ σχολεῖο μου ἔρχομαι, στὴν μάνα μου πσγαίνω».

«Βασίλ' ἀν ξέρης γράμματα, πές μας τὸ ἀρφαβητάρι».

Καὶ τὸ ραβδὶ τὸ απήθωσε νὰ πῆ τὸ ἀρφαβητάρι.

Καὶ τὸ ραβδὶ πούτον ξηρὸν, χλωροὺς βλαστοὺς πετάει,

Κ' ἐπάνω στοὺς χλοροὺς βλαστοὺς περδίκια καρκαρίονται,

Κι' ὅχι περδίκια μοναχὰ, μονὲ καὶ περιστέργια.

Μ' ἄν ηγαὶ μὲ τὸν ὄρισμὸ στάρχοντικὸ νὰ ποῦμε,

Ἐπαίνους καὶ ταῖς χάραις σας τώρα νὰ διηγηθοῦμε εἰ τ. δ.¹⁾.

То-же начало, несолько инымъяное, представляеть и не-
сколько другихъ пѣсенъ на день св. Василія; сл. въ сборникѣ
Пассова №№ CCXCVI, CCXCVII, CCXVIII. Въ № CCXCVI
св. Василій «Βαστὴ λιβάνι καὶ κερὶ, χαρτὶ καὶ καλαμάρι, Τὸ
καλαμάρι ἔγραφε καὶ τὸ χαρτὶ ώμιλει» (сл. № CCXCVII vv. 2—3);
на вопросъ, къ нему обращении, онъ отвѣчаетъ: «Ἀπὸ τὴν
μάνα μ' ἔρχομαι καὶ στὸ σχολεῖο πηγαίνω. — Κάθσε νὰ φᾶς, κάθσε
νὰ πῆς, κάθσε νὰ τραγουδήσῃς. — Ἐγὼ γράμματα μάθαινα,
τραγούδια δὲν ήξεύρω» (= № CCXCVII v. 5). — Λοιπὸν ήξεύρεις
γράμματα, πέ μας τὴν ἀλφα βῆτα. — Καὶ στὸ ραβδὶ ἀκούμπησε
νὰ πῆ τὴν ἀλφα βῆτα. Καὶ τὸ ραβδὶ ητον ξηρὸ κ' ἐβλάστησε
κλονάρια, Κ' ἐπάνω στὰ κλονάρια του βρύσαις ἐκυματοῦσαν, Κ' ἐκατ-
εβαῖναν τὰ πουλιὰ κ' ἔλουναν τὰ πλεκά των, Κ' ἔλουναν τὸν ἀφέντη
των τὸν πολυχρονισμένον» и т. д. № CCXCVIII говоритъ, что св.
Василій «Βαστὴ χαλκῶν ποδῆματα καὶ σιδερένια μάτια».

Новыя подробности приносить критская каланда, записанная
Яннараки ²⁾. Привожу ея начало:

Ταχυά, ταχυά ν' ἀρχιμενία, ταχυά ν' ἀρχὴ τοῦ χρόνου,

Πρῶτα ποῦ βγῆκεν ὁ Χριστὸς 'σ τὴ γῆς κ' ἐπεριπάθει

Κ' ἐβγῆκε κ' ἐδιαλάλησε 'σ οὐλους τοὺς ζευγολάταις.

'Ο πρῶτος ποῦ τ' ἀπάντηζε ητον ἄγιος Βασίλης.

«Ἄγιε Βασίλη δέσποτα, καλὸ ζευγάριν ἔχεις».

¹⁾ Passow, Popularia carmina Graeciae recentioris № CCXCIV.

²⁾ Jeannarakí, Kretas Volkslinder № 307.

— Καλὸ τὸ λέω, ἀφέντη μου, καλὸ καὶ βλογμένο
Ἄποῦ τὸ βλόησ' ὁ Χριστὸς μὲ τὸ δεξιό του χέρι,
Μὲ τὸ δεξιό, μὲ τὸ ζερβό, μὲ τὸ μαλαμπατένιο·
Τὸ μαῦρο καὶ τὸ μελισσό, ποῦ νε στεφανοκέρι.

— Νὰ σέ φωτήζω, δέσποτα, πόσα μουζούρια σπέρνεις; —
«Μετὰ χαρᾶς, ἀφέντη μου, νὰ σου τὰ μολοήσω·
Σπέρνω σταράκι δώδεκα, κριθάρι δεκαπέντε,
Ψαραῖς καὶ ρόβι δεκοχτὼ κι' ἀπονωρῆς 'ς τὸ σταύλο.
Μ' ἀλήθεια κάτω 'ς τὸ γιαλό, κάτω 'ς τὸ περιγιάλι,
Μουζούρι στάριν ἔσπειρα κι' ἔναν πλατὺ πινάκι,
Κ' ἔκει τ' ἀνεδιαστήκανε λαγούδια καὶ περδίκια.
Στένω πλακιά, στένω βροχιά νὰ πιάσω τὰ περδίκια,
Μηδὲ λαγούδιαν ἔπιασε μηδὲ περδίκιαν εἶδα,
Μὰ θέρισα κι' ἄλωνεψα χίλια μουζούρια κάμη,
Μὲ τ' ἀποσκυβαλίδια μου χίλια καὶ πεντακόσια.
Μ' ἀλήθει' ὅντεν ἀλώνευγα καὶ ὁ Χριστὸς ἐπέρνα,
Κ' ἔκει ποῦ σιάθηκε ὁ Χριστὸς χρουσὸ δεντρὸν ἐβγῆκε.
Κι' ἀπάνω ἡ κορφίτσαν του χρουσῆ κι' ὄλοχρουσ' εἶνε,
Καὶ κάτω ἡ ριζίτσαν του ὅλο κι' ὄλαργυρ 'είνε.
Κι' ἀπάνω 'ς τὴν κορφίτσαν του πέρδικα κακκαρίζει,
Κακκαρίζε, κακκαρίζε κι' ἀν κηλαχίδης κηλαδίε,
Κ' ἔγω θά χτίσω ἐκκλησιά μὲ δεκοχτὼ καμάραις,
Κάδα καμάρα τὸ κερί, καὶ κάθε δυὸ λαμπάδα,
Καὶ κάθε τρεῖς καὶ τέσσερις ωρηα, πανώρηα βρύσι.
Κι' ὅσοι διαβάταις κι' ἀ διαβοῦν, περάταις καὶ περάσουν,
Νὰ πίνουν τὸ κρυγιὸ νερὸ τὸν Κύριο νὰ δοξάζουν и т. д.

Съ первыми четырьмя стихами этой пѣсни сходно начало Эпирской у Хазіота ¹⁾), далѣе совпадающей съ ходомъ пѣсень предъидущей группы: раззвѣтапіе жезла, на немъ птицы, поющія хозяину:

'Εσὲ σοῦ πρέπει, ἀφέντη μου, καράβι ν' ἀρματώσῃς,
στὴν Ἰγγλιτέρα νὰ τὸ πᾶς φλουρὶ νὰ τὸ φορτώσῃς.

¹⁾ Συλλογὴ τῶν κατὰ τὴν Ἡπείρον δημοτικῶν ἀσμάτων р. 194—5 № 12; другую эпирскую Каланду того-же содержанія см. въ Сулыогѣ δημωδῶν ἀσμάτων τῆς Ἡπείρου ὑπὸ Π. Ἀραβαντινοῦ (1880) р. 121.

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

'Εσένα πρέπ', ἀφέντη μου, φρεγάδα ν' ἀρικτώσῃς,
 Νάχη τὴν πρύμνη του ψηλή, τὴν πλώρη σχν λιωντάρι.

 Στὴν πλώρη κάθετ' ὁ Χριστός, στὴν μέσ' ἡ Παναγία,
 Καὶ πίσω εἰς τὸ τερόνι του κάθετ' ἀγιος Νικόλαος.
 Στὴν Ἐγγλευτέρα νὰ διαβῆς и т. д.

Это — знакомый образъ корабля — церкви, встрѣчающійся въ пѣмецкой рождественской пѣснѣ XIV вѣка и цѣлой группѣ другихъ, на которыхъ я указалъ при другомъ случаѣ¹⁾.

Въ объясненіе приведенныхъ нами каландъ, особенно 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 comestibili profusione, per eum annum fausta domui omnia eventura»²⁾. — Василій «Съятель» критской каланды явился символическимъ показателемъ обряда. На него перенесена и другая обрядовая черта: выше мы сравнили съ рум. *sorcova*'ой, болг. *сурвой* — жезль, чудесно разцвѣтающій въ рукахъ святаго. Въ Греціи женщины изъ простонародья ходятъ въ день нового года, собирая подачки, съ значками, *σίγυα*,

¹⁾ Сл. мои Опыты II, V: Недѣля-Анастасія и т. д. I. с. стр. 241 прим. 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 иѣніи церковныхъ пѣсень, говорятъ, что они «*έφαλλον δὲ καὶ τινὰ παρηλλαγμένα καὶ ἀσυνήθη, οἵα εἰσὶ τὰ στήμερον φαλλόμενα παρὰ τῶν γυναικῶν ἐπομένων τοῖς τίγνοις*»¹⁾). Называя сигнофорами, *σιγνοφόροι*, прошатаевъ, побиравшихся съ пѣснями о *святыкахъ*, Тцетцъ, очевидно, имѣлъ въ виду тотъ-же обрядовой значекъ, жезль или вѣтку, съ явлениемъ которыхъ въ святочномъ обиходѣ мы познакомились выше²⁾). Такая вѣтка-жезль очутилась, въ каландахъ, въ рукахъ Василія³⁾; она какъ-бы сама колядується и поетъ (*κάθσε νὰ τραγουδήσῃς*), его просятъ спѣть *ἀλφαβητάρι*, какъ звались въ византійскомъ мірѣ особаго рода пѣсниенія, тропари, расположенные въ порядке азбучнаго акrostиха⁴⁾.

Укажемъ въ заключеніи, въ связи съ алфавитаріемъ греческихъ каландъ, на упомянутый выше византійскій обычай — праздновать Врумалі 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 Константинѣ Конопримѣ, соблюдавшемъ языческій обрядъ Врумалі: *ἐν ταύτῃ δὲ τῇ ἡμέρᾳ πρωΐθεν συγκαθίσας ἐπὶ τὰς τῶν σχολῶν στοὰς μετὰ τῶν αὐτοῦ ὄμοφρόνων κιθαρῳδῶν μελέτην ἐποιεῖτο ἀστυμον καὶ θεῷ*

¹⁾ *Σάθα* I. c. p. 247 прим. 1.

²⁾ Къ свидѣтельству Тцетца мы еще вернемся. *Σάθα* I. c. p. 388 прим. 1 едва-ли удачно помнитъ, по поводу его сигнофоровъ, свидѣтельство Прокопія III 59.

³⁾ Иначе tolkuetъ *Σάθα* I. c. p. 38.

⁴⁾ I. c. стр. 137, 183.

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

έγραφόν πρὸς τὴν παροῦσαν σπουδὴν, ἐν τῷ τὸ στοιχεῖον τοῦ πέμπτου γράμματος ἐπεφθάκει, ὅνομα φέρον τῆς αὗτοῦ τρίτης μογαλίδος γυναικὸς Κύδοσιας». —

II.

Святочные маски и скоморохи.

Къ однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ обычавъ 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 *козюю*, восходящес, быть можетъ, къ «коzлимъ», «сатурскимъ» лицамъ языческихъ Врумалій, продолжаетъ жить въ Норвегіи и Даниї (Yole-bukk, Yole-geit), Англіи и Германіи (Klapperbock, Habergais); сл. средневерхнен. röcklein loufen = маскироваться (сл. Narrenschiff, ed. Gödeke, 100^б, v. 7: bönenwis), buckeln — маскированіе; bucke, въ значеніи larva — первоначально козлиной? — Къ распространеннымъ принадлежать святочныя маски *коня* и *тура*: иѣм. 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 чунавоме 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 говорить авторъ Синопсиса, представлялъ, вѣроятно, другую животную маску: въ Польшѣ и Галиції еще недавно водили на святкахъ по домамъ парни, наряженнаго туромъ —

быкомъ, какъ на Оркадскихъ островахъ въ навечеріе новаго года играеть роль ряженый 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 святочныя 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 veccia, vecia, eccia, vegia, marantega, vechia di Natali съверно-итальянскаго и сициліанскаго рождественскаго новѣрья ⁵⁾, являющаеся въ роли средне-итальянской Befana'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, проповѣдалъ св. Элигій ⁶⁾.

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

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.: jolebukk; Lexer, Mittelhochd. Handwörterbuch, a. v. böckelin, bucke, buckeln; Терещенко, I. c. VII, 37; Аeanасьевъ, I. c. I, 607, 663—5, 765; III, 750; Карапинъ, Живот, стр. 19—20.

²⁾ Vigfusson, Dictionary a. v. grýla; сл. ibid. leppa-lúði, a. v. leppr.

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

⁴⁾ I. c. стр. 75 и прим. 4.

⁵⁾ Сл. мон Опыты II, I: Сивилла-Самовила, п т. д., стр. 276—7 и прим. 3 на стр. 276—7; Pitre, I. c. XII, 404—6; Sabatini I. c. стр. 5—6. Сл. Vecchia ri li fusa и l'Affiddata 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 вѣнчанихъ элементовъ древняго театра въ новой Европѣ. Я имѣю въ виду греко-римскихъ мимовъ¹⁾.

«Mimus est sermonis ejuslibet et motus sine reverentia vel factorum turpium cum lascivia imitatio. A Graecis ita definitus: «μῖμος ἐστι μίμησις βίου τὰ τε συγχετωρημένα καὶ αὐγχωρητα περιέχων» (Diomed. III p. 488)²⁾. Небольшія комическія сцены изъ обыденной жизни, полныя грубаго, нерѣдко циническаго шаржа въ языкѣ и положеніяхъ: «флейтистка», «уличный праздничъ», «тряпичникъ», «рыбакъ» — таковы были мимы; мимами назывались и ихъ исполнители. Въ началѣ они ютились между орхестрой и pulpitum, внослѣдствіи перешли и на сцену театра и получили организацію: они собираются въ трупы, коллегіи (grex, commune, collegium), во главѣ которыхъ стоитъ archimimus, — титулъ, упоминаемый уже во время Суллы, — съ главнымъ актеромъ (actor mimi) и неизбѣжнымъ при немъ потѣшникомъ: scurra, morio или stupidus³⁾, который передразнивалъ его рѣчи и движенія и самъ сильно паясничалъ, за что награждался тумаками, возбуждавшими смѣхъ толпы⁴⁾.

Рядомъ съ мимами театра, орхестры и просcenіума, были и такие, которые являлись потѣшниками, фиглярами на пирахъ и попойкахъ, на улицахъ, площадяхъ и въ шинкахъ. Это были тѣ же мимы, потѣшники: γελωτόποιοι, шарлатаны: θαυματόποιοι; магоды и лизіоды (μαγῳδοι, λισιῳδοι), 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 I. c. III 527—9; Σάθω I. c. passim.

²⁾ Grysar, I. c. p. 240.

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

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

рода скандальные сцены, являясь въ женскомъ платьѣ, съ ливерами и кимвалами въ рукѣ, и изображая собою продажныхъ женщинъ, сводниковъ, пьяницъ и т. п., ¹⁾). Вращеніе въ народѣ сблизило ихъ съ его обычаями и требованиями; упадокъ правильной сцены поднялъ ихъ значеніе, упадокъ вкуса расширилъ ихъ специальность, принизивъ ихъ общественную роль. Свѣдѣнія о мимахъ изъ временъ упадка имперіи ставятъ ихъ на одинъ уровень и въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ цѣльмъ 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); «Memorabile maxime et Carini et Numeriani hoc habuit imperium, quod ludos populo Romano novis ornatos spectaculis dedernit, quos in Palatio circa porticum Stabuli pictos vidimus. Nam et *neurobaten*, qui velut in ventis cothurnatus ferretur, exhibuit, et *tichobaten*, qui per parietem ursو eluso cucurrit, et *ursos mimum agentes*, et item centum *salpistas* uno crepito concinnentes, et centum *campaulos*, *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 прирученныхъ звѣрей; ихъ, быть можетъ, имѣеть въ виду 61-й канонъ Трулльского собора противъ медвѣдчиковъ, хранящихъ «медвѣды или ина нѣкака животная на глоумление и на прѣльщение» ³⁾ —

¹⁾ I. c. 241—3.

²⁾ ib. 278, 316—17.

³⁾ Jagi , Opisi II р. 139 (изъ иловицкой кормчей). Сл. отраженія этого канона въ позднѣйшихъ Памятникахъ: въ пандектахъ Никона Черногорца у Срезневскаго, Свѣдѣнія и Замѣтки, № LV р. 267: «пже медвѣди водаша и ини животныы игры на шакость слабымъ»; въ Синтагмѣ Матвѣя Властаря («меч'ководи»), см. Зигель, Законникъ Стефана Душана, Приложенія, стр. 116—117 и Русск. Флол. Вѣстникъ, 1882 г. I, стр. 14—15.

какъ, позднѣе, запреть Гинкмара (852 г.) противъ «*turpia joscum 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 обозрѣніи мимовъ, Атеней объясняетъ «*ἀπὸ τοῦ οἰονεὶ μαχυῖα προφέρεσθαι*» (XIV, 621 с.); его фаллофоры и ионифаллы (*ib.* 621 f. 622) — простые скиники: сценическія преданія вакхического 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 Фесписа — и въ личины позднѣйшихъ мимовъ, первоначально обходившихся безъ нихъ²⁾: гистріоны Исидора Севильскаго³⁾ надѣваютъ личины, вымазанныя гипсомъ (сл. гипсовыя маски побирающихся Галловъ — агиртовъ), расписанныя разными красками (сл. *Sanniones* Невія у Non. Marc. р. 218, 31); византійские скоморохи чернятъ свои лица сажей, какъ древніе фаллофоры, надѣваютъ звѣринныя хари⁴⁾; вакхический фаллусъ становится атрибутомъ мима⁵⁾. — И въ то-же время жрецы Реи-Кибелы, *ἄγυρται*, спустившись къ роли

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

²⁾ Grysar I. c. p. 265, 270.

³⁾ Isid. Hispal. Etymol. I. X, a. v. *hypocrita*.

⁴⁾ *Σάθω*, I. c. р. 391 и прим. 1 (по Філѣ и Теодору Продрому), р. 397 и прим. 2 (изъ поэмы Мануила Филы, 1280—1330). Что мими рядились въ звѣринныя хари — Grysar (I. c. 317—318) заключаетъ изъ слѣдующихъ словъ Лактанція (въ Апології): *Multis enim jocis 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 I. c. 528, прим. 8.*

попрошатаевъ, обманщиковъ (сл. подобный переходъ значеніи въ словѣ παράσιτος; м. б. βωμολόχος), смѣшиваются съ народными потѣшниками: Астерій въ описаніи Генварскихъ каландъ упоминаетъ за одно мимовѣ, орхестровъ, авлетовъ — и δημόται ἀγύρται; црквнsl. скомрахъ означаетъ и ἀγύρτης и μίμος (съ δημόται ἀγύρται Астерія сл. скомрашъскы = та δημотѡн); ψηφᾶς = praestigiator, отводящій глаза (ποιεῖ ὄφθαλμοπλανίαν) является въ толпѣ мимовѣ, въ житіи Симеона Столпника, написанномъ Леонтиемъ, епископомъ неапольскимъ (около 630 г.)¹⁾; вожаки ученыхъ звѣрей творятъ чары, знахарствуютъ²⁾. Отождествленіе мима и кудесника, ἀγύρτης, praestigiator, зачавшееся, можетъ быть, на классической почвѣ, провожаетъ насъ потомъ на всемъ протяженіи исторіи: сл. στρίγλος = praestigiator, γόνης; strigio = mimarius, scenicus³⁾; црквнsl. 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 христианства IV вѣка: той и другой стороной своей дѣятельности мимъ входилъ въ ихъ систему осужденія всего языческаго

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

²⁾ Сл. толкованіе Зонары на 61-й канонѣ Трулльскаго собора: вожаки медвѣдей «βάριματα ἔξαρτῶσιν αὐτῶν, καὶ τρίχας κείρουντες ἐξ αὐτῶν διδόσι γυναιξιν, ὡς φυλακτήρια, καὶ ως τάχα ἐν νόσοις ἢ βασκάνοις ὄφθαλμοῖς λυσιτελεῖν τι δυνάμενα. Αἱ δὲ ταῦτα ως ἀναγκαῖα λαμβάνουσαι, μισθὸν ἔκείνοις παρέχουσι, καὶ ἀξιοῦσι τὰ τέχνα αὐτῶν τοῖς νότοις τοῦ θηρός ἐπιμέσθαι, ως δὴ τινῶν κακῶν ἀποτροπῆς ἐσομένης ἐκ τούτου τοῖς παισὶν αὐτῶν.

³⁾ Σάθα, I. c. p. 30 прим. Strigio, впрочемъ, едва-ли не вѣнчнее смѣшиеніе съ (hi)strio.

въ жизни и обрядѣ: народнаго веселья и игрищъ, остатковъ сценическаго искусства и народной, даже колыбельной пѣсни¹⁾. Мими и потѣшники, представители этого народнаго веселья, должны были прежде всего вызывать укоры и нареканія, въ которыхъ трудно отѣлить дѣйствительность отъ односторонне-аскетического освѣщенія фактovъ. Мимъ — язычникъ, мима непремѣнно блудница; она противополагается свободной женщинѣ, какъ мими вполноправнымъ гражданамъ²⁾; 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 участію въ обрядѣ казни, съ цѣлью усилить

¹⁾ Сл. о народныхъ пѣсняхъ Іоанна Златоуста (т. V, р. 132, у Саен стр. 66—7, прим. 2): «Ούτω γοῦν ἡμῶν ἡ φύσις πρὸς τὰ φερόμενα καὶ τὰ μέλη ήδεώς ἔχει καὶ οἰκείας, ὡς καὶ τὰ ὑπομάζικα παιδία χλωρυφύριζόμενα καὶ δυσχεράνοντα, οὐτως κατακοιμίζεσθαι· αἱ γοῦν τίτθαι ἐν ταῖς ἀγκάλαις αὐτὰ βαστάζουσαι, πολλάκις ἀπιοῦσαι τε καὶ ἐπανιοῦσαι, καὶ τινα αὐτοῖς κατεπάθουσαι φεράτα παιδικά, οὐτως αὐτῶν τὰ βλέφαρα κατακοιμίζουσι· διὸ τοῦτο καὶ ὁδοιπόροι πολλάκις κατὰ μεσημβρίαν ἐλαύνοντες ὑποζύγια, φέροντες τοῦτο ποιοῦσι, τὴν ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ταλαιπωρίαν ταῖς ὠδαῖς ἐκείναις παραμυθούμενοι· οὐγένοις ὁδοιπόροι δὲ μόνον, ἀλλά καὶ γηπόνοι ληνοβατοῦντες καὶ τρυγῶντες καὶ ἀμπέλους θεραπεύοντες καὶ ἄλλο ὅτιον ἐργαζόμενοι, πολλάκις φέρουσι· καὶ ναῦται καπηλατοῦντες τοῦτο ποιοῦσι· ἥδη δὲ καὶ γυναῖκες ιστοιρυοῦσαι καὶ τῇ κερκίδῃ τοὺς στήμονας συγκεχυμένους διακρίνουσαι, πολλάκις μὲν καὶ καθ' ἕκαστην ἔκαστη, πολλάκις δὲ καὶ συμφώνως ἀπασαι, μίαν τινὰ μελῳδίαν φέρουσι· ποιοῦσι δὲ τοῦτο καὶ γυναῖκες καὶ ὁδοιπόροι καὶ γηπόνοι καὶ ναῦται τῷ φερόμεντι τὸν ἐκ τῶν ἐργῶν πόνον παραμυθότεσθαι σπεύδοντες, ὡς τῆς ψυχῆς, εἰ μέλους ἀκούσειε καὶ φέρῃ, ἢχον ἃν ἀπαντᾶ ἐνεγκείν δυναμένης τὰ σχληρὰ καὶ ἐπίπονα».

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

ся 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. Нерѣдко раздаются голоса противъ допущенія сценическихъ представленій, пѣсень и плясокъ мимовъ, оркестровъ и т. п. за *трапезой* ²⁾, на *свадьбахъ* ³⁾, на *празднествѣ Маюмы* ⁴⁾,

¹⁾ Σάθι l. c. p. 8—11, 14 прим. 1, 27, 92, 365 и прим. 2, и passim.—Интересна слѣдующая форма глумленія, заимствованная, вѣроятно, изъ обихода скомороховъ-вожаковъ: Анна Комнена такъ описываетъ наказаніе, постигшее заговорщиковъ противъ ея отца: «παραλαβόντες τούτους οἱ σκηνικοὶ καὶ σάκκους περιβάλοντες, τὰς δὲ κεφαλὰς ἐντοσθίοις βοῶν καὶ προβάτων ταινίας δίκην κοσμίσαντες, ἐν βουστίν ἀναγαγόντες καὶ ἐγκαθίσαντες οὐ περιβάλον, ἀλλὰ κατὰ θατέραν πλευράν, τούτους διὰ τῆς βασιλικῆς γῆγον αὐλίδος. Ραβδοῦχοι ἐμπροσθεν τούτων ἐφαλλόμενοι καὶ φραγάτιόν το γελοῖον καὶ κατάλληλον τῇ πομπῇ προσφέροντες ἀνεβόων λέξει μὲν ἴδιωτιδι διηρμοσμένον, νοῦν δὲ ἔχον τοιούτον ἐβούλετο γάρ τὸ φραγάτημα πάνδημον πᾶσι παρακελεύεσθαι τε καὶ ἰδεῖν τοὺς τετυραννευκότας τούτους κερασφόρους ἄνδρας, οἵτινες τὰ ξίφη κατὰ τοῦ αὐτοκράτορος ἔθηξαν» Αλεξίας XII p. 361; сл. Σάθι, l. c. p. 403.—Участіе скопниковъ, скомороховъ въ обрядѣ наказанія упоминается не разъ. Сл. Procopii Bell. Vand. I, 3, p. 321, Bonn; Acta Passionis S. Victoris, 8 Maii, въ AASS.: jussit vocare scurrones et jussit eis, ut duceretur ad silvulam et ibi decollaretur.

²⁾ Iohann. Chrysost. in epist. ad. Ephes. cap. V. Hom. XVII, l. c. p. 120; сличи приписанное Златоусту слово περὶ μετανοίας, у Migne. Patrol. graecae t. LIX стр. 761; сл. посланіе Ипла, ученика Златоуста, къ Софисту Никотиху, у Саэы l. c. p. 89 и ib. p. 91 (разскѣзъ 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 ἥητον διὰ δὲ τὰς πορνείας ἔκαστος τὴν ἔκυτοῦ γυναικα ἔχετω. Сл. Σάθι l. c. 67—9, 337 п 371—2 (24-й канонъ Трулльского собора) и Jagič Opisi II 139 (Кормчая).

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

въ пору генварскихъ каландъ и на масляницу¹⁾). Мы остановимся на участіи мимовъ въ обиходѣ генварскихъ каландъ.

«Каланда соуть първіи въ коемъждо місяці днѣкъ, въ нихъ же ѿбычаи бѣ یлиномъ твориті жертвы», говорится въ нашей Кормчей по поводу запрета Каландъ. Первые дни мѣсяца, ієромїніаі, یеомїніаі, и въ христіанскую пору были обставлены суетърною обрядностью, вожжениемъ огней²⁾), — обычай повсюду удержавшійся преимущественно для генварскихъ каландъ —; гаданіями (сл. византійскія καλανδόλογіа), народными увеселеніями при участіи потѣшниковъ, скомороховъ. Такового описывается намъ Синезій: τὸν ἐν θεάτρῳ δὲ ἀνθρωπον, δις πολλὴν καὶ καλὴν τῷ δημῳ διατριβὴν, ἔξεστι καθ' ἐκάστην ιερομηνίαν τῷ καταλαβόντι θέαν θεᾶσθαι. Οὐτος ἔστι μὲν τῶν τέχνῃ φαλακρῶν, οὐ τῶν φύσει, βαδίζων ἐπὶ τὰ κουρεῖα τῆς ήμέρας πολλάκις πάρεισι δὲ εἰς τὸν δημον ἐπ' αὐτὸ τοῦτο, τῆς κεφαλῆς τὴν ἑώμην ἐπιδειξόμενος, ἢ μηδέν ἔστι δεινὸν τῶν δεινῶν ἀλλὰ καὶ πρὸς πίτταν ἀναζέουσαν παραβάλλεται, καὶ διακυρίτεται δεδιδαγμένω κριψ, πόρρῳθεν εὖ μάλα τὸν πίτυλον κατασείοντι и т. д.³⁾.

Междуд всѣми каландами — генварскія вскорѣ заняли первое мѣсто, онѣ по преимуществу и праздновались: "Ηγοντο μὲν οὖν πᾶσαι καλάνδαι διὰ τιμῆς, καὶ ιεραὶ ἡσαν ήμέραι, ὅτε καὶ یеомїніаі καὶ τὸ τῆς ἀργυρῆς οὔτω θεῖον ἀνέφαινον. Εδοξέ δέ πις τὰς Ἰαννουαρίους καλάνδας προέγειν τῶν ἀλλῶν, καὶ τὸ τῶν λαιπῶν πρεσβεῖον

¹⁾ Σάθα I. с. 393 прим. 3 (изъ Іоанна Хумна).

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

³⁾ Synesii Calvitii encomium у Migne'я, Patrol. graecae t. LXV 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 ипры, описанной Синезіемъ: «Οίον ἡγνόησα ως σκαιὸν λίαν καὶ ἀπαίδευτον ἄνδρα σοφιστὴν ἐνουθέτησα, ὃ τῆς ἀπονοίας, καὶ οὐδὲ ὑπὸ τῆς παροιμίας τῆς ἴδιωτικῆς ἐπαίδευθη φαλακρὸς ὃν κατὰ κριοῦ μὴ νυστάζειν ἀντιπρόσωπως, μηδὲ σφράγικυ ἐγείρειν κατ' ἐμαυτοῦ, γλῶσσαν πρὸς τὸ κακός λέγειν ἐτοιμοτέραν».

ἐξιδιώσασθαι, καὶ ἀποκρύψαι τὰς ἄλλας τῷ θαύματι.... συνεῖλε πᾶσαν τὴν τῶν καλανδῶν τιμιότητα ὁ Ἱαννουάριος εἰς ἑαντὸν μὴν, πλεονεκτήσας τοὺς ἄλλους, καὶ τὸ κοινὸν ἐξιδιωσάμενος¹⁾). — Интересно въ этомъ отношении слова Тцетца²⁾ о томъ, какъ ежемѣсячные обходы древнихъ агиотовъ въ пору календъ перешли къ значенію специально святочныхъ обходовъ.

Οἱ παλαιοὶ ἀγύρται γάρ, ὥσπερ Βαθρίας γράφει,

Εἰς ὅνον Θέντες εἰδῶλον θεᾶς αὐτῶν τῆς Ρέας,
Τυμπάνοις περιτρέχοντο τὰς κώμας προσκιτοῦντες,
Μετ' ἐπαρμάτων καὶ φόδνην, σελήνης ἀρχιμήνοις.
Ἄκουσον καὶ Βαθρίου δὲ τινῶν χωλῶν ιάμβων
«Γάλλοις ἀγύρταις εἰς τὸ κοινὸν ἐπράθη
«Ονος τις, οὐκ εὔμοιρος, ἀλλὰ δυσδαίμων.
Εἴτα παρελθόν καὶ κατωτέρω λέγει
«Ούτοι δὲ κύκλῳ πᾶσαν ἐξ ἔθους κώμην
«Περιβόντες ἔλεγον, τίς γάρ ἀγροίκων
«Οὐκ οἶδεν Ἀττιν λευκόν, ὡς ἐπηρώθη;
«Τίς οὐκ ἀπαρχᾶς ὄσπριών τε καὶ σίτων
Ἄγνωφ φέρων δίδωσι τυμπάνῳ Ρείης;

Вотъ во что преобразовались ἀγύρται или μηναγύρται во время Тцетца:

Κυρίως τοὺς ἀγύρτας δὲ καὶ μηναγύρτας νόει,

Οἱοί εἰσιν οἱ παρ' ἡμῖν σύμπαντες σιγνοφόροι,
Ὀπόσοι περιτρέχουσι χώρας καὶ προσκιτοῦσι
Καὶ ὅσοι κατ' ἀρχίμηνον τὴν Ἱανουαρίου
Καὶ τῇ Χριστοῦ Γεννήσει δὲ καὶ Φωτῶν τῇ ἡμέρᾳ,
Ὀπόσοι περιτρέχουσι τὰς θύρας προσκιτοῦντες
Μετὰ φόδνην ἢ ἐπωδνην ἢ λόγοις ἐγκωμίων,
Καὶ δῆθεν ἐν προφάσεσιν ψευδέσιν, εὐαφόρμοις,

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

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

Ούτοι πάντες ἀν λέγοιντο κυρίως μηναγύρται.
 Μᾶλλον ἀν σιγνοφόρους μοι σὺ μίξοις τοιουτώδεις,
 Καὶ κατ' ἀρχήμηνον καιρὸν νοήσοις περιτρέχειν
 Καὶ προσακτεῖν ἐν τῷ λαβεῖν ἀπέρ καλούσιν οὗτοι.
 Μηναγύρτῶν ἐφεύρηκας τὴν ἀρμοδίαν κλῆσιν.

Этихъ агиртовъ — колядовищиковъ мы встрѣчаемъ уже у Астерія (IV—V вв.) въ интересномъ описании генварскихъ календъ, на которомъ мы думаемъ остановиться¹⁾. Эпископъ Амасіи убѣждаетъ христіанина бросить безсмысленное, грѣховное празднованіе: «φέρε, τὴν μωρὰν καὶ βλάπτουσαν πέρψιν λόγῳ τῶν ψυχῶν ἀπελάσωμεν, ὥσπερ τινὰ φρενίτιν ἐν τῷ γελᾷ καὶ παίζειν τὸν θάνατον ἄγουσαν». Онъ нападаетъ на нелѣпый обычай подарковъ, обращающійся въ подачки и вызывающій вымогательства. Попрошайничаютъ лѣти, побираются толпы агиртовъ и глумцовъ: «έօρτὴ αὕτη ϕευδῶνυμος, ἐπαχθείας γέμουσα· καὶ γὰρ ἡ πρόοδος ἐπαχθῆς, καὶ ἡ ἔνδον μονὴ οὐκ ἀνενόγλητος. Δημόσται γὰρ ἀγύρται καὶ οἱ τῆς ὁργήστρας θαυματοποιοί, εἰς τάξεις καὶ συστήματα ἑαυτοὺς καταμερίσαντες, ἐκάστην οἰκίαν διοχλοῦσιν· καὶ δῆθεν μὲν εὐφημοῦσι καὶ ἐπικροτοῦσιν, μένουσι δὲ πρὸς ταῖς πύλαις τῶν πρακτήρων εὔτονώτερων, μέγρις ἀν ἀποκναισθεῖς ὁ ἔνδον πολιορκούμενος, προῆται τὸ ἀργύριον ὅπερ ἔχει, καὶ δὲ οὐ κέκτηται. Λμοιβαδὸν δὲ προσιόντες ταῖς θύραις, ἀλλήλους διαδέχονται, καὶ μέγρις δεῖλης ὄφιας ἀνεσις οὐκ ἔστιν τοῦ κακοῦ ἀλλὰ φατρία φατρίαν καταλαμβάνει, καὶ βοὴ βοὴν, καὶ ζημία ζημίαν». — Особливо солено доставалось въ эти дни крестьянамъ, если дословно понять следующую выражениа Астерія: «φευκτὴν αὐτοῖς καὶ ἀβατον τὴν πόλιν ἐργάζεται· καὶ μᾶλλον αὐτὴν ἀποδιδράσκουσιν, ἢ οἱ λαγωὶ τὰ δίκτυα. Οἱ γὰρ εὐρισκόμενοι μαστίζονται, παροινοῦνται, ἀπολλύονται τὰ ἐν γερσὶν, ἐν εἰρήνῃ πολεμοῦνται, ἐπιγλευ-

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

άζουται, κωμῳδοῦνται λόγοις καὶ ἔργοις. — Люди зажиточные (οἱ ἔνοπλοι στρατιῶται) теряютъ нравы, научаясь всему дурному: μανθάνουσι γὰρ ἀνελευθερίαν, ἐπιτηδεύματα σκηνικῶν, ἔκλυσιν καὶ μαλακίαν ἡθῶν, παιδιὰν κατὰ τῶν νόμων, καὶ τῆς ἀργῆς, ἡς ἐτάγχησαν φύλακες. Τὴν γὰρ μεγίστην ἀργὴν κωμῳδοῦσιν καὶ διασύρουσιν, ἄρμα ως ἐπὶ σκηνῆς ἀναβαίνοντες, καὶ δορυφόρους πεπλασμένους χειροτονοῦντες, καὶ δημοσίᾳ ποιοῦντες τὰ τῶν ἔξυρημένων πρὸς κόνδυλον. Καὶ ταῦτ’ ἔστιν τῆς πομπείας τὰ σεμνότερα. Τὰ δὲ ἄλλα πῶς ἀντιεἴποι; Μή καὶ ἐκκαλυψάμενος γυναικίζεται ὁ ἀριστεὺς, ὁ τὸν θυμὸν λεοντώδης, ὁ μετὰ τὴν ὅπλησιν θαυματός οφθῆναι τοῖς σίκείοις, καὶ φοβερὸς τοῖς ἐναντίοις· καὶ τὸν χιτῶνα μέχρι τῶν σφυρῶν ἀφίσι, καὶ τοῖς στέρνοις περιελίττει τὴν ζώνην, καὶ ὑποδήματι κέγρηται γυναικείω, καὶ τὸν κρώβυλον 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 ὄξυτερον καὶ γυναικώδες φεύγεται». — Между темъ сановники, ишаты, «Θεὸν παροξύνοντες προκάθηνται νῦν, καὶ μετ' ὄλιγον ἡγιόλοις μὲριζοντες τὸν χρυσὸν, καὶ αὐληταῖς κακοδαιμοσι, καὶ μίμοις, καὶ ὄρχησταῖς, καὶ ἀνδρογύνοις, καὶ γυναιξὶ πόρναις, ὕνιον παρεχούσαις τῷ δημίῳ τὸ σῶμα· καὶ αὐθὶς θηριομάγοις μικροῖς καὶ ἀνελπίστοις, καὶ αὐτοῖς τοῖς θηρίοις».

Передъ нами, на сценѣ празднованія колядъ, весь персональ пароднаго театра, кривляющійся и побирающійся, ряженые¹⁾, «окрутники», комическіе шествія — и нѣсколько, къ сожалѣнію не достаточно ясныхъ указаний па характеръ византійскаго святочнаго лицедѣйства. Рядились женщиными; другіе, возсѣвъ на колесницахъ, шествовали, окруженные оруженосцами — и Астепрій говоритьъ о нихъ, что они издѣваются надъ предержащей

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

властью. Какъ понять это показаніе? Одно-ли ряженіе царемъ показалось непристойнымъ строгому ревнителю (сл. святочную игру въ царя), или оно сопровождалось соотвѣтствующимъ сатирическимъ «дѣйствомъ»? Я, по крайней мѣрѣ, склоненъ допустить, вмѣстѣ съ Саоей¹⁾, подобное толкованіе для другаго мѣста у Астерія: пасмѣшки 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 осмысливались крестьянскіе типы. Саоа склоненъ пойти и далѣе, вкладывая такой-же смыслъ въ слова Астерія: «γελᾶν καὶ παιζεῖν τὸν θάνατον», и предполагая за ними какой-нибудь сценический 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 ряженыхъ несетъ одного изъ своей среды, представляющагося умершимъ, причитываетъ и голоситъ надъ нимъ и, положивъ его, начипаетъ комическое отиѣваніе²⁾. — Можно пойти и далѣе по дорогѣ гипотезъ, перенеся свидѣтельство о каландныхъ игрицахъ вообще — на генварскія: я имѣю въ виду разсказъ Синезія о мимѣ, бодающимся съ бараномъ. Это — сцена изъ русскихъ святоокъ: является «Антонъ съ козою»; его появленіе есть вызовъ къ пляскѣ съ пріиѣвомъ:

Апточъ козу ведетъ,
Аптонова коза пейдетъ;
А онъ еѣ подгоняетъ,
А она хвостикъ поднимаетъ;
Онъ еѣ вожками,
Она его рожками.

¹⁾ I. e. 75; сл. там же прим. 2.

²⁾ Алексѣи Веселовскій, Старинный театръ въ Европѣ р. 404.

Сначала коза пляшетъ, потомъ упрямится. Антонъ бьетъ еѣ веरевкою, а она бодаетъ его и дрыгаетъ ногами¹⁾.

Слѣдуетъ обратить вниманіе на одну виѣшнюю подробность, характеризующую потѣшниковъ Синезія и Астерія: первый называетъ ихъ *пльшивыми* не по природѣ, а искусственно: иѣсколько разъ въ день они ходятъ стричься (или бриться?) въ цирульню, какъ будто затѣмъ, добавляетъ Астерій, чтобы оголенная голова была доступнѣе ударомъ (*ἐξυρήμενοι πρὸς κόνδυλον*). 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⁾. — *Juv. V. 171: Pulsandum vertice raso quandoque caput.* — *Arnob. 7, 33: delectantur (dii) stupidorum capitibus rasis.* — *Lucian. Conviv. 18 (ο γελωτοποιος): παρῆλθεν ἀμορφός τις ἐξυρημένος τὴν κεφαλὴν, ὅλιγας ἐπὶ τῇ κορυφῇ τρίγας ὄρητας ἔχων. οὗτος ὡργήσατο τε κατακλῶν ἑαυτὸν καὶ διαστρέψων, ὡς γελοιότερος φανεῖη.* — *Artemid. I, 22: ξυρεῖσθαι δὲ δοκεῖν τὴν κεφαλὴν ὅλην Λιγυπτίων θεῶν ἱερεῦσι καὶ γελωτοποιοῖς καὶ τοῖς ἔθος ἔχουσι ξυρεῖσθαι ἀγαθὸν.* — *Alciphron. III ep. 43: τῇ προτεραιᾱͅ ξυράμενοι τὰς κεφαλὰς ἔγω καὶ Στρουθίων καὶ Κύναιμος οἱ παράγιτοι* (далѣе забавляющіе сотрапезниковъ *παρὰ μέρος ἀλλήλους ἐπιρραπιζοντες*). — *Johann. Chrysostomus, In Matth. Homil. XXXVII al. XXXVIII (у Migne'я Patrolog. graecae t. LVII p. 426): τις δὲ καὶ ὁ πάταγος; τις 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 (prov. calevre? = deceptor, fallax); calventes = frustra calumniantes.* Не сюда-ли относится и среднелат. название такъ называемаго *charivari: chalvaricum, chalvaritum, charavaritum, charivarium, charavia, charavallium* (Ducange ib. a. v.; Diez, Wb. a. v. *charivari*). Какъ известно, такъ назывался существующій еще кое-гдѣ обычай глумиться надъ сочетавшимися вторымъ и слѣдующими браками.

храмыгати, καὶ τὰ διαβολικὰ σχῆματα; Ὁ μὲν γάρ ὅπισθεν ἔχει κόμην νέος ὧν, καὶ τὴν φύσιν ἐκθηλύνων, καὶ τῷ βλέμματι, καὶ τῷ σχῆματι, καὶ τοῖς ἴματοις, καὶ πάσιν ἀπλῶς εἰς εἰκόνα κόρης ἀπαλῆς ἐκβῆγαι φιλονεικεῖ. Ἀλλος δέ τις γεγηρακώς ὑπεναντίως τούτῳ τὰς τρίχας ἔυρφρα περιελών, καὶ ἐζοσμένος τὰς πλευράς, πρὸ τῶν τριγῶν ἐκτέμνον τὴν αἰδῶ, πρὸς τὸ δαπιζεσθαι ἔτοιμος ἔστηκε, πάντα καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν παρασκευασμένος. — Сл. приписанное Златоусту слово περὶ μετανοίας (у Migne'я I. c. t. LIX p. 760): Ἀλλος γελωτοποιὸς εἰσεισιν, εἰς αἰσχύνην ἑαυτοῦ διαπλάσασθαι μέλη, γέλωτι μισθώσας τὴν κεφαλὴν, αἰσχυνόμενος ἐάν μὴ δημοσίᾳ δαπιζηται, καὶ τοῖς κτύποις τῶν πυέλων προευτρεπίζων τὰς παρειάς, καὶ ἔυρφρα τὰς τρίχας περιαιρῶν, ἵνα μηδὲ θριξ μεσιτεύηται ταῖς υβρεσι. — Григорий Назианзин, Oratio IV, contra Julianum I (ed. Migne I. c. t. XXXV p. 604—5): Ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ὅπερ εἴπον, γελοῖον μᾶλλον ἡ λυπηρὸν, καὶ εἰς τὴν σκηνὴν ἀποπεμπομένα· πάντως οὐ ποτ’ ἄν ὑπερβαλλοίμεθα τοὺς δαδίως ἐκεῖ κατὰ τῆς κόρης τά γε τοιαῦτα παιζομένους καὶ παιζόντας (схолия: κορδην δὲ λέγει τὴν κεφαλὴν, ἡν εἰώθασι πατάσσειν οἱ μῆμοι παιζόντες). — Ею-же, Oratio XLIII In laudem Basiliī magni (у Migne'я I. c. t. XXXVI p. 581): καὶ τοὺς ἐπὶ τῆς σκηνῆς θαυμάσοι, ὡς ἥδεις τε καὶ φίλανθρωπους, ὅτι τοῖς δῆμοις γαρζόνται, καὶ κινοῦσι γέλωτα τοῖς ἐπὶ κορδης δαπίσμασι καὶ ψοφήμασι. — Ею-же послание Павлу Селевеку (у Migne I. c. t. XXXVII p. 1583, v. 85 слвд.).

Μῆμοι γελοίοιν, κονδύλουις εἰθισμένοι,
Αἰδὼ τεμόντες τοῖς ἔυροις πρὸ τῶν τριχῶν,
Ασελγὲς κισγρότητος ἐργαστήριον,
Οἵς πάντα πάσχειν καὶ παθεῖν, ἢ μὴ θέμις,
Ἐν ταῖς ἀπάντων ὄψεσι, τέχνης μέρος ¹⁾.

¹⁾ Сл. съ в. 86 (Αἰδὼ τεμόντες τοῖς ἔυροις πρὸ τῶν τριχῶν) приписанное въ текстѣ выраженіе Иоанна Златоустаго (изъ слова на евангелие отъ Матося): πρὸ τῶν τριγῶν ἐκτέμνον τὴν αἰδῶ. — Саea I. c. 344 цитуетъ посланіе къ Селевеку, какъ приналежащее св. Амфилохію.

Его же посланіе папа Никоѳоулу прос τὸν πατέρα (Migne l. c. стр. 1517 v. 159): *καὶ μίμων σκιεροῖσι δαπίσμασι, οἵς ὑποκόρση γυμνοῦται.*

Сл. подобныя выраженія у *Продрома*: «εἰ μὴ μέλλοιμεν καὶ κονδύλοις ὑποσγεῖν κατὰ κόρρης παρὰ τοῖς σικοτρίβωσι τῷ βασιλικῷ δαπέδῳ»¹⁾ — и у цитованнаго выше *Фила*:

ἄνδρα γελωτοκάρπηνον ἐνιδρύσαντο θοώκῳ,
χλαίνῃ μὲν σχεδίῃ περιλαμπέᾳ, παιζόμενον δέ,
σλβῳ ἐπ' ὅθνειῷ πενίην ὅτι δόξει καλύπτειν
τὸν ῥα γέλως μόρφωσε βίου φορέοντα καλύπτρην.
σλβιον ψικάρηνον ἔως μόνον ἔζετο παιζῶν
ἀγλαίην βιότοιο, κενῷ δ' ἐπετέρπετο θώκῳ.
ὅς φαλίσσιν τοπάροις τειμῶν ἀπεκείρατο χαίτην²⁾.

Уже во время Прокопія среди фратрій гипподрома было въ обычай остригать переднюю часть головы по виски, оставляя волосы лишь назади³⁾. Саёа полагаетъ, что этого обычая держались лишь пизменные представители народной сцены, потешники, γελωτοποιοι, тогда какъ, наоборотъ, другіе скиники отпускали волосы (*εμιμαλοι, καράμαλλοι, χρισόμαλλοι*)⁴⁾. Исидоръ Севильскій (Etym. l. X, Hypocrita) различаетъ эти два типа: его гистріоны «in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum ceruleo minioque colore, et caeteris pigmentis, habentes simulacra oris linteal 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 гомиліи Златоуста in Matth. XXXVII al. XXXVIII.

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

²⁾ l. c. p. 397.

³⁾ l. c. 316 (Procopius t. III р. 48, ed. Bonn).

⁴⁾ l. c. p. 312—3, 319—322.

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

Ducange¹⁾ дважды (а. в. *κουτούλοι* и *φοραχίδες*) приводитъ слова Варооломея Эдесскаго: *καὶ οἱ μὲν μουσικοὶ κρόνουσι τὰς μουσικὰς, οἱ δὲ φοραχίδες ὄργοῦνται ἀσκεπεῖς κούτουλοι, καὶ οἱ κοσμικοὶ, καὶ οἱ λαϊκοὶ μετὰ τῶν παιδῶν αὐτῶν κρόνουσι τὰς ἑαυτῶν γεῖρας, καὶ ἀναιδῶς φωνάζουσι.* Кататиппousiv *ἐνταλαμένοι, καὶ ἀφρίζουσιν*²⁾). Слово *κούτουλοι*, оставленное Дюканжемъ безъ объясненія, Lemoine переводить: *pronî in terram et cernui, capite prono, имѣя, быть можетъ, въ виду κούτελον = μέτωπον, κούτελιζειν, κούτουλειν = cornupctere, coniscere.* Ducange отсыластъ для объясненія къ *κουζουλός* = *stultus, amens* — и къ *κουτρούλης* (*κουτρούλος*) = *depilatus, tonsus, κεκουρευμένος*; новогреч. *κούτρουλος* = *mazzo, κουτρουλίζω* = *tagliar le sommità degl'alberi*, но *κουτρούλης* = *κουρεμένος*, и въ переносномъ смыслѣ: окарнаний — куцый жалкій, *meschino, misero.* Сл. подобный же переходъ значеній въ *κουτζός*: собственно *mutilus*, культи, култыга, какъ выясняется изъ сложныхъ формъ (*κουτζομύτης, κουτζοχέρις* и т. п.), но въ новогреч. *κουτζούρα* = *meschina, misera; κούτζουρον* = *truncus, κόλοβος, στέλεχος*, обрубокъ, колода, — и, далѣе: тупой человѣкъ, колода, (сл. франц. *bûche*; русск. столть и осталонь; чурка, чурбанъ: короткій отрубокъ бревна, жерди, чурбанъ = неловкій, неповоротливый человѣкъ), тогда какъ съ другой стороны *κούτζα, κουτζούνα, κοτζούνα, κοστούχα* выродились изъ понятія чурки, короткаго отрубка къ значенію — куклы.

¹⁾ Gloss. graec. а. в. *κουτούλοι* (*φοραχίδες*), *κούτελον, κούτελιζειν, κουτζός* (и производныя), *κουτρούλης, κουζουлός.* Новогреческія формы приводятся по словарямъ Сомаверы и Византгія.

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

Одна среднегреческая рукопись (Ducange a. v. κουτρούλης) замѣняетъ слово λυσιχαῖται двумя: κουτρούλους, καραγίους. Если κουτρούλος = tonsus, то очевидно, что не оно отвѣчаетъ λυσιχαῖτης. Καράγιος, среднелат. caragius, carajus, caragus («cararios, coriocos et divinos») = sortilegus, praestigiator, qui characteribus magicis utitur¹⁾). Ducange предлагаетъ написаніе καράγιοι, очевидно производя это слово отъ корня καραγъ: καραττεῖν, καράκτηρ, къ которому возводить и среднелат. carauda, старофр. charaude, charaie и т. п.: волшебство, schedula magica notis seu litteris magicis inscripta²⁾). Сравненіе съ турецкимъ карагёзъ (самостоятельно: черноглазый), можетъ быть, лишь осмыслившимъ чужое слово, ведеть меня къ другой гипотезѣ. Синонимами карагёза являются: хайали-зылль = маръонетки, китайскія тѣни, и масхара = смѣшная фигура, буффонъ, маска; румынское (съ турецкаго) caraghiós = bouffon, comique, farceur³⁾. Точкой отиравленія могло быть греч. χωραγός, χωραγία, χωραγίου (сл. староверхненѣм. глоссу: coragios = liodirsâzo); понятія кудесника — карага и потѣшника — карагёза 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 Севильского,

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

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

³⁾ Cihac, I. c. II p. 556 a. v. caraghiós, минуя турецкое карагёзъ (иначе у Pontbriant), сближаетъ тур. khorata = facétie, farce, bouffonerie, khorátadji = farceur, bouffon, facétieux; новогреч. χωρατᾶς = plaisirerie, facétie, χωρατευτικός = plaisant, facétieux, къ которымъ можно присоединить: χωρατατζῆς = тур. khorátadji. Эти слова едва-ли не слѣдуетъ отдѣлить отъ карагёза = caraghiós: ониъ восходятъ къ греч. χωρίτης = деревенщина, откуда новогреч. χωρατᾶς и соотвѣтствующія турецкія, тогда какъ χωρατατζῆς, наоборотъ, могло сложиться по типу турецкаго khorátadji. — Объясненіемъ турецкихъ словъ я обязанъ проф. Смирнову.

читаемъ¹⁾: *corugio* — *puer*; *est ludus, quando proverbia dicunt;* *alibi igitur: coragium pars est in ludis, quando proverbia dicuntur;* въ гlosсахъ, *coragium: virginale 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, мими: известны пляски римскихъ мимовъ на похоронахъ (*indictiva funera*), при чемъ *archimimus* представлялъ собою лицо умершаго; наемные плакальщики и плакальщицы Римлянъ отражаются въ жонглерахъ — наемныхъ плакальщикахъ въ Лангедокѣ³⁾; соборныя постановленія говорять объ обрядности похоронъ: *nullus ibi praesuniat diabolica carmina cantare, non joca et saltationes facere*⁴⁾ и т. п. Такія игры должны были представляться духовнымъ людямъ языческими, пляска — волхвованіемъ, хорагъ — карагомъ, запахаремъ.

Подобный переходъ мы предположили-бы для другаго упомянутаго названія древняго мима, *choraules*, еслибы можно было привязать къ нему сициліанскаго бродячаго зиахаря, заговаривающаго змѣй, *cerauli*, *ciaraulu*, *ciraulu*⁵⁾). Греч. *χοραύλης* = среднелат. *choraules*, *choraula*, *caraula* = *cocula* (*caucula*),

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

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

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

⁴⁾ Harzheim Conc. II 500.

⁵⁾ Pitrè, въ Archivio per lo studio delle tradizioni popolari I, I, стр. 76, с.т.т. Pitrè производить *cerauli* отъ *χεράυλης*. Объ этомъ подробнѣе въ моемъ отчетѣ о первомъ выпускѣ Архива, имѣющемъ появиться въ Журн. Мин. Нар. Проевѣщенія.

joculator, joculatrix, spoelmann, kempfer, streiter, но и sayten-spiel, — tanz; princeps chorū ludorum, quo nomine potest dici totus chorus¹⁾. 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 exerceat²⁾. Переходъ γοραύλης къ значенію старофр. carole, пров. carola тотъ-же, какой предполагается для исп. zambra: араб. zamara = jouer de l'instrument a vent appellé zammārah: espèce de flûte composée de deux tuyaux; zammar, zamir = qui joue de la flûte (у P. de Alcala: 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 впослѣдствіи — родъ танца, потому что онъ сопровождался подобнаго рода музыкой, и отвѣчающій ему напѣвъ³⁾. — Я остановился на этой этимології, потому что она, по моему мнѣнію, освѣщаетъ одно загадочное выраженіе древнерусскихъ текстовъ. Въ 39-мъ словѣ св. Григорія Богослова читается: οὐδὲ Φριγῶν ἐκτομαὶ, καὶ αὐλοὶ καὶ Κορύβαντες, καὶ ὅσα περὶ τὴν Ρέαν ἀνθρωποι μάίνονται τελούντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν; въ славянскомъ переводе XI вѣка, л. 3 а: «ни Фружьскаа кроениа и свирьми и Кориванти и елико же о Рей чльїи бѣсаться жържите матери божъстый»⁴⁾; въ позднѣйшихъ передѣлкахъ того-же слова⁵⁾ Кориванты исчезли и загадочное замара, самара является, вѣроятно, передачей греч. αὐλοῖ, араб.

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

²⁾ Иначе понять это Ducange a. v. carauda = 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, направленныя противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ, №№ III—V.

замара: Тихонр. № III стр. 96: «фружъская слон'ница и пуслеи мусинкъская іже самара с бѣсатъся жруще мтрій бѣсовъстѣ Афродитѣ бгнѣв»; № IV (по ркп. Новг. Соф. ббл. № 1295): «и гоусли моусикита и замара, иже бѣсатса . . .»; № V замара. Сл. въ житіи препод. Феодосія объ игрицахъ: «и ви гоуслынъна гласы испоющающемъ, дроугыя же оръганыныа гласы поющемъ, а инѣмъ замарынгиа ниски гласающемъ»¹⁾.

Карагюос-коутробѣдѣс: depilatus, tonsus возвращаєть насъ къ характерному признаку греко-римскихъ потѣшниковъ, къ ихъ голымъ, стриженымъ, точно подъ ударъ уготованнымъ головамъ. Какъ объяснить себѣ эту особенность? Коротко - остиженные волосы были и у дровниихъ (*ἀνδραποδόδης θριξ*), какъ въ старо-германскомъ правѣ, отличиемъ несвободнаго человѣка, раба; а на грекоримскихъ, какъ на средневѣковыхъ потѣшникахъ лежало бремя *infamia*'и, безправности. — Потому я считаю возможнымъ вопросъ: лат. *scurra* производять отъ корня *skar*, *skur*, *kar*: рѣзать, царапать, стричь и т. п.; оттуда *ξυράω*, *ξυρίω* = стричь, и *scurrus* — потому-ли, что въ основѣ лежало понятіе острого, рѣзкаго остроумія²⁾, или потому, что *scurrus* быль — *calvus mimicus*?

Паномию, съ другой стороны, римскихъ *Iudii*, *Iudiones*, (*Ιουδίου*), съ поздними этимологическими потомками которыхъ мы познакомимся впослѣдствії. Это — вооруженные юноши, участники традиціонной игры, будто-бы заимствованной у Лидійцевъ Эtrусками, а у послѣднихъ Римлянами (Dion. Halys. 2, 71). Позднѣе ихъ имя стало обозначать бродячихъ комедіантовъ, плясцовъ (*σφυγτῆς*), 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 звуку слово; по албанское *džarâz jx* = флейта.

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

болѣе юными и свѣжими, они усердно брились и стриглись, — какъ мимы Синезія, — такъ что Плавтъ Aul. 2, 9, 6 могъ сравнивать ощипаннаго пѣтуха съ безволосымъ лудемъ:

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

Когда въ началѣ среднихъ вѣковъ великое народное движение унесло съ собою древнюю культуру, однѣмъ изъ немногихъ ея наследій, пережившихъ эпоху погрома, былъ институтъ мимовъ, главнымъ образомъ его низкіе, плоцадные элементы, выразителемъ которыхъ былъ потѣшникъ, паясь, *scurrus*. Мимовъ и ги-стріоновъ¹⁾ мы встречаемъ уже при дворѣ первыхъ германскихъ властителей: еще Ангильбертъ вызывается упреки Алкуина (*Alcuini Epist. ed. Wattenbach und Duemmler*, ер. 116 и 177; сл. I. с. ер. 81 и 289) за свое пристрастіе къ ихъ играмъ. Они являются пришлыми, прохожими людьми, съ остатками древней организаціи: о «*balatronium et histrionum collegiis*» говоритъ Оттонъ Фрейзингенскій (*Chron. I. VI*, с. 32); французскія корпораціи жонглеровъ и менестрелей, стоявшія подъ покровительствомъ св. Юліана (натрона всѣхъ странствующихъ) и св. Генесія, мима и мученика при Дюклѣтіяпѣ, лишь обновили древнее преданіе²⁾. За мимами остались ихъ греко-римскія клички: *mimi*, *mimici*, *thymelici* (*theimelici*), *scenici*, *histriones*, *scurrae*, *citharistae*, *choraules* и т. п.; особенно посчастливилось названіемъ *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; Сл. Vogt, *Leben und Dichten der deutschen Spielleute im Mittelalter* (1876). О французскихъ жонглерахъ см. Gautier, *Les épopées françaies I* (перваго изданія), стр. 344 слѣд.; для Италии Muratori, *Antiquitates Italicae II*, стр. 840 слѣд. На другія работы указано булоеть пальто.

²⁾ Gautier, I. с. I 375—6.

пров. *juglar*, *joglar*, исп. *joglar*, ит. *giocolare*), встрѣчающимся уже у Сальвіана = нѣм. *spilmann*. На пѣкоторыхъ изъ ихъ туземныхъ кличекъ слѣдуетъ остановиться: понятіе *scurr'a'ы*, гистріона, *joculator* выражалось на староверхненѣм. языкѣ словомъ *scérno*, *scérnari*, mthd. *scérne*, *scérnaere*; althd. *scérn* = *scurrilitas*, шутка, насмѣшка, *scernón* = *subsannare*, mthd. *schérn*, *schérnen* = *muthwille treiben*, *spotten*, старосакс. *scern* = *verhöhnung*, *spott*; нижненѣм. *scheren* = *spotten*, *höhnen*, *spott*; среднеголл. *scern* = *ludibrium*, англ. *scorn*: *ludibrium*, *irrisio*, *contentio*, *illudere*, *contemnere*; црквнsl. скрѣша = *εὐτραπελία*, *scurrilitas*; ск(в)рънство = то же (сл. союзованіе: сквернословцы и скоморохи). Diez относить къ нѣм. *scérn* романскія ит. *scherno*, исп. *escarnio* и т. д., устранивъ лат. (ex) — *carinare*; *carinare* = *arguere*, *conviciari*, *illudere*; *carinator* = *conviciator et maledictor*; *carinantes* = *inludentes* (сл. еще: *carisa*, *carissa* = *lena vetus et litigiosa*, *ancilla dolosa*, *fallax*, *αὐλητὴς*, *поруловозхос*; црквнsl. карина: *βωμολόχος*, *scurr'a*, *scurrilitas*). — Всѣ эти слова восходятъ къ тому-же корню *skar*, съ которымъ мы встрѣтились по поводу *scurr'a'ы*: рядомъ съ *scérn*, скрѣша = *scurrilitas* стоять староверхненѣм. *scérnan*, средневерхнен. *schérn*, нижненѣм. *scheren* = *radere*, *tondere* (сл. црквнsl. крынъ въ общемъ значеніи: *mutilus*: крынъ = *ώτόσιγγος*, рум. *carn* = курпосый); средневерхненѣм. *schérzen* = *fröhlich* *springen*, *hüpfen*, *sich vergnügen*, *scherzen* — и **schörzen* = *abschneiden*, *kürzen*. Для соединенія понятій: шутить издѣваться — и стричь сл. староф. *bertauder*, *bertoder*, *bretauder*: *tondre*, *couper les cheveux trop courts*, *châtrer* — и *se moquer*, *tourmenter*; итал. въ Кому: *bertoldà*: окаринать уши, волосы; ит. *berita*: *burla*, *beffa*; *bertone*: *cavallo con orecchie tagliate*, *drudo*; *bertonar* = обрѣзывать волосы; *bertuccia*, — о: *scimmia*; прованс. (у Rochegude) *bertaud* — *sot*, *penuaud*; старофранц. (Roquefort) *berte*: *mauvais sujet méchant*, *vaurien*. — Сл. еще лат. 1) *burra* (Anthol.) первоначально, вѣроятно, тоже, что ит. *borra* = *cimatura o tosatura di pelo di panni*; франц. *bouurre* = *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 Barthhaar. Сл. среднелат. *reburrus* = struppig, kraus, и *burla* (отъ *burrula*) = spicarum manipulus, fascis — 2) *burra* (Auson.) = quisquiliae, nugae, ит. *borre* и *burla* (*burlare* и т. д.), исп. *borra*.

Что касается до отличительной особенности греко-римскихъ потѣшниковъ — известнымъ образомъ стричь себѣ голову, то слѣды этого обычая на сѣверѣ несолько скучны и сбивчивы. Я припомню по этому поводу догадку Гrimма¹⁾ объ этимологіи слова *skáld*: старосѣв. *skálda*, шведск. *skälla*, датск. *skolde*, голл. *schouden* = *glabrage*. Гrimmъ сравниваетъ лат. *excaldare*, франц. *eschauder*, *échauder*; *skáld*, стало быть, *depilis*, *glaber?* (сл. старо-англ. *skall*, *skald*-head и сѣв. *skalli* = a bald head). Вейнгольдъ²⁾ утверждаетъ, съ другой стороны, что въ Германии потѣшики, *spielleute*, обязаны были поступиться украшениемъ свободнаго человѣка, стригли волосы и бороду, и, кажется, носили болѣе короткое верхнее платье («кротоніе» нашихъ скомороховъ), чѣмъ было въ общемъ обычай. Strutt³⁾ говоритъ о подобныхъ-же особенностяхъ англійскихъ жонглеровъ: одна новѣсть, записанная въ первой половинѣ XIV вѣка, разсказываетъ о молодомъ человѣкѣ, хорошей семьи, явившемся въ общество въ короткой одеждѣ немецкаго покроя. Гдѣ-же, пріятель, твоя скрипка, твои инструменты? спросилъ его насмѣшливо одинъ старый рыцарь, и получивъ въ отвѣтъ, что онъ имѣть 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. Другія этимологіи слова *skáld* см. въ Kuhn's Zeitschr. III, 428—9, VIII, 399, XI, 200, и въ словарѣ Vigfusson'a, a. v.

²⁾ Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter, стр. 363 — 1. Противъ него: Vogt, l. c. стр. 30, прим. 13.

³⁾ Strutt, l. c. p. 189—190.

стись и его искусствомъ. — Характерибс слѣдуюцій анекдотъ: два священника попросились на ночлегъ въ бенедиктинскій монастырь, неподалеку отъ Оксфорда, и были виущены, 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 стриженымъ гуменцемъ является и скальдъ въ сагѣ, приводимой далѣе. Предположить ли здѣсь смѣшие съ клериками, вагантами, или видоизмѣненіе древняго преданія? Вейнгольдъ¹⁾ выразилъ мнѣніе, что наясы, Narren, старонѣмецкой драмы — выродки прежнихъ мимовъ, а отличиемъ средневѣковаго Narr'a была именно гладко остриженная голова либо выстриженное гуменце²⁾.

Какъ въ византійскомъ, такъ и въ германскомъ мірѣ церковь явилаась открытымъ врагомъ шильмана, званіе котораго причислялось къ крайне-грѣховнымъ. (Сл. althd. skirnun = scortatores, zatarra, zaturra = изъ theatrica, съ значеніемъ meretrix и т. п.; сл. у византійцевъ: μιμας = πόρυη)³⁾. Она громила его своею проповѣдью, постановленіями сборовъ, не допускала до причастія и лишь въ исключительныхъ случаяхъ дозволяла ему пріобщиться христовыхъ тайгъ — 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 живоницевъ, врачей и — жонглеровъ: joculatores ante conversionem leves; cum ad conversionem veniunt, saepius usi levitate, leviter recedunt⁴⁾. Определенія

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

²⁾ V. d. Hagen, Gesammtabenteuer I, p. 216, v. 177—8; А. в. 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 зерцало признаетъ шпильмановъ безправными, лишасть ихъ права наслѣдства, развѣ его отецъ былъ такимъ-же, какъ онъ, потѣшникомъ, торговавшимъ своею честью. Если кто-нибудь оскорбить шпильмана, то швабскій кодексъ (*Landrecht*) дозволялъ 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 Haimburg'a: кто ударить его, не платить за то никакой пепи ни судьѣ, ни обиженному — которому можетъ дать еще три удара сверхъ прежнихъ¹⁾). — Въ Швеціи наслѣднику убитаго шпильмана (*lekare*) предоставлялось: схватить рукой, одѣтой въ рукавицу, намазанную олеемъ, гладко-остриженный хвостъ молодой коровы, которую гонять бичемъ подъ гору; — если онъ съумѣеть удержать её, она будетъ ему вирой за убитаго²⁾.

Безправные юридически, гонимые церковью, эти бродячіе пѣвцы были тѣмъ не менѣе вхожи въ народъ, являлись на его игрища, свадьбы³⁾, 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 повлиять на его содержаніе; къ ихъ почину восходитъ, 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, I. c. 23—26; Zappert, Ueber das Fragment eines *Liber dativus*, 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 немецкаго 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. прквиосл. глоумъцъ = *mimus* и *punctius*); международное право средневѣковой Европы гарантировало ихъ неприкосновенность¹⁾). Таковы англосаксъ *Vidsið*, cantor Саксона Грамматика, Изунгъ Тидрексаги, Ноурт и Plot въ Тристанѣ Эйльгарта 8369 и слѣд.; валлійскій шпильманъ въ Тристанѣ Готфрида в. 16275, шпильманы въ Соломонѣ и Морольфѣ, *Sweninel* и *Werbel* въ Нibelungахъ. 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. *väferlic* = *theatralis*, *väferstôv* = *theatrum*, *väfersýn*, староверхнен. *wabarsiuni* = *spectaculum*) и англос. *väfre* = *wabernd*, *hin und her fahrend*, *unruhig*, *unstät*; греч. πλαχος: бродяга и кудесникъ. — Они бродятъ, обществами либо въ одиночку, какъ *Trougemunt* (= драгоманъ) старо-немецкой пѣсни, восходящей, быть можетъ, къ оригиналу XII вѣка и сохранившейся въ сборникѣ произведеній несомнѣнно шпильманского пошиба.

Willekome, varender man!
wâ laege du hînaht?
od wâ mite waere du bedaht?
oder in welre hande wîse
bejageste kleider oder spise?

¹⁾ Сл. фідрексага с. 140: *hvervitna megu leikarar fara i friði nullum hofðingia, þar sem eigi comaz aðrir menn firir mistrúnaðar sakar.* Оттуда мотивъ Переодѣванія шпильманомъ, жонглеромъ, чтобы проникнуть въ непріятельскій лагерь, замокъ, избѣжать преслѣдованія и т. д. Сл. рассказы объ Алфредѣ Великомъ, Аилафѣ, и соответствующія положенія въ эпосѣ (Соломонъ и Морольфъ, *Roman du Horn*, *Daurel et Beton*, *Eustache le Moine*, *Foulke Fitzwarin* и т. д.).

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 wîse
bejâge ich kleider unde spise.

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

Трагемунтъ отвѣчаетъ на эти вопросы-загадки совершиенно въ стилѣ нашихъ духовныхъ пѣсень и колядокъ ²⁾: находчивыс, остроумныс отвѣты, обличающіе школьнное знаніе, иногда не лишенніе поэзіи.

¹⁾) Müllenhoff und Scherer, Denkmäler, 1-е изд. № XLVIII (сл. ib. примѣчанія). «Здорово, ирохожій человѣкъ? Гдѣ ты почеваль, подъ чьей кровлей? и какъ досталъ себѣ одежду и пищу? — Спроси ты такого человѣка, который разскажетъ 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 страшахъ: какое дерево приносить плоды безъ цвѣта, какая птица питаетъ молокомъ своихъ птенцовъ?» и т. п.

²⁾) Сл. 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. Колядки № 44 и т. п.

Durch waz ist der Rin sô tief?
durch waz sint die frowen liep?
durch waz sint die maten grüene?
durch waz sint die ritter küene?
.....
von mangem urspringe ist der Rin sô tief,
von minnen sint die frowen liep,
von würzen sint die maten grüene,
von wunden sint die ritter küene ¹).

Къ такимъ бродячимъ людямъ народъ льнулъ тѣмъ болѣе, что народное веселье находило въ ихъ 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 марionетки, которыхъ приводили въ движение помощью нитокъ и за которыхъ говорили сами; оттуда въ одномъ староверхненѣмецкомъ глоссаріи отождествленіе: *tocha* (кукла) = *mima*, *pupa* (Graff, V, 364).

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

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

¹) «Отчего такъ глубокъ Рейнъ, отчего такъ мили женщины, отчего зелены луга и рыцари храбры? — Отъ источниковъ глубокъ Рейнъ, любовью мили 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 далѣе передачѣ содержанія я не вездѣ схожусь съ пониманіемъ издателя.

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

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

 E per catre sereles salhir

 Barba coja
 Auras 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 описание 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 juec dels bavastelz,
L'autre jugava de coutels;
L'us vai per sol et l'autre tomba,
L'autre balet ab sa retomba;
L'us passet sercle, l'autre sail,
Neguns a son mestier non fail.*

Въ старофр. фабльѣ «des deux bordeors ribauz»¹⁾ происходит комическая перебранка между двумя жонглёрами, обличающими другъ друга въ невѣжествѣ. Отъ тебя не добѣшься путного слова, говорить одинъ другому:

*Pour ce si te devroit 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 costeaux,
Et de la corde et de la fonde,
Et de toz le beaux giex du monde.*

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

²⁾ Сл. I. с. II, фабльѣ 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, ированс. juglaria = tromperie, escamotage.

Обратимся къ нѣкоторымъ подробностямъ жонглерскаго репертуара¹⁾.

Жонглѣры, шпильманы играютъ на музыкальныхъ инструментахъ, разнообразныя названія которыхъ сообщаются и въ указанныхъ выше памятникахъ и въ другихъ: въ Brut, (v. 10823 слѣд., 3761 слѣд.), Cléomades, roman de la Poire, у Arcipreste de Hita и т. и.²⁾. Ихъ международная исторія крайне интересна. Нѣкоторые изъ нихъ пришли съ востока: такъ среднел. *nacara*, греч. *ανάχαρα*, старофр. *anacaire*, пров. *necari*, ит. *nacchera*, исп. кат. *nacara*, русск. *накры* (тимпанъ), *накара* у Даонасія Никитина — курдск. *nacara*, перс. *nakāret* арабск. *nakar*: бить въ барабанъ и трубить; поqqârieh), *nacarieh* въ Дарфурѣ, у Берберовъ и т. и.; французскимъ *menestriers de nacaire* противопоставляются *menestriers de bouche* (разекащики, 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 *tamburъ* (Kuhač XXXIX р. 74). — Исторія послѣдняго инструмента, также встречающагося въ числѣ международныхъ, принадлежитъ къ запутаннымъ: перс. *tambûr*, *tamburâk*, *tumbuk*, *tabîr*, курдск. *tâmpur*, арм. *thembvug*, арабск. *tonbûr*, *thanbur*, *tambura*, турец. *tambûra*, означаютъ струнной инструментъ, *cithara*; если арабск. *thabal* = цимбаль 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⁾ Сл. между прочимъ въ моей книгѣ: Вилла Альберти (Москва. 1870) стр. 314—315, прим. 103, стр. 331—3, прим. 200. Для слѣдуюшихъ въ текстѣ подробностей см. кроме Исторій музыки (Fétis'a, Reissmann'a и др.) и лексиконовъ — сопоставленія Kuhač'a, Prilog. za poviest glasbe južnoslovenske, въ Rad, t. XXXVIII, XXXIX, XL, XLV, L. Сл. также Schultz, I. e., I, 429.

³⁾ Mila y Fontanals. De la poesia heroica popular castellana p. 111.

дифференція слова не требуетъ объясненій. На западѣ тамбуръ вездѣ — барабанъ (тамбуринь): такъ въ старофр. *tabor*, *tabour*, пров. *tabor*, *tanbor*, средневерхнен. *tambûr*, *tâbûr*; одно изъ названий французскихъ жонглеровъ заимствовано отъ ихъ излюбленнаго инструмента: *taboreor*, исп. *atambores*, *musicos de tambo-rete*; когда-то почетный, носившійся на перевязи на груди, этотъ инструментъ спустился впослѣдствіи до значенія банального, недостойнаго жонглера-художника, который предоставлялъ его своимъ нищимъ собратьямъ¹⁾. — На европейскомъ востокѣ за тамбуromъ удержалось значеніе струннаго инструмента, киеары: новогреч. *ταμπούρας*, *ταμπούρι* (но *ταμπούρλος*, *-α*, *ταμπούρο* = *тумпакъ*), болг. тамбуръ, тамбурица, сербск. тамбура (тамбураш, тамбурица = игрокъ на тамбурѣ), рум. *tambură*, *tambur*. Интересна замѣтка Кухаѣ (XXXIX, 14), что болгары прежде называли тамбурицу — пандзурой, смѣшивая её съ *пандурой* или *бандурой*, которую знали еще Греки, какъ восточный инструментъ (Pollux: *τρίχορδον*, *ὅπερ Άστυριοι πανδούραν ὡνόμαζον*), а западные народы начиная отъ Испаніи (*bandurria*), Италии (*mandola*), Прованса (*mandora*), Франціи (*mandoire*), и до Славянъ включительно (малор. бандура, польск. *i.d.*, болг. пандзура) восприняли какъ народный, жонглерскій: такимъ онъ является у *Guiraut de Calançon*, 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 музыкантовъ³⁾. Съ тамбурай, 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 сближеніе съ Амартоломъ (ed. Muralt, p. 16): *οἱ στρατιῶται . . . ἀφ' ἐσπέρας ηὔλουν καὶ ἔχόρευον*; у Малалы (ed. Bonn, p. 179, 15): *οἱ οὖν ἐκάστου ἀριθμοῦ πανδούροι ἀπὸ ἐσπέρας . . . ηὔλουν*. Диндорфъ указываетъ въ примѣчаніи къ этому мѣсту (р. 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. пословицу:
 радъ скомрахъ о своихъ домрахъ), какъ франц. *tabor* дало
taborere — жонглёръ; сл. впрочемъ, въ параллель къ западному
 употребленію тамбура, индійское *домра*, въ значеніи *ударного*
 инструмента (сообщ. И. П. Минаева). Я не знаю, на какомъ
 основаніи Kuhač (XXXVIII, 75) отождествляетъ хорватск.
gudnica съ русск. *домрой* и то и другое съ — віолончелемъ;
 известно только, что гусли, встречающіяся въ древнійшихъ
 упоминаніяхъ о нашихъ скоморохахъ, являются въ рукахъ южно-
 славянскихъ эпическихъ пѣвцовъ смычковымъ инструментомъ,
 какъ гудокъ; хотя церковносл. прѣгждница, гдѣль переводятъ:
cithara, psalterium; гусли: κινύρα, κιθάρα.

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 — всѣ это отрывочные указація на
 какую-то народную, свѣтскую сцену, неразвившуюся, потому
 что устраниенную церковнымъ театромъ. Что такое были *specta-
 cula in scenis*, о которыхъ говорить 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 особые мимы-паясы, испан-
 скіе *remedadores*, пров. *contrafazedoris*, буффоны, тогда какъ
 другіе члены «*коллегіи*» играли, пѣли и т. п. Въ смыслѣ такого
 именно раздѣленія специальностей я понимаю выраженіе Boncom-
 pagni: *velut scurra totam Italiam regiravit cum sonatoribus,*

ηῦλουν. Такъ у Гезихія (*Σύριγγες, ἐκ καλάμων παυδούρια*) и у Mart.
 Capella De Nupt. Philolog. I. 9. — Kuhač (I. с. XXXIX p. 94) указы-
 ваетъ въ хорв. *pandurica, pandurnica* — *signalpfeife*. Замѣтимъ, что
 въ слав. переводѣ Малалы *παυδούριοι* переведено словомъ: свирьль.
 Срезневскій, Свѣд. и Зам. LXXXIV p. 120.

и обособленіс *buffoni* и *sonatori* у Алишранда, и разсказъ 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 лѣтописи, который, позванный къ Карлу Великому, поеть передъ нимъ, кружась (*rotando se*), сложенную имъ самимъ нѣссенку¹⁾.

Жонглёры рядятся, надѣваютъ *личины*; подвязная борода, назначенная пугать простаковъ, напоминастъ средневерхнен. schème = schembart²⁾: бородатая маска, маска вообще; hagebart вм. agebart: маска — пугало; въ жизисописаніи Іоля du Ріенци говорится о буффонѣ, плясавшемъ на нире въ бычачьей шкурѣ, съ рогами на головѣ (*vestito di cuojo di bue, le corna in capo avea; bue parea; giocò e saltò*)³⁾; Summa de penitentia даетъ жонглѣрамъ «horribiles larvas»; сценическое указаніе, встречающееся при текстѣ одной мистеріи: «grimo exiit praecursor non larva nec barba equina induitus», служитъ косвеннымъ свидѣтельствомъ, что маски, не употребительныя въ церковной драмѣ, были представлены глашатаямъ при ней, вѣстникамъ, praecursores, proclamatores, въ которыхъ Вейнгольдъ видитъ наслѣдниковъ древнихъ мимовъ⁴⁾. — Замѣтной маски могло служить *окрашиваніе лица*: такъ красятся гистріоны Исидора Севильскаго, жонглёры у Étienne de Bourbon (Aneed. hist. № 279: ad similitudinem illorum joculatorum qui ferunt facies depictas, que dicuntur artificia gallice, cum quibus ludunt et homines deludunt); византійские 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. *mascarar*, староисп. *mascarar*, порт.

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

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

³⁾ См. Muratori I. c.

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

mascarrar, старо и новофр. mascarer, mascurer, maschurer, mascerer, māchurer: tacher, souiller, barbouiller. Сл. Ch. d'Antioche I, 42 v. 570: car il estoit d'une herbe noircis et mascurés, какъ въ Aliscans v. 3398: Li maistre keus l'ot fait A la paele noircir et charbonner, Trestot le vis li out fet mascerer. — L'octave des Rois se nomme à Metz les Rois machurez (Roquefort, Gloss.): вѣроятно о ряженыхъ. Интересны, въ смыслѣ сохранности обычая, тѣ средневѣковые разсказы, гдѣ окрашиваніе лица, съ цѣлью не быть узнаннымъ, соединяются съ переодѣваніемъ въ жонглера. Николета «prit une herbe si en oinst son cief et son visage, si qu'ele fu tote noire et tainte.... si s'atorna a guise de jogleor¹⁾». Друзіана «tole un 'erba, sì la destenperà, E tutta la carne ela se fregà, Plu negra de mora ela deventà,... A modo de çublara va cercando le contra'.... Cossi è negra Druxiana como carbon amorça²⁾». Renart молитъ Бога такъ измѣнить его видъ, чтобы никто его не призналъ; упавъ въ кадь 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 Rampayne «fist teyndre ces chevoiys e tut son corps entierement auxi neyr come giet», называя себя «menestrel Ethiopien»⁴⁾.

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

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

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

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

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

часто въ преступныхъ цѣляхъ, вызывавшихъ правительственный запрещенія¹⁾). Укажу на walaraus лонгобардскихъ разбойниковъ, на значеніе првнсл. корѣлькъ = persona. larva: «ако-же кто сходникъ, когда хощетъ сходить отчѣство тоужде или градъ иные и корѣлькъ вывезти, да не познанъ боудеть»²⁾. — Съ другой стороны участіе жонглёровъ, скомороховъ, въ народныхъ празднествахъ и обрядѣ, на святкахъ и похоронахъ и т. п., даетъ особое значеніе вымазаннымъ сажею лицамъ святочныхъ jöla-sveinar, jolevätter Даніи, Эльзасскаго Hanstrapp'a, штирійскаго Бартеля, масляничныхъ масокъ въ Тиролѣ (schemen) и Черногорії (машкарѣ), невольно напоминающихъ зачерненныя лица римскихъ рабовъ, надъ которыми въ пору Сатуриалій потѣшалась римская молодежь, сталкивая ихъ воду³⁾. Сл. Narrenschiff, (ed. Gödeke p. 239—40) 110⁴⁾: Von fasnachtmarren v. 5 слѣд.

Ein teil die dunt sich vast berutzen,
antlit und lib sie ganz verbutzen
und loufen so in bönenweis,

какъ и белорусская святочная коза, когда она не въ маскѣ, является съ лицомъ зачерненнымъ сажей. Я не знаю, слѣдуетъ-ли поставить въ этой связи сициліанскія маски, одѣтые въ черныя женскія платья, съ головой, накрытой белымъ полотномъ, и задымленными лицами, оплакивающія, какъ настоція grutatrici, умирающей Карнаваль⁴⁾. Распространенность такого простейшаго обычая, сама по себѣ не ведеть къ гипотезѣ исторического распространенія; но когда римское ряженіе оленемъ и теленкомъ, засвидѣтельствованное Діонисиемъ Галикарнасскимъ, встрѣчается съ такой-же точно обрядностью средневѣковыхъ колядъ, 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); Караппѣ, Живот p. 18.

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

распространяться съ мимами и скоморохами, элементы ~~старого~~^{старинного} пеническаго преданія.

Такому-же унаслѣдовавшему преданію, какъ маски, принадлежатъ и другія знанія жонглера, требуемыя Giraut de Calanson. Такова *игра съ ножами*: на миниатюрѣ одной англосаксонской рки, въ числѣ потешныхъ людей, окружающихъ царя Давида, одинъ мечеть тремя мячами и тремя ножами, очевидно, подхватывая ихъ на лету¹⁾. — Объ удивительныхъ продѣлкахъ *акробатовъ* говоритъ Albericus Trium Fontium (1237: о жонглерѣ, qui in equo super cordam in aëre equitavit) и Базельскія аниалы 1275: Basileam quidam corpore debilis venit, qui funem protensum de campanili majoris ecclesie ad domum cantoris manibus et pedibus descendebat)²⁾. — Небонытие свѣдѣнія о жонглерахъ *куколникахъ*: забава знакомая, какъ извѣстно, еще и древнимъ, распространенная и въ средніе вѣка. Миниатюра въ Hortus Deliciarum Геррады Ландсбергской (XII в.) представляетъ памъ игру съ марionетками, въ костюмѣ рыцарей, сражавшихся мечами, когда ихъ приводятъ въ движение помощью шнурковъ; сценой служить столъ³⁾. — Ими обыкновенно орудуютъ шильманы; такъ въ Buch von den Wahteln (XIV в.):

Nu koment, ir spilliute!
.....
Rihet zuo den snüeren
die taterman und weset stolz!⁴⁾.

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

²⁾ Позднѣйшія свидѣтельства у Strutt'a I. c. p. 216 и слѣд. Объ египетскихъ и турецкихъ схиноватахъ у Григоры и Халкондилы см. *Σάζη* I. c. I 397 прим. 3.

³⁾ Сл. у Schultz'a, I. c. I, 118, рисунокъ № 36 и тамже стр. 412 указание на миниатюру одной рукописи (*Romans d'Alixandre*) 1338—1411, у Westwood'a, Archaeol. Journal V, 198.

⁴⁾ Wackernagel, Lesebuch, 5-е А., 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*. Послѣднее слово, равно какъ и *taterman*, одинаково означаютъ куклу, марионетку; сравненіе Renner'a v. 10276—7: einer siht den andern an als kobolt hern taterman, заимствовано, вѣроятно, отъ кукольной игры, где Kobolt и Taterman сходились въ дѣйствіи и діалогѣ, какъ марионетки на миниатюрѣ къ Hortus deliciarum. Въ отрывкахъ иѣм. Malagis'a (XV в.) фея Оріанда является на брачное торжество въ замокъ Aigremont, одѣтая шильманомъ, велитъ подать столъ и показываетъ марионетки, волшебника и волшебницу; отъ лица послѣдней она разсказываетъ про собственную судьбу и такимъ образомъ узнала воспитанникомъ своимъ Малагисомъ, съ которымъ не видѣлась пятьнадцать лѣтъ¹⁾.

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. ribauz). 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 цѣльмъ рядомъ другихъ производныхъ: 1) ит. исп. *basto*, пров. старофр. *bast*, новофр. *bât*: выюкъ, сѣдло для выюковъ; 2) итал. исп. португ. *bastardo*, prov. *bastard*, франц. *bastard*, *bâtard*, среднелат. *bastardus* — по очень вѣроятному толкованію Caix'a²⁾ могло означать въ началѣ «посильни-

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

²⁾ Caix, Studi di Etimologica italiana e romanza а. в. *bastardo*; Brinkmann, Die Metaphern, I р. 386 слѣд.; — Материалъ слѣдующихъ лингвистическихъ сообщеній заимствованъ у Diez'a Wb. а. в. *bastardo*, *basto*; Littré. Dict. а. в. *bateleur*, *bâton*; Scheler, Diction. d'étymologie franç. а. в. *basteleur*; Ducange а. в. *bastasins*, *bastaxius*, *bastassus*.

ковъ тяжестей» по преимуществу, т. е. муловъ; лишь изъ **этого** конкретнаго понятія развилось позднѣйшее, переносное, **господствующее** при словѣ: ублодокъ. Параллели къ подобному переходу значенія представляютъ: исп. *muleta* и *mulato* (оба отъ *mulus*); *muleta* — молодая мулица; всякая венць, назначеннія 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 значение сохранилось въ ит. *bordone*, исп. пров. *bordon*, франц. *bourdon*; первое, въ переносномъ смыслѣ, въ сардинскомъ *burdu*: ублодокъ, исп. *hijo de borde*; сл. тосканск. артишк. *bordello*, *bordellotto*: *ragazzo*, и *bardotto*: *mulo*, *ragazzo*, *apprendista*. Сл. црквиосл. *осльдъ* = *ಂಂಾಗುರ್ರೋ* и русск. *ослядъ* = жердь, стягъ, бревно. 3) (греч. *βάσταξ*) среднелат. *bastaxius*, *bastasius*, *bastagarius*: носильщикъ; древненит. *bastagio* — *facchino*, *mulattiere*, пров. *bastais*, испанск. *bastaje*, каталонск. *bastax*, сардинск. *bastasciu*, сицил. *vastasi*; сл. тоск. *bastaccone*: номо *tarchiato*, *nerboruto*, и артишк. *basacco*: *mulattiere* (вм. *bastacceo*; сл. бергам. *bassec*). — Но средневѣковой *bastaxius* получилось 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 сициліанского обозначенія масляничныхъ фарсовъ: *vastasati*, названныхъ такъ потому, что въ нихъ изображались нравы носильщиковъ, факкиновъ, которыхъ тамъ зовутъ греческимъ именемъ *vastasi*. Переходъ значенія объясняется тѣмъ, что въ основѣ лежали фарсы, разыгрывавшіеся ремесленниками, городскими цехами; известны сценическія представлѣнія византійскихъ ремесленныхъ цеховъ, особенно *ö Μακελλάριος*, пантомимическая пляска мясниковъ, удержавшаяся въ обычай до настоящаго стоянія. — Буржуазное остроуміе выбирало свои жергвы

и типы въ крестьянствѣ, среди факкиновъ и т. п.; припомнѣмъ святочное глумлениe византійскихъ горожанъ именно надъ мужицкою простотою, и этимологію новогреч. γωρατεύω и т. п. — Иначе, быть можетъ, придется объяснить внутреннюю исторію греч. κόβαλος и переходъ значеній — отъ демона въ окружениі 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 Gniraut 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, где онъ появляется, въ обществѣ жены и дѣтей, съ ученымъ медвѣдемъ, лошадью и козою, извѣщаю о представлениі звуками трубы и барабана. — Древнее сближеніе мима съ магомъ, шарлатаномъ повторялось, мы видѣли и на французской почвѣ; оттуда новое значеніе bastel: sa femme avoit respondu qu'elle n'estoit venue ne yssue d'enchanteurs ne de sorciers et qu'elle ne savoit jouer des basteaulx de nuit ne de balais (Ménagier I, 6). Послѣднее значеніе bastel напоминаетъ намъ loterholz, нижнен. lodderholt нѣмецкихъ потѣшниковъ, вращая которое, они гадали

¹⁾ Сл. мои Критическая и библіографическая замѣтки въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1878 г. Генварь, стр. 173, по новоду Guastella, L'antico Carnevale della Contea di Modica; Σάθη 1. с. стр. 15, 31.

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

Louf umbe, loterholz!
 es ist manic ritter stolz,
 und ist auch 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 sèle ¹⁾)

Жонглёры-шпильманы встрѣчались намъ въ роли *вожаковъ* 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 bocx 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 auch konden — Dantzen mid den honden. — *Aye d'Avignon* p. 83: gieu des

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

ours et des lions и т. п. Средневѣковыя миниатюры представляютъ намъ таинственныхъ собакъ, обезьянъ верхомъ на лошади, медвѣдя, прикинувшихъ мертвымъ, козу, играющую на арфѣ и т. д.¹⁾. — Мимы 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 variabat.
 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 gracili voce cecinerunt deliciose,
 Insertisque suis harum manibus speciosis,
 Erecti calcant pedetemptim, murmure trinsant.
 Ut mirarentur, ibi circum qui graderentur.
 Non irascuntur, quicquid mali paterentur ²⁾.

Въ Тидрексарѣ (с. 140 слѣд.) рассказывается о томъ, какъ Vildiver освободилъ Видгу, томившагося въ плѣну у короля Озантрикса: шильманъ (höfudloddari, leikari) Изунгъ зашиваетъ Vildifer'a въ шкуру убитаго имъ медвѣди (сл. с. 139 и 181) и ведеть за собою на привязи и съ ошейникомъ, точно настоящаго звѣря. Прійдя ко двору Озантрикса онъ хвалится своими художествами (с. 142: ek kann slá högri ok draga fidlu ok gigju ok allskonar strengleika), начиная играть на арфѣ, а медвѣдь пляшетъ и скачетъ (фа leikr hans biörn ok hoppar par eptir). Когда король, чтобы позабавиться надъ нимъ, выпускаетъ на него 60 собакъ, Вильдиферъ схватываетъ за заднія ноги самаго

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

²⁾ Grimm und Schmeller, Lateinische Gedichte des X und XI Jahrh. p. 114.

рослаго иса и побиваеть имъ двѣнадцать другихъ, а затѣмъ убиваеть и самаго Озантрикса. Изунгъ говоритъ, что его медвѣдю кличка: Vizleo (с. 142), которую В. Гrimmъ и Уландъ сближаютъ съ bere Wisselau, Wislau утраченной нидерландской поэмы, усматривая въ ней слав. Вацлавъ¹⁾; сл. Wizlân Битерольфа, Wenezlan нѣмецкой, сохранившейся лишь въ отрывкахъ поэмы о немъ и Дитрихѣ Берискомъ²⁾). — Вацлавъ — не медвѣдъ-ли кличка славянскихъ вожаковъ-скомороховъ, зашедшая въ Германию и, съ пѣснями нижненѣмецкихъ людей, на сѣверъ, въ пересказъ Тидрексаги?

Сага о королѣ Сверри³⁾ знакомить насъ съ эпизодомъ, нерѣдкимъ, вѣроятно, въ бродячей жизни вожаковъ-скомороховъ. Къ королю Магнусу явился однажды исландскій скальдъ Mâni. 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 выпе, чѣмъ именитѣе были присутствующіе. (Laupa létu smáranka yfir hafar stengr fyrir tignum tóinnum, ok rví haerra, sem menn voru tignari). А скоморохи на тебя косятся, сказалъ король скальду и предложилъ ему сложить на нихъ пѣсню. Мани запѣлъ:

Slaegr ferr gaurr með gigju,
ginn er hèr komit inni,
meiðr hefir skjaldar skóða
Skrípa-lát ok rípu;

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

²⁾ Deutsches Heldenbuch V, p. 267 слѣд.

³⁾ Formanns Sögur VIII p. 206—8.

⁴⁾ Лексиконы Вигфуссона, Йонсона и Фритцнера даютъ слову kóllotr значение: безрогій, безволосый, съ выстриженнымъ гуменцемъ; говорится: о скальдѣ, о мальчишѣ, котораго продаютъ въ рабство; о подземномъ гномѣ.

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

(Хитрый бродяга скоморохъ ходить 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:

Gigjan sýngr, 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 kaupa
 kjapt ok blásna hvapta.

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

Уже древніе circulatores (*ἀγύρτης, θαυματοποιός*) показывали выдрессированныхъ собачекъ. На одной терракотовой лампѣ изображенъ такой фигляръ, около него обезьяна, съ другой стороны собачка взбирается по перекладинамъ лѣстницы; Феофанъ разсказываетъ о какомъ-то итальянцѣ Андреѣ 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 происное

¹⁾ Theophanes ed. Bonn. I, 347—8, ad. a. 536: καὶ τῷ αὐτῷ ἔτει τὸ εἰς τὸν Ἱταλὸν χώρας κωμοδρόμος ὄνοματι Ἀνδρέας ἔχων μεθ' ἀστοῦ λίγης ἐπιφύλακας τοις καλεομένος ὅπ' ἡτοῖς ἐποίει

выражение о византійскихъ потѣшникахъ: ἔξιρημένοι πρὸς κονδυλον; но интересно, что и самъ, нападающій на Фигляровъ скальдъ Мани является—съ стриженымъ гуменцемъ.—Я ограничиваюсь и въ этомъ случаѣ, какъ въ предыдущихъ, 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 тина: скомороха, гистрiona, всякий съ своей исторіей. Одни остались фиглярами, фокусниками, шарлатанами и на нихъ презрительно оглядыватся ихъ пошедшіе выше собратья. Такъ скальдъ Мани, такъ и нѣмецкіе шнильманы выснаго разбора, стоящіе на знать, что она одаряется ту сволочь, забывая ихъ, знатоковъ музыки и поэзіи¹⁾, въ рукахъ которыхъ лежала восходящая исторія этой поэзіи. Вѣковое вращеніе въ народѣ сблизило этихъ избраниковъ съ его духовными интересами: они принесли ему фантастическая, забавныя сказки востока (Соломонъ и Морольфъ и т. п.), но пріобицали къ нимъ и нѣмецкій эпической преданія. Когда я пою въ народѣ, жалуется Мариеръ, то одинъ требуетъ, чтобы я спѣлъ ему о томъ, какъ Дитрихъ покидалъ Бернъ, другой о королѣ Ротерѣ, и т. п.

Singe ich den liuten mñniu liet.
sô wil der erste daz,
wie Dietrich von Berne schiet,
der ander, wâ Künig Ruther saz,

Θεάματα ἐστῶτος γάρ αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγρῷ. καὶ ὅχλου παρεστῶτος. λαθρᾶς τοῦ κυνὸς ἔχομί²⁾το τὰ τῶν ἐστώτων δακτυλῖδια, χρυσᾶ τε καὶ ἀργυρᾶ καὶ σιδηρᾶς καὶ ἑτίθει αὐτὰ εἰς τὸ ἔδαφος, περισκέπων αὐτὰ τῷ χώματι καὶ ἐπέτρεπτεν τῷ κυνὶ, καὶ ἐπερνεν, καὶ ἐδίδου ἐκαστῷ τὸ ἕδιον. ὄμοιος καὶ διαφόρων βασιλείων νομίσματα μιγγύμενα ἐπεδίδου κατ' ὄνομα. ἀλλὰ καὶ παρεστῶτος ὅχλου ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, ἐπερωτόμενος ἐδείκνυεν τὰς ἐν γαστρὶ ἔχουσας καὶ τοὺς πόρνους. καὶ τοὺς μοιχους. καὶ κνίπους καὶ μεγαλοφύχους· καὶ ὑπεδείκνυεν πάντα μετὰ ἀληθείας. οὕτως ἔλεγον· ὅτι πνεῦμα ἔχει Πύθωνος.

¹⁾ Vogt, I. c. 26.

der dritte wil der Riuzen sturn,
sô wil der vierde Eggehartes nôt,
der fünfte, wen Kriemhilt verriet,
dem sechsten tete baz,
war kommen sî 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 шильмана, къ которому уже въ XII в., если не ранѣе, присосѣживается бродячій, длинноволосый (*scolares cum longa coma*) школьнъ-клерикъ ³⁾. Наслѣдникъ классического мима, въ началѣ отличный отъ народнаго пѣвца, ог҃ь становится яѣмецкимъ поэтомъ, пресрѣтльно оглядываясь на своихъ запоздалыхъ въ развитіи родичей.

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

¹⁾ I. c. p. 16; W. Grimm, Deutsche Heldensage, 2-е Ausg. p. 163.— Сл. Hugo v. Trimberg въ Renner'ѣ у Grimm'a, I. c. 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⁾ Mullenhoff., Zur Gesch. d. Nibelungenot p. 20. Эти *scolares cum longa coma* въ обществѣ (стриженыхъ?) шильмановъ 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-изнажаря, 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 гистріоновъ: *Quidam transformant et transfigurant corpora sua per turpes saltus vel per turpes gestus, vel denudando corpora sua turpiter, vel induendo horribiles larvas; et omnes tales dampnabiles sunt, nisi relinquant officia sua.* — *Sunt eciam alii histriones qui nichil operantur sed curiose agunt, non habentes certum domicilium, sed circumdeunt 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 congregations 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 I. с. стр. 352 прим. 1; ib. стр. 353 и 362 прим. 2; стр. 363. Сл. литературный репертуаръ жонглера въ извѣстныхъ пьесахъ Bertran de Paris de Rouergue, Guiraut de Cabreira и Guiraut de Calanson (Bartsch, I. с. стр. 85 слѣд.) и въ приведенномъ выше фабльѣ о «deux bordeors ribauz».

²⁾ Сл. напр. Johannis Saresberiensis Polycraticus I. I с. 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 dishonestis, et faciunt videri quasi quedam fantas-mata 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 papa¹⁾.

Выдѣленіе жонглера-пѣвца и поэта—совершилось; Guiraut Riquier съ негодованіемъ отзывается о предосудительной разтяжимости названія жонглера, joglar, въ которое укладывался и трубадуръ и становящійся подъ нимъ joglar и веселый потѣшникъ таверны, буффонъ (Pus 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. poëtes de la France V), Préface p. VI прим. Сл. въ Siete Partidas VII. tit. 6, l. 4: «Otrosi 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 комические 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) противополагаются пѣвцамъ, потѣшающимъ царей и знатныхъ. Сл. въ венецианскомъ Bovo v. 2247: *A nobeli cantadori e bufon e a ciblar.*

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

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

⁴⁾ Сл. средненѣм. krier, grôier, grôgirer, krôgierer — герольды, то отождествляющіеся съ шильманами (Karlmeinet 287. 11 speleman — Ind von wapen sprechen kan), то съ lantvarer (Ottokar von Steier, DCXCVIII) и varnde liute (Mai u. Beaflor p. 88, 25).

Бродячіе потѣшники извѣстны были и въ славяно-русскому мѣрѣ¹⁾: 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 *шильманъ* (сл. у Миклошича Lex. еще и *шиль*), слово, зашедшее къ Славяно-славянъ, по мнѣнію Востокова, еще въ X—XI вв. съ приходившими отъ иѣмцевъ скоморохами — отвѣчасть 1) греч. *μῆτρας*, по п 2) *οὐρῆς ὄρχηστες*, стало-быть *οὐρῆς τάτης*, *пламы*; 3) въ Иловицкой кормчей 1262 г.: *шильманъ* сказасть се *ирымъ*; въ Прологѣ XV в. апр. 17: въ той²⁾ днѣ страсть стѣго мѣчника Ардалеона *шильмана ирена*. Црквишев. *ирынь* = *σκυλικός*, *Οὐρελίκος*; *Οὐρελη*, = црквишев. *глоума*, оттуда *глоумъ* = *σκυλικός*. *Οὐρελίκος* — и еще 4) отождествленіе *шильмана* съ *глоумомъ*, въ той-же Кормчей: *шильманъ*, рече *глоумъ* (*χάν σκυλικός εστι, χάν μῆτρας*); *шильманить*, рече *глоумы* дѣять: *μῆτρας γλουμένους*; въ третьемъ мѣстѣ слова: «игреца илі глоум'ца» переведаютъ одно греческое: *σκυλικού*: «какоже се скомраси и глоум'ци» = *ος μῆτρας χάν σκυλικού*, где мимъ отвѣчаетъ скомраху, хотя глу-чецъ = *шильманъ* также переводить греческое *μῆτρας*³⁾.

Отождествленіе игрена и глоума, можетъ быть, опирается на этимологическихъ данныхъ: првнсл. игра производятъ отъ корня *gar* = *sonare*, *proprie* игра est *clamor*, говоритъ Миклошичъ (Lex. a. v.)³⁾, приравнивающій црквишев. *глоума* къ сѣв. *glaumr* =

¹⁾ Сл. Бѣляевъ, О скоморохахъ, Временникъ, стр. 69—92; Jagie'a, Opisi i izvodi II (Крѣсаја иловицка godine 1262 стр. 130—134, 146, 147); Гроѣ, О словѣ *шильманъ*, Русскій Филологич. Вѣстникъ 1879, I, р. 35—38; Йманкина, Митронолитъ Даніиль и его сочиненія, часть II, въ Чтеніяхъ въ Имп. общ. Истор. и Древностей 1881, II, стр. 553 слѣд. Сл. Словарь Миклошича подъ словами, разобранными въ текстѣ.

²⁾ Запрету Кормчей облачаться «въ *абличья ирии и ликъстиники*» (см. выше стр. 98) отвѣчаетъ въ Стоглавѣ гл. 93: «такожъ пеноюбныхъ обѣашай и иѣснѣй *иляциово и скоморохово*».

³⁾ Иначе Потебня, Этимол. Замѣтки, Русск. Филол. вѣстникъ 1881 р. 143 слѣд.; корень *ig*, санскр. *ya(jati)*, греч. *γέρει*. Сл. Archiv f. slav. Phil. VI p. 154.

strepitus (ib. a. v.). Сл. Vigfusson, Dict: 1) старосѣв. glaumr = a merry noise, glumra = to rattle, glymya = to rattle, clash, splash; gleyma = to make a merry noise (шведск. glömma, датск. glemme), староангл. glaumen: to shout; 2) старосѣв. glamr: a tinkling sound, glama = to twaddle, talk idly, староангл. glam: a noise, cry. Матенauerъ¹⁾ относитъ ко второй группѣ словъ сербск. glomot = strepitus, чешск. hlomoz, и, предположительно, хорв. glamaza = praestigiator, impostor, glamazati = nugari, отдеяля ихъ отъ глоумы и производныхъ, которые разсматриваются въ связи съ первой: црквнsl. глоума — impudicitia, глоумъ — сцена, jocus, глоумъць — scenicus, mimus, nuntius, (глоумитисл = ἀδολεστεῖν, ἐπιγελᾶν); русск. глумъ = jocus; словинск. gluma = jocus, insania, glumac = histrio, glumar = praestigiator; хорв. gluma = comoedia, glumac = tibicen, histrio, scurra, sannio, praestigiator; сербск. glumac = histrio; старочешск. hluma = mimus; рум. glum = jocus, glumec = jocosus, glumesc = jocari. — Переходъ значений совершился, несомнѣнно, въ такомъ направленіи: отъ конкретного представленія поющаго, играющаго (sonus, strepitus), къ понятію скрипника (глоумъ = scena), мима, потешника, насмѣшика (глоумитисл = ἐπιγελᾶν) и, далѣе, безстыдника, зазорника (глоума = impudicitia). Подобный переходъ значений, перѣдкій въ словахъ, обозначающихъ понятіе мима, представляется *сопль*: αὐλητής (сопль = αὐλος), и, по толкованію азбуковника: scurra (Miel. Lex. a. v.), тогда какъ, наоборотъ, црквнsl. ржгъ = ὄνειδισμός, γέλως (сл. ржжыникъ = ἐμπαιχτής) стало обозначать и σκηνή²⁾.

При словѣ скомрахъ мы встрѣчаемъ такое-же колебаніе опредѣленій: это ἀγύρτης (praestigiator), но и μῆμος; въ гlosсахъ Иловицкой кормчей: λώταξ, ὁ ἐσπιθυμελικός = глоумъць, игрець.

¹⁾ Matzenauer, Príspěvky ke slovanskému jazykozprávu, vъ Listy filologické a pedagogické, ed. Kvicala a Gebauer, VII, seš. III—IV (1880), a. v. glamaza, glomot, глоума.

²⁾ Miel. Lex. a. v.; Сл. Будиловичъ, XIII Словъ Григорія Богослова, р. 160 л. 211 б.

Въ объясненіе этого слова предложено было нѣсколько догадокъ¹⁾). Миклошичъ (Lex. a. v.) указалъ на корень skam, откуда и греч. κάμρος; Шафарикъ²⁾, сопоставляя скомороховъ — съ скамарами Ротарисова эдикта, Іорнанда (*abactoribus scamarisque et latronibus undecimque collectis*), Евгиппія (*latrones, quos vulgus scamaraos appellabat*), Менандра и ѡеофана, — давалъ имъ этнографическую генеалогію. Памятники не даютъ никакой опоры послѣднему толкованію: скамары вездѣ — *latrones*, среднев. **scamares**, *scamarae*, *scamerae*, *scamaratores* и т. д. встрѣчаются въ значеніи разбойника. Гриммъ³⁾ 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-Fromman⁴⁾ прибавляясь къ этому сопоставленію еще ahd. *scema*, mhd. *scheme*, *schem*: *larva*, маска; *schembart* и *schemhaupt* = id.; *Schemenloufen* въ Тиролѣ: большая процессія маскированныхъ, сопровождающаяся сценическими представлѣніями изъ животнаго и людскаго міра; *Schönbartlauf* нюренбергскихъ ножевщиковъ и мясниковъ. — Если бы это сопоставленіе показалось вѣроятнымъ, то лонгобардскіе скамары оказались бы ряжеными, замас-

¹⁾ Аналогія игреца и глумца новела меня къ предположенію для скомрака корня *skabh*: *lärm'en*, *tönen*; лит. *skamb*—à = *tönen*, *schallen*, *klingen*; греч. σκομφρίσαι = γογγύσαι (с. Vaníček I. c. II, 1077); црквнсл. скомати = *gemere*, скомлати = γρύζειν (Miel. Lex. a. v.). Юрий Владимирович веселился «ночи сквозь на скомопѣхъ (музыка?) проигрывая» (Татищевъ, Ист. Росс. т. II стр. 300). — Сл. Чешск. *šimář* (отъ *šum*): шипильманъ.

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. *scamaro*.

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

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

кированными, и это было-бы первичное значение слова, перешедшее къ понятію разбойниковъ, потому-ли, что послѣдніе также надѣвали личины (*visualapauz*), или по общей склонности, замѣченной нами уже не разъ, обобщать понятіе мима, потѣшника въ унизительномъ 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: *cobalus* — *parasitus*, *scurra* и *praedo vel sicarius*; сл. пандуровъ, т. е. бандуристовъ, игроковъ на бандурѣ у Малалы²⁾ — и позднѣйшее значение того-же слова: разбойникъ. — Остается опредѣлить этимологически значение скамара. Меуг 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*); *skemtan*: entertainment, amusement.—Скамарь-потѣшникъ могъ дать црквнsl. *скомрахъ, лит. *skamarakas*; 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 повелъ 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; оттуда 1) *sukhrat*, *sokhra* = une personne ridicule et dont on se moque; *sukharat*, *sokhara* = moqueur, rieur, railleur, откуда исп. *zaharron*: bouffon travesti et masqu , и, можетъ быть, наши скураты-личины, тогда какъ скоморошья *харя* 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. *χάρα*, лат. *cara*; 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 западѣ арабск. *maskhara* перешло въ значеніи: буффона, потѣшика, но приняло здѣсь и новое: ряженаго, маски, возвратившесся позже, уже съ послѣднимъ смысломъ, на востокъ. Сл. среднегреч. *μασχάρας* = *ludio*, *scurra*, новогреч. *μάσκαρα* = *masque*, *μάσκαρας* = *bouffon*, *Maskenträger*, но и *Schuft*, *coquin*; алб. *maskará* = *saltimbanque*, *homme méprisable*, *mascaar* = *sannio*, *scurra*, *maskarë* = *ludio*; рум. *mascara*, *măscara* = *arlequin*, *bouffon*, *obscenit  *, *vilenie*, *ordure*, *Schandfleck*; польск. *maszkara* (откуда русск. *машкара*, сл. Сказанія князя Курбскаго, СПБ. 1842, стр. 92—3), чешск. *ma  kara*, серб. хорв. малор. *маскара*; ит. *maschera* (*Ugutio*, XII в.: *mascarel*), исп. порт. *mascara* (объ особомъ значеніи *mascara*, *mascarar*, *mascurer* и т. п. см. выше, стр. 162—3); турецк. *maskhara* = *saltimbanque*, *arlequin*, *personnage masqué ridicule*, *bouffon*, *paillasse*; фигляры, разыгравающіе нѣчто вродѣ интермедій въ Туркестанѣ, зовутся масхарабазъ (базъ = играющій). Тоже въ современномъ армянскомъ и грузинскомъ: въ послѣднемъ масхара — площадной шутъ, тогда какъ потѣшики болѣе высокаго разбора носятъ название *хумара*, можетъ быть, арабск. *moharrach* = *badin*, *bouffon*, *fac  tieux*, *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, deriv  s de l'arabe*, 2-е ´д. а. в. *mascara*, и Cihac, I. c. II p. 593—4, а. в. *mascara*. — Не объяснить-ли изъ этого цикла словъ (сл. арабск. *tamaskhor*, *toumouskhar*) среднелат. *talamasca* = *larva daemonum*, старофр. *talemasche*, *talmasche* = *masque*, *d  guisement*? Это я оставляю вопросомъ. — Проф. Цагарели я обязанъ указаниемъ на Кавказъ 1882 г. № 2: Микиртумъ Мунтоевъ, придворный шутъ царя Ира-

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

Для полноты вопроса приведу изъ средневѣковыхъ, латинскихъ и греческихъ памятниковъ, нѣсколько указаний на какихъ-то загадочныхъ *самардаковъ* (*Samardaci*, *Sarmadaci*; *Samardoci*, *Sarmadoci*), невольно, по созвучію, напоминающихъ *скомраховъ*¹⁾. Бл. Августинъ *Contra Acad.* III c. 15 говорить о злостномъ насмѣшникѣ: *ille autem casu planus erat, de iis quos Samardacos jam vulgus vocat*; Иоаннъ Златоустъ въ 17-й проповѣди на посланіе къ Ефес.: «οὐχ ὄρας τοὺς λεγομένους γελωτοποιοὺς, σαμάρδακους (al. τοὺς κόρδακας), οὗτοι εἰσὶν εὐτράπελοι»; въ одномъ древнемъ комментаріи къ Горацио I. I sat. 6, 115 читаемъ: *fallacem dicit circum propter Sarmadocos et sortilegos et mathematicos qui ad metas spectantes circumstabant et imperitos nugis fallebant*; наконецъ, въ актахъ св. Квирина: *Video enim te sicut rusticatum 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 *памтула*, собственно, слуга канатнаго плюсона, который, стоя подъ канатомъ, на земль, старается подражать своему патрону-акробату, передразнивая его во всемъ, что тотъ продолжаетъ. — *Боломасрадина* буквально, прихвостень, и, какъ таки-масхара, второстепенной масхара котораго фарсы онъ комириуетъ. — *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. Σαμάρδακος* (ссылку Дюканжа на акты св. Квирина я не въ состояніи былъ удостовѣрить), лексиконы Стефана и *Forcellini* и *Lobeck*. *Aglaophamus* II p. 1327—8.

et se decipit. Интересно сопоставить: *sarmadocos et sortilegos et mathematicos* съ выражениеми Иловицкой Кормчей: *и шпильманыхъ и и глоумыщихъ и и плясущихъ* — *μαθητικῶν καὶ μίμων; чародѣй, скомрахъ* (Новгородская кормчая 1282 г.: чародѣй, скоморохъ)¹⁾ = *επαοιδός, λόταξ, ὁ ἐστι θυμελίκος.*

Обратимся къ скоморохамъ на Руси.

Они — захожие люди. Суздальскій лѣтописецъ говоритъ объ ихъ «латинскомъ» костюмѣ и «кротополіи», отличавшемъ, мы видѣли, и нѣмецкихъ шпильмановъ: «и начаша пристроати собѣ кошюли, и аки гворъ (= мѣшокъ) въ ногавици створше, образъ килы имоуще, и не стыдящеся отынудь, аки скомраси»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*) попрошатаевъ (*gelrende Leute*) скоморохи обратились въ какихъ то воровъ, которые ходятъ ватагами (сл. фратріи, *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 библіот. № 132, л. 155.

²⁾ Бѣляевъ, I. с., по Лѣтописцу Переяславля Суздальскаго. Съ ногавицами сл. ногавки или нагавки (панталоны) у Лешковъ; сл. въ Азбуковникахъ: настегнѣвы — ногавицы или портки; гворъ водный — пузырь водный (сообщ. Тихонравовымъ). Безсоновъ (Бѣлорусскія пѣсни, стр. 31, № 55) толкуетъ: ногавицы — ножная кожаная обувь, сапоги. — Скоморошій костюмъ, описанный выше, очевидно, поздній, можетъ быть не раньше XVI вѣка. Сл. одежду потѣшниковъ на фрескѣ Кіевскаго собора (о ней далѣе) и сходное изображеніе скоморошныхъ игрь 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 скоморошеское¹⁾», маскары и скураты, противъ чего такъ ратовали церковные люди²⁾; въ русскомъ переводе (XVII в.) Эзоповой басни: *Ἄλωπης πρὸς μορμολύκειον*, послѣднее слово переведено «харей», а *ὑποκρίτης* — кощунникомъ сирѣч *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 *медвѣдчики*, *медвѣжьи поводчики*, какъ и въ разказѣ 2-ї 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 Алексея Михайловича въ Бѣлгородѣ къ воеводѣ Бутурлину, 1648 года (изд. у Иванова, Описanie Госуд. архива старыхъ дѣлъ стр. 296—9). Сколкомъ съ этой грамоты, но менѣе подробнѣмъ, является грамота 1649 года (Шуйскому воеводѣ Змѣеву) изъ которой выше, стр. 108, прим. 1) сообщены свѣдѣнія о Колядѣ, Усепѣ и Плагѣ. Изъ пятнѣстьъ, тѣѣ опи упоминаются въ текстѣ, въ трехъ распределеніи такое, что кликанье Коляды и Усепя приходится въ навечеріе Рождества, Плаги — наканунѣ Богоявленія, на что мнюю и обращено было вниманіе. Въ текстѣ 1648 года упоминаніе одно: «въ навечеріе Рождества Христова и Васильева дни и Богоявленія Господня клички бѣсовскіе кличутъ: Коледу и Таусегъ и Плагу».

²⁾ Кроме указаній Кормчей сл. еще прописанное Златоусту ^{кѣю} письме *περὶ παῖδεω παρουσίαν* (Сл. Малининъ, Издѣлование Златоуста по рѣкѣ XII в. стр. 80—1, 222—3; Тихонравовъ, Лѣтописи IV, Смѣсь, стр. 109): *παταπὸι χριστικοὶ οἱ τὰ ἐθνῶν σχῆματα ποιοῦντες ἀρχιποὺς πρόσωπον . . . ἡ στολὴ μὲν γυναικῶν ἐν ἀνδρῶσι = Каци крестами ногатыхъ образъ творящe, προκυρεῖσθαι лица . . . или оутварь женскую на мужи си творящимъ.*

вторникъ, въ Новѣгородѣ на Софійской стороны, въ земщины, Субота Осентръ дьякъ Данила Бартенева биль да и медвѣдемъ драль 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, побѣхалъ изъ Новгорода на подводахъ къ Москвѣ Субота и съ *скоморохами* и *медвѣдей* повезли съ собою на подводахъ къ Москвѣ». Веселымъ людямъ принадлежали, вѣроятно, и «плясовыи 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 водять и съ собаками пляшутъ*», запрещая впредь, чтобы они «*медвѣдей* (не водили) и *съ сучками не плясали*», то грамота 1649 года, повторившая основные положенія предыдущей, прямо имѣеть въ виду игрецовъ бѣсовскихъ *скомороховъ* «*съ домрами и съ дудами и съ медвѣдями*».

¹⁾ Выписаны изъ актовъ и Новгородской 2-й лѣтописи я обязацъ Л. Н. Майкову. Сл. Лѣтописи русск. лит. и древн. III: Автобіографія протопопа Аввакума, стр. 124. Объ ученыхъ медвѣдяхъ см. Забѣллина, *Домашній бытъ русскаго народа* II р. 456—7. — Замѣтимъ, что постановленія противъ скомороховъ, медвѣдчиковъ и попрошатаевъ распространяются иногда на — *псарей и конюховъ*. Такъ въ уставной грамотѣ венигородскаго уѣзда дворцового села крестьянамъ въ 1544 г. апрѣля 20 читаемъ: «*А скоморохамъ у нихъ въ томъ селѣ деревняхъ сильно не играть, а попрошатасѧ, конюхомъ и псаремъ водѣ*»²⁾ и *попрошатасѧ* по тому селу деревнямъ потому-же сильно не *стать*, ии просити ничего (Акты Арх. Эксп. I, 180; см. ib. 207: жалованная грамота старца князя Владимира Андреевича Троицкому Сергиеву монастырю 1548 г. Янв. 1). — Конюхи и псари упомянуты зѣсь, вѣроятно, какъ попрошатаи, вымогатели. Сл. въ Законниѣ Душана (Зигель, I. с., Приложенія, стр. 114): «*и псаремъ и соколаромъ и свинтаромъ, коуде идоу, да имъ се нища 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
Crev re, 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 humanitus artes,
Naturae obliiti roboris atque sui.
Assurgunt jussi porrecto ad sidera vultu,
Humani vultus aeinula 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 волынку»¹⁾.

¹⁾ А. В. Стороженко, С. Ф. Кленовичъ и латинская его поэма Роксоланія (Кievъ 1881), стр. 32. Л. Н. Майкову я обизанъ 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).

Русские медвѣдчики заходили въ XVI вѣкѣ на западъ: въ Германію, по свидѣтельству Мозеллана (*Paedologia, Dialog. XXIII*)¹⁾, и можетъ быть, и далѣе: Ариосто (*Orl. Fur. c. 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 temea di quei villani
Il paladin.

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

Рядомъ съ скоморохами медвѣдчиками становились скоморохи *кукольники*²⁾. Рассказъ Олеарія³⁾ не только указываетъ на тѣсную связь тѣхъ и другихъ, но и знакомить насъ съ характеромъ скоморошьихъ 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 великорусского 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 обязываютъ 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 представлениа». — Можетъ быть, фреска Киевскаго собора, изображающая игры, пляску и фиглярство скомороховъ¹⁾, сохранила въ лѣвой, къ сожалѣнію, потерянной половинѣ, память о кукольникѣ-невроиснастѣ, заставлявшемъ двигаться марionетки при помощи шнурковъ. Такъ понимаю я фигуру, слегка наклоненную передъ крытымъ помостомъ, верхняя часть котораго наискосъ завѣшена занавѣсомъ, тогда какъ средняя представляетъ сцену; руки фигуры протянуты впередъ, какъ-бы управляя шнуромъ — занавѣса или куколъ?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 софийской фрескѣ, напоминаютъ мнѣ описание другаго рода скоморолиныхъ игръ въ одномъ эпизодѣ Слова Даліла Заточника, въ редакції, изданной Ундовскимъ (стр. 119—120): «и нѣ въ снадѣ па ѡарь, бѣгаєть чрезъ поддумие, отчалався живота, а пный летаетъ съ цркви ли съ высоки полаты паволочити крилы, а и нѣ нагъ мечется во ѿгнь, показующе крѣпость сердецъ своихъ царемъ своимъ; а и нѣ, прорѣзавъ листа, юбнаживъ кости голеней своихъ, кажеть цареви своему, являеть ему храборство свое.... а и нѣ, привязавъ вервь къ уху црковному, а другой конецъ къ земли, ютнесъ далече цркви и по тому бѣгаєть доловъ, емся идною рукою за конецъ на верви той, а въ другой руце держа мечъ нагъ; а и нѣ, юбивъ мокрымъ полотномъ, борется рукопашь съ лютымъ звѣремъ». Сл. въ житіи св. Понтиона описание игръ гистріоновъ 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.

куколъныя отвѣчаютъ греческому: *τῶν σκηνικῶν*: «въ црѣство Клавдия Антиохійстія Соури пятьигрьна година. просиша празъновати куклами дѣтьсками (?), па столъ лаженіемъ, браніемъ, оутеканіемъ кон'скымъ, сѣчевымъ и преспѣваніемъ» = *κατὰ πενταετῆ χρόνον πολύτροπον θέαν . . . σκηνικῶν, θυμελικῶν καὶ τραγικῶν καὶ ἀθλητῶν ἀγῶνα καὶ ἵππικῶν καὶ μονοράχων* (ed. Bonn. I. X, p. 248—9); «творити *игры скомрашъскыи и [с]коуколъныя* и всѣхъ борти сноузныхъ и пѣшихъ оуристаний» = *ἀγῶνας ἀκροαμάτων καὶ θυμελικῶν, σκηνικῶν πάντων καὶ ἀθλητῶν καὶ ἵππικὸν ἀγῶνα* (ib. I. IX, p. 224—5)¹⁾.— Въ «вѣпрошеніи апостольскомъ о мукахъ и о грѣсѣхъ и о покаяніи и обрѣтеніи милости господней»²⁾ запрещаются «*игры, глаголемыя куклы, и скоморохи, и русалею плашюща*».

«Игры, глаголемыя куклы», апостольскихъ вопросаній вызываютъ общее объясненіе.

Миклошичъ³⁾ объясняетъ новогреч. *κούκλα* = кукла (которое, по нашему мнѣнію, слѣдуетъ отде́лить отъ однозначущаго *κούτζα*) перенесеніемъ съ русскаго, производя русск. кукла (= болг. кукла) отъ турецк. *çocula*. Иначе *Cihac*⁴⁾: турецкое слово онъ выводить изъ новогреческаго, оставляя открытымъ вопросъ о происхожденіи какъ послѣдняго, такъ и соотвѣтствующаго русскаго. Я усматриваю источникъ въ среднелатинскомъ (*caupula*) = *caucularius, coclearius, cauculator*, по Дюканжу собственно: «qui *poculis amatoriis, cibis vel phylacteriis . . . mentes quorundam inficiunt*», а далѣе вообще: *circulator, praestigator*. Какое слово лежитъ въ основаніи приведенныхъ, я рѣшить не берусь: среднелат. *caucus*, —а, среднегреч. *καῦχος, καύχα, καύκα* = *famulus*, —а, *amasius*, —а, (прквнсл. кавъка = *παλλαχή*);

¹⁾ Сл. Срезневскій, Свѣдѣнія и Замѣтки № 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. *καύκος* = *calix*, *patera* (тоже: *καύκαλον*, *καυκάλιον* = црквнсл. кавкалъ, 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*, *goukil*, *coukel* = *praestigium*, средневерхнен. *gougel*, *goukel* = *närrisches treiben*, *possen*, *zauberei*, *blendwerk*; сѣв. *kukl* = *gauckelei*, *zauberische verblendung*, *taschenspielerei*; шведск. діалект. *kukkel* = *zauberei*, *narretei*. Въ основѣ могло лежать конкретное представление — не художества, а художника: сл. въ нѣм. глоссахъ *geuskel* = *magus*, *gögl* = *mimus*; средневерхненѣм. *gaukel*: *hanswurst* — и *gaukler*; сл. швейцар. *gäuggel* = *geck*, *auch eine vermummte person zur belustigung des volkes*; швабск. *göckel* = *gaukler*. Какъ приведенные формы слова связываются съ *caucula*, такъ другія, болѣе распространенные, примкнули къ *caucularius*, причемъ на новыя сложенія могли повліять близкія по значенію и зозвучію: *jocularius*, *jocularis*. Оттуда: староверхнен. *gouglâri*, *gouculâri*, *caucalâri*, *gouggilâri*; средневерхнен. *gougelaere*, *gouklaere* и т. д., сѣв. *kuklari*, шведск. *koklare*, и цѣлый рядъ діалектическихъ отраженій въ германскихъ нарѣчіяхъ и въ славянскихъ заимствованіяхъ: чешск. *keyklar*, польск. *kuglarz*, верхнелуж. *kekler*: всѣ съ значеніемъ кудесника, фокусника, паяса и т. п. — Гrimmъ¹⁾ отрицаетъ необходимость указанного нами производства, считая вѣроятнымъ: 1) что староверхнен. *gouglâri* 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⁾ Dentesches 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 Германиі. Но именно въ таковомъ мы нашли форму *cocula* = *caucula*; я имѣю въ виду указанную выше гlosсу: *choraula*, *caraula*, *choraules*, *cocula* = *jocator* и т. п. (см. стр. 146—7).

Если наше построеніе вѣрно, то понятіе *gaukel* = *praestigium* выработалось изъ конкретнаго *caucula-gaukel-praestigiator*; въ этомъ именно смыслѣ слѣдуетъ понять запретныя «игры, глаголемыя куклы»: это — *caucula*, староверхнен. *caukel*, сѣв. *kukl* = *praestigium*, который творили скоморохи — и въ то-же время: марionетка, *pupa*; сл. нѣм. *gaukel-mann*: *gaukler*, *histrio*, — и *signum mobile*, *neurospasta*, *pupa praestigiatoris*, *citeria*. Подобное соединеніе понятій: знахарства и жонглёрскаго фокуса, продѣлки, уже встрѣтилось намъ при словѣ *bastel*; въ французскихъ процессахъ противъ колдуновъ, начала XVII в., *маріонетками* (*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 завертка, закрутка, закрута въ хлѣбѣ, завой колосьевъ знахаремъ, на порчу того, кто сниметъ куклу — куклю Бѣлоруссовъ²⁾). Что понятіе куклы = *pupa* вызывало представление о сверткѣ, узлѣ и т. п.— понятно само собою; и вотъ въ Псковской губерніи кукла означаетъ: «около 20 фунтовъ льна въ связкѣ», какъ франц. *roup e* = кукла и — початокъ, кудель, * aquet d' toupes dont on garnit le fuseau*.

Отъ понятія знахаря-кудесника мы пришли къ значенію кудесничества, знахарства и наконецъ къ его орудію: куклѣ. (тотъ переходъ не единичный: 1) греч. *χόβαλος* = «δαίμονές τινες

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

²⁾ Даль; о закрутѣ сл. Аѳанасьевъ, II. III 515—516; Безсоновъ, Бѣлор. иѣнци, стр. 64.

σκληροὶ περὶ τὸν Διόνυσον», βωμολόχος, среднелат. *cobalus* = *qui lusu assimulato fallit*, *vel parasitus*, *vel blatero*, *hallucinatorque vel praedo*, *vel sicarius*; *scurrus* и — носильщикъ¹⁾) — измѣнился (черезъ понятіе: ряженаго, пугала, чучела?), съ одной стороны, да значенія куклы, *kobolt*, которой орудуютъ фокусники; съ другой — шаловливаго духа²⁾ — 2) исп. *zaharron* = ряженый, потѣшникъ; но тѣ *xafarrones*, которыхъ показываютъ испанскіе *joglares* (*Rom. de Alixandre*, *copl.* 1798) вмѣстѣ съ обезьянами, вѣроятно, ни что иное, какъ куклы — чучелы (сл. иров. *simils nī bavastels*); 3) Въ кормчей XIII вѣка читается слѣдующее мѣсто, приведенное Востоковымъ³⁾: «лѣмыя лоутѣки и позорища ихъ» = *τοῖς λευκέναις μίμοις καὶ τὰ τούτου λέκτρα*; сл. въ приведенномъ выше текстѣ апостольскихъ вопросашай: «икры, глаголемыя куклы и скоморохи». Миклошичъ сравниваетъ староверхненѣм. *lotar*, средневерхнен. *loter*, *lotter*, *loder* (нижнен. *lodder*, *loderer*) = *taugenichts*, *schelm* — и *gaukler*, *possentreisser*, о которомъ иѣменскіе памятинки поминаютъ за одно съ «*varende lude*» и шильманами: онъ обучаетъ обезьянъ и собакъ, является на свадьбы и т. п.; сѣв. *loddari*, англос. *loddere* = *scurrus*; сербск. лотар, польск. *lotr*, рум. *lótru*, нашъ лодарь, лодырь. — Миклошичъ привлекаетъ сюда же и горск. *liuthareis* = *cantor*; я паноминаю лат. *ludio*, среднелат. *ludio* = *spelman*; лат. *ludia* = жена гла-датора, среднелат. *ludia* = *speylwyp*, *joculatrix*, *lena*; среднегреч. *λουδάρις* = *ludarii*, *gladiatores*; среднелат. *ludarius*: *spelman*, *schimpfer*; можетъ быть, старофранц. *loudier*, обыкновенно производимое отъ среднелат. *lodia* = *tugurium* (франц. *loge*); сл. у Валафрида Страбона: *ludorum exhibtores*, *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*. Пиначе въ *Deutsch. Wb.* (п у Lexer'a) а. в. *kobolt*: сравниваются англосакс. *cofgodas* = *lares*, *cofgodu* = *penates*.

³⁾ Словарь церковнослав. яз. а. в. лоутѣкъ; *Miclosich, Lex. a. v.* Сл. Lexer, I. с. подъ *loter*; Cihac, I. с. II р. 176—7, а. в. *lótru*.

ромптици relatores; среднегреч. λουδεμπιστής = ὁ ἄρχων τῶν παιγνίων· λοῦδα γὰρ τὰ παιγνια τοῖς Ῥωμαίοις; «λουδемпистής ερμηνεύεται ὁ διακοριστής, ἥγονν ὁ παρθενοφόρος, λοῦδοι γὰρ παρὰ Ῥωμαίοις ἡ φθορά»; λουδемпистής = ἀρρητοποιός; сл. въ переводѣ Иловицкой Кормчей: «на колесницахъ оуисканыи творе, или самоборьцъ, или пѣшь оуискании творе на позорищахъ, или шрищемъ старшишина, или борьцъ» = Ηνίοχος ἡ μονόμαχος ἡ σταδιοδρόμος, ἡ λουδεμпистής ἡ λουδεπάχτης ἡ τοι παιγνίων ἄρχων, ἡ Ὁλυμπικὸς и т. д.; сл. еще λουδотрόфος (или λουδιотρόφος) = ἐπιστάτης μονομάχων¹⁾. — Къ этой группѣ словъ примыкаютъ, быть можетъ, москолудити = μιμολογούμενοι, москолуд = τινῶν γελοιαστῶν; (играми и) москолудіемъ (и панствомъ): τῆς μιμολογίας²⁾; и лоутка, mimus, histrio, и далѣе (черезъ понятие ряженаго, чучела)³⁾ сербск. лутка, ченск. loutka, польск. Łatka, бѣлор. лялька = кукла. Укажу въ заключеніи еще на отрывокъ поученія изъ Дубенскаго сборника XVI вѣка: «А о турехъ и о лодынахъ и о коледницехъ и про беззаконныи бои вы попове уимаете дѣтей своихъ»⁴⁾, и въ грамотѣ Алексея Михайловича 1648 года на нареканіе противъ тѣхъ, которые «медвѣди водятъ и съ собаками пляшутъ, зернью и карты и шахматы, и лодыгами играютъ». Сл. съ другой стороны русск. лотыги = марнотравцы (Памва Берышда).

Рядомъ съ этими 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. λοῦδος, λουδάριον, λουδεμпистής, λουδотрόфος; Diefenbach, Nov. Glossarium a. v. ludarius, ludia, ludio; Jagic, Opisi II p. 133.

²⁾ Срезневскій, Свѣдѣнія и Замѣтки № LXXXVII р. 172 (изъ житія Андрея Юродиваго).

³⁾ Терещенко, I. c. VII, 294: «Лѣтоописи наши называютъ перерожднія — лудами (отъ лат. ludex)»(?)

⁴⁾ Срезневскій, I. c. № LVII р. 314.

исследовательности: 1) новогреч. κούτσα, κούτσουνα, κούτσουνα, κούτσουνα = кукла (*κούτσος* = *mutilus, truncatus, κούτσουρον* = *truncus* и т. п.) указываютъ на понятіе чурки, отрубка, какъ 2) исп. *тийеса*: кисть, кулакъ, кукла (въ послѣднемъ значеніи *тийесо*); сл. франц. *тоигнон*: отрубокъ какого-нибудь члена итал., въ Комо: *тунгна* — карнать, въ Романѣ: *тунгнас* = колода, обрубокъ (но франц. *маннеquin* отъ flam. *maneken* = *Männchen*); 3) иѣм. *docke*, средневерхнен. *tocke*, староверхненгѣм. *tocka* = кукла — и *docke* = *ein meist walzenförmiges Stück, ein Klotz, Zapfen, eine kleine Säule, gewöhnlich von Holz.* Гrimmъ (D. W. a. v.) считаетъ послѣднее значение основнымъ: древнейшія куклы дѣлялись, вѣроятно, изъ деревянной чурки, грубо обтесанной и обмотанной тряпками; оттуда, быть можетъ, и особое значеніе *docke*: *Strang von gesponnenem Flachs, Wolle, Seide, «manipulus lanae vel lini aut canabis qui ex colo pendet et fusus trahitur».* Далѣйшее развитіе приведетъ насъ, черезъ представленіе ряженаго, чучела, некрасиваго, одѣтаго въ лохмотья человѣка, пугала (Швейцарія), къ понятію альна, эльба, демоническаго существа, котораго въ Швейцаріи зовутъ *doggi, toggeli, doggeli*. Предположеніе Grimm'a, что куклы могли первоначально изображать эльбовъ, домашнихъ духовъ и т. п., не представляется мнѣ необходимымъ; 4) средневерхнен. *butze*: обрубокъ, комокъ (*klumpen*), иѣм. *bützel* — недоростокъ, голл. *but* — толстый, коренастый ребенокъ — и иѣм. *butze* = *larva, manducus, кобольдъ, verbutzen* = *verkleiden, vermitteln*; *fastnachtbutz* — ряженый на масляницѣ; *butzemann* тоже что *bockelmann* = святочнай (первоначально, козлиной?) маска, явившаяся рядомъ съ Бертой (Frank, Heilosichk. 33: *Pan wirt geacht der Gott sein, den die Kinder Bockelmann oder Bercht heiszen*): румынскій береза съ козлиной харей¹⁾); — 5) *taternau* = средневерхнен. *kobold*.

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

figur im pappenspiele, очевидно, не отъ Tater = татаринъ, какъ подгагаютъ иные, а въ связи съ сѣв. töturr, англ. tatters = тряпки: тряпичная кукла. — 6) романское *baga: свертокъ, узелъ, выюкъ (с.л. Diez, Wb. a. v. bagatella); ит. bagatella: giuoco di mano, fatto da giocolieri; «cognomine vocatus el Bagatella, propter ejus cavillationes umbratiles et pueriles, vel quod illam artem noverit bagattandi» (Muratori, t. 2, p. 214 с. 2); среднелат. bagattare: nugare, tricari (Ducange, Gloss. lat. a. v. bagattare); с.л. magatelli = bagatelli = маръонетки у Кардана¹⁾.

И такъ наши скоморохи *творили* или показывали *куклы* — въ томъ и другомъ смыслѣ этого слова. Ихъ любили въ народѣ, зазывали въ дома и на пиры; они являлись на братчины²⁾; церковь внимательно следила за представителями свѣтскаго, стало быть, языческаго веселья. «Сатанино замышлениe, тои бо позоры научиль смѣхоторца и конунники и скомраси и игреца, да тѣхъ злыми дѣлы изращаа ихъ погубить», говорится въ «Словѣ о Христіанствѣ»³⁾. «Како бо позорующе не то-же ли творать? Аще пустошникъ что глумаса изречеть, тогда сии больма смѣются, его-же бы дѣла злословнаго кощунника бьюще отгнati. Но и зраще чудатса: тіи очутуть злу, друзіи же и мзды игрециемъ даютъ, тѣмъ боліи ѿгнь на свою выю збираютъ. Аще ни зрели бы ни дивилиса имъ, то оставили бы пустоваша; не токмо бо диватса зра, но и словеси ихъ извыкли, да егда въ пиру или гдѣ сѧ зберуть, то подобно бы христьяномъ глаголати и пророчествѣ и и обученїи святыхъ, (то сии въ того мѣсто) глаголютъ: (се глаголеть) онъ сей скоморохъ или онъ игрецъ и кощунникъ; тѣмъ многи себѣ пути готовяще ведуще въ муку вѣчную». — «Смѣха бѣгаи, лихаго скомороха и сла точхара(?)

¹⁾ Magnin, l. c., p. 71—2.

²⁾ Вѣляевъ, l. с. стр. 78.

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

и гудца (въ ркн. судца) нѣ оуведи оу домъ свои глума ради», поучаетъ Зарубскій черноризецъ Георгій (XIII в.): . . . «дьяволи бо то суть всегда сини, съмысци и созваныя и веселья блудскала, бо то есть краса и радость бѣснящихся отрокъ»¹⁾. — «Въ домъ свой къ женѣ и дѣтимъ приводиши скоморохи, плясци, сквернословци, погубляя себѣ и дѣти, и жену, и вся сущая въ дому наче потопа онаго» (Митронолитъ Даниилъ)²⁾. — Домострой нападаетъ на скомороховъ «и ихъ дѣло, плясаніе и сопѣли» (изд. Яковлева, стр. 73); Стоглавъ, гл. 93, повторяетъ нареканія Трульского собора противъ «плясцовъ и скомороховъ»; его характеристика современного скоморошьяго попрошайничества, «насильнаго» игралія, о которомъ говорятъ и грамоты, едва ли не отзывается благочестивымъ шаржемъ: «Да по дальнымъ странамъ ходять скоморохи, совокуляяя ватагами многими по штидесять и по семидесять и до ста человѣкъ, и по деревнямъ у крестьянъ сильно юдятъ и пытуть и изъ клетей животы грабить, а по дорогамъ людей разбиваются» (гл. 41, вопросъ 19). — Грамоты 1648 и 1649 годовъ совокупили всевозможныя реальныя обвиненія противъ «глумиція и скоморошество» и его представителей, ходившихъ съ медвѣдями, домрами, гуслями, вольниками, дудами «и со всякими игры»: «и многіе люди, забывъ Бога и православную крестьянскую вѣру, тѣмъ прелесникомъ и скоморохомъ послѣдствуютъ, на безчинное ихъ прелещеніе сходятся по вечеромъ и во всеночныхъ нозоринахъ на улицахъ и на поляхъ, и богохульскихъ и скверныхъ иѣсней 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 Стагира³⁾, не преминули попасть въ статью Требника. «Согрѣшихъ въ сладость, слушаѧ гуденія гуслей и арганъ и трубъ

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

²⁾ Имакинъ, 1. с. стр. 559.

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

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

Византійскій церковный ригоризмъ, осудившій профессію 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 смѣхоторцы и глумсловцы отыидуть въ плач неутѣшныи никогдаже»; въ древне-русскомъ словѣ «о небесныхъ силахъ» караются въ мытарствахъ «буе слово, срамословіе, бесстудныя словеса и плясаніе, еже въ пиру и на свадбахъ и въ навечерницахъ и на игрицахъ и на улицахъ» — и тѣ, «еже басни бають и въ гусли гудуть»; въ изображеніяхъ страшнаго суда по русскимъ подлинникамъ плясуны являются повѣщенными за пургъ, какъ въ духовныхъ стихахъ, создавшихся подъ впечатлѣніемъ тѣхъ-же идей, «плясуны и волыщики» осуждены па повѣщеніе надъ каменными плитами и на гвоздѣ желѣзное; либо:

Еретики и клеветники изыдуть въ преисподнія,
Смѣхоторцы и глумсловцы въ вѣчный плач.

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

¹⁾ Выдержки изъ Требника сообщены мнѣ Н. С. Тихонравовымъ по рук. его библиотеки.

тѣмъ именно, что не будетъ въ городѣ «на сопѣльника, ни гудыца, ни иоюнца или ино что либо творящаго лихо дѣло». Русская интерпролированная редакція псевдо-мѣодіевскаго Откровенія воспроизводитъ это пророчество такимъ образомъ: «Тогда не будетъ.... ни чародѣя, ни скомороха (сверильника)¹⁾.

Нравственная оцѣнка скоморошества съ точки зрењія свѣтскихъ людей, въ сущности, сходилась съ церковной, не доходя лишь до крайностей ея практическихъ выводовъ. Твоя наука «что скоморошить и у христіанъ деньги выманивать», говорить князь скомороху, вызвавшемуся вступить въ преніе съ жидовскимъ философомъ. «Кляже мой господине, отвѣчаетъ тотъ, и христіанъ обманывать надобно умѣючи: збодливаго обманить, а сердяго 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 пахальствомъ²⁾). Это требовало своего рода дрессировки, служившей цѣлямъ смѣха, по вызывавшей презрительное списхожденіе къ тѣмъ, кто подвергалъ ей себя:

Свѣтильникъ да свѣтить, огнемъ ся сиѣдаетъ,
Конунникъ да тѣшитъ, самъ ся изпуряетъ,

говорить Симеонъ Полоцкій³⁾, а русскій бояринъ у Маскѣвича сравниваетъ заладные танцы съ потѣшнымъ скаканіемъ фигляра, скомороха: «что за охота ходить по избѣ, искаль, ничего не потерявъ, притворяться стумашедшимъ и скакать скоморохомъ (skakać jak kuglarz = gaukler)! Человѣкъ честной долженъ

¹⁾ Сл. Сахарова, Эсхатологический сочиненія и сказанія въ древнерусской писменности и т. д. 1879 г. стр. 67, 111, 136—7, 164, 187, 243, и источники, тамъ указанные.

²⁾ Слово о вѣрѣ христіанской и жидовской, Автоз. русск. лит. и дрэви. 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 даль попа, чортъ скомороха — съ дѣятельнымъ участіемъ послѣдняго въ *народной обрядности*. Его роль въ *свадебномъ обиходѣ*, засвидѣтельствованная церковными и правительственно-запретами, пережила его историческое существование, какъ члена отдѣльного института, сословія. «Не нодобаетъ хрыстыаномъ въ пирехъ и на свадьбахъ бѣсовъскыхъ игръ играти, аще ли то не бракъ наричется, нъ идолослужение, иже суть: иллесба, гоудьба, пѣсни бѣсовъскыи, сопѣли, боубыни и всѧ жертва идолъска», говорится въ Словѣ Христолюбца по рукописи конца XV вѣка²⁾. — «Въ мірскихъ свадьбахъ играютъ глумотворцы и органники и смѣхоторы и гусельники, и бѣсовъскія пѣсни поютъ; и какъ къ церкви вѣнчатися поѣдутъ, священникъ со крестомъ будетъ, а предъ нимъ со всѣми тѣми играми бѣсовъскими рыщутъ». Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Стоглава (гл. 41, вопр. 16) говорится: «къ вѣнчанію ко святымъ церквамъ скоморохомъ и глумотворцемъ предъ свадьбою не приходити». Такъ уже въ статьѣ о многихъ неисправленіяхъ, «неугодныхъ Богу и не полезныхъ душѣ», приписываемой владыкѣ рязанскому Кассіану: «свадбы творять и на браки призываютъ ереевъ со кресты, а скомороховъ з дудами»³⁾. То-же въ грамотѣ 1648 г.: «Да въ городскихъ же и въ уѣздныхъ людѣхъ у многихъ бывають на свадьбахъ всякие безчинники и сквернословцы и скоморохи со всякими бѣсовъскими играми». — Когда въ былинѣ

¹⁾ Pamętniki 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 «Добрый въ отъѣздѣ» богатырь является на свадьбу жены переодѣтый скоморохомъ, (какъ въ соответствующемъ положении Renart, сл. выше стр. 163), «дѣтина пріѣзжай, 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 глумпача¹), а чувашская безъ музыканта, игрока на гусяхъ либо *сурнай* — не *сурнѣ-ли* нашихъ скомороховъ?²). — Въ Орловской губерніи, передъ отиравленіемъ невѣсты къ вѣнцу, поютъ:

Какъ иначе у насъ ли порошица выпадала,
Натальюшка извоющиковъ нанимала,
Она семь паръ коней, восьмой возъ;
А какъ-бы кто-же скоморошечка да подвезъ?
Играй, играй, скоморошичекъ въ село до села,
Ужъ штобъ была Натальюшка весела и т. д.

Въ Малороссіи свадебные поѣзда иногда отиравляются въ церковь и изъ церкви съ музыкой (бубны или рѣшета и цимбалъ), пѣснями и даже пляской; въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ существуетъ обычай въ заключеніи свадьбы *циганить*: переодѣваются цыгапомъ, цыганкой, москалемъ, жидомъ, церковнымъ старостой; иногда мужчина рядится женщиной, и всѣ вмѣстѣ, въ сопровожденіи музыки, отиравляются цыганить. При этомъ *цигани* и *солдаты* воруютъ все попавшееся нодъ руки, а *жиды* переводятъ. Нѣкоторые изъ участвующихъ собираютъ деньги будто на церковь или на спроть и проч. Все выищованное и украденное потомъ продается, за исключеніемъ

¹⁾ Kanitz, Serbien 531.

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

домашней птицы, которую рѣжутъ и Ѵдятъ; на вырученныи деньги покупаютъ водку. — Сходный обычай ряженья встрѣчается и въ Московской губерніи: на другой день свадьбы, когда молодые Ѵдуть въ банию, около дома ихъ и по деревнѣ Ѵздастъ *ряженые* и бываютъ въ сковороды и тазы¹⁾. — Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Симбирской губерніи въ свадебное веселье вводится цѣлый эпизодъ драматического характера: на средину избы выходятъ два крестьянина-балагура и заводятъ такой (заученый) разговоръ:

Первый. Слушай-ка, Ванька, кулёшна стать,
Съумѣй-ли на вопросъ отвѣтъ дать?

Второй. Эка-ста дѣло! Чать, умѣемъ.

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

Второй. Ну, бай да смотрай,
Не плошай.

Первый. Поѣхалъ я на базаръ, купилъ мѣду 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. Экспедиціи и т. д. IV, стр. 262, 272, 465; Этнограф. Сборникъ I, 191; Шермскій Сборникъ I, 99. Сл. сходный обычай въ лужицкой свадьбѣ, Haupt und Schmaler, Volkslieder, II, 236.

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

Спасибо на красномъ словѣ, госиода,
Съ самаго съ исподѣ,
А ты, дядюшка Тарасть,
Послушай-ка лучше пашъ....
Расскажемъ какъ въ высокомъ терему
Сидить красная дѣвица,
Собой бѣлолица,
Полна, румяна,
Безъ всякаго изъяна,
Очи орлиныя,
Брови соболинныя,
Руки бѣлмы,
Очи смѣлмы.

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

¹⁾ Сообщено Л. И. Майковымъ, писч. Юрловымъ въ Симбирскихъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ 1867 г., № 37. Въ Архангельской губерніи во время свадьбы, когда женихъ прѣбываетъ за невѣстой, въ избу входитъ изъ числа зрителей мужчина съ кочергой и держитъ рѣчъ, въ которой характеризуетъ одежду гостей и выговариваетъ себѣ угощеніе. См. Труды Этнogr. Отд. Общ. Любйт. 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 органики и смѣхоторцы и гусельники» съ ихъ «бѣсовскими» пѣснями и играми. Народный обычай и захожіе глумцы — вотъ что противопоставлялось у насъ христіанству, какъ силы, совокупившіяся на противодѣйствіе 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. «Οι ἐφ' ἡμῶν καὶ ὑμνους εἰς τὴν Λφροδίτην ἀδουσι χορεύοντες, καὶ μοιχείας πολλάς, καὶ γάμων διαφθοράς, καὶ ἔρωτας παρανόμους καὶ μίξεις ἀθέσμους, καὶ πολλὰ ἔτερα ἀσεβείας καὶ αἰσχύνης γέμοντα ἄσματα κατ' ἐκείνην ἀδουσι τὴν ἡμέραν, καὶ μετὰ μέθην καὶ τοσαύτην ἀσχημοσύνην δι' αἰσχυρῶν δημάτων δημοσίᾳ τὴν νύμφην πομπεύουσι». Иоаннъ Златоустъ еще разъ возвращается къ этому изображенію брачнаго обряда: «ὅτι τῆς ἀγορᾶς εἰς ἐπίδειξιν πομπεύουσι, μετὰ λαμπάδων αὐτὴν (т. е. тѣн нымфы) παραπέμποντες ἐν ἐσπέρᾳ βαθείᾳ.... καὶ οὐδὲ μέχρι τούτων ἰστανται, ἀλλὰ μετὰ αἰσχυρῶν δημάτων αὐτὴν ἀγουσι.... τι γάρ ὁ πολὺς σχλος βούλεται; τι δὲ ἡ μέθη, τι δὲ αἱ σύριγγες; οὐκ εὑδηλον ὅτι ἵνα μηδὲ οἱ ἐν ταῖς οἰκίαις ὄντες καὶ βαπτιζόμενοι ὑπνῷ βαθεῖ ταῦτα ἀγνοῶσιν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς σύριγγος διεγειρόμενοι καὶ ἀνωθεν ὑπὸ τῶν δρυφάκτων κατακύπτοντες, μάρτυρες γένωνται τῆς κωμῳδίας ἐκείνης; τι ᾧν τις εἴποι τὰς ὠδὰς αὐτάς, αἱ πάστης γέμουσιν ἀκολασίας, ἔρωτας ἀτόπους καὶ μίξεις παρανόμους καὶ οἰκιῶν ἀνατροπᾶς καὶ μυρίας παρεισάγουσαι τραγῳδίας, καὶ πόλὺ τὸ τοῦ φιλου καὶ ἔρωντος ὄνομα ἔχουσαι, καὶ τὸ τῆς φιλης καὶ ἔρωμένης;» 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 мужскаго и женскаго пола, плясцами и т. д. ¹⁾.

¹⁾ Сл. выписки у Саѳы, 1. с. р. 67—9.

Указанное различие необходимо иметь 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 новый языческій элементъ. Связь скомороховъ съ *русаліями* давно извѣстна. Русаліи¹⁾ — распространенное среди Славянъ, Румынъ, Албанцевъ, извѣстное въ Италии, Испаніи и средневѣковой Греціи, название Пятидесятницы (Троицына и Духова дней); у Словинцевъ оно служить къ обозначению какъ этого дня, такъ и Мая мѣсяца; въ Стоглавѣ оно является обобщеннымъ: «роусалии о юанновѣ дни и навечерии рожества Христова и богоявленія». Уже въ нашей начальной лѣтописи читаемъ: «дигаволъ льстить и дроугыми нравы, въсачьскими льстами прѣваблѧти отъ бога, *троубами и скомрахи, гоусами и русалии*»; то-же въ поученіи, приписанномъ въ одномъ сборникѣ Осодосію Печерскому и, вѣроятно, заимствованномъ изъ Златоструя (Слово о ведрѣ и о казильхъ бжїахъ), тогда какъ въ другомъ поученіи Златоструя (еже не прешибидѣти цркви бжїа и свѣтыхъ таинъ) *скомрахи и русалии* («о скомрасѣхъ и о русаліахъ») передаютъ греч. «εὐ ρέν ἐππορρούσιας». Сл. толкованіе къ ап. Павлу, XIII вѣка: «егда играютъ *роусалии* ли *скомороси* ли пытаницѣ кличутъ, или како сборище идолъскихъ игръ, ты же въ тѣ часъ пребоуди дома»²⁾; тоже соединеніе встрѣтилось намъ выше въ Вопрошаніи апостольскомъ: «игры, глаголемыя куклы

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

²⁾ Срезневскій, Свѣд. и Зам. № XXIV; Малининъ, Изслѣдованіе Златоструя I. с. стр. 95 — 6 и 207 — 9. Интересны въ указанномъ Словѣ другія передачи слова *скомрахи*: κιθαρόδος ἡ ὄρχυστης = гудецъ или *скомрахи*; ὑπὲρ δὲ ἐππων καὶ ἀγιόχων καὶ σοριστῶν καὶ φριτσῶν = а иже въ коняхъ и въ скомрасахъ и въ пустыхъ покѣстехъ (Перѣводъ μὴ κιθαρονεῖ τῆς του Θεοῦ ἐκλησίας καὶ τῶν ἀγίων μυστηρῶν).

и скоморохи и русалію плашающа», почему Азбуковникъ толкуетъ: *роусалія* = игры скоморошескія¹⁾.

Интересенъ для нашего вопроса эпизодъ изъ житія св. Нифонта²⁾: «и се обрѣтесѧ члвкъ скача съ сопѣльми, и идгаше съ нимъ множество народа, послушахо юго.... ω^т единаго муринаго съвязаны и ведомы яко юдинъ оужемъ поверьсты въ слѣдъ сопѣльника». Тотъ муринъ—князь бѣсовскій Алазіонъ, имя сопѣльнику—Оптіоль. «И се видѣвшє шканынъ бѣси сего народа прельщена ω^т князя ихъ, въздрадовашасѧ радостию великою и начаша и ти люди възоущати, ωвы подвизахо пласати, а дроугына плескати и въспѣвати. И бѣсомъ съ ними плашающемъ, а другымъ плещющемъ ωнѣмъ невидимо, и се моужъ нѣкыи зѣло богать зираше съ полаты, и тъ постреченъ ω^т сотоны повелѣ предъ собою ставъши играть и пласати, бѣсомъ оугодига творяще. И начаша друзии пласати. Изъмъ сребръ(ни)цию боларинъ, дасть ю сопѣльнику; ωнъ-же ю приемъ, въложи въ чылагъ свои. Бѣси же, изъмъше сребръницю ищлага сопѣль(ни)коу, поустиша къ ющю своюму дигаволоу въ бездноу и рѣша лоукавому бѣсу сице: иди, ръщи ѿю нашемоу великомуу, тамо съвязаному ісъмъ: се ти жеровоу юдинъ ω^т князь поусти, нарицаюши Алазионъ, Оупотишльмъ, старѣшиноу жърьцемъ (далѣе: Штишлоу сопѣльнику). — Сатана возвеселился этому приношенію, но велить отнести обратно и тайно вложить въ чылагъ сопѣльнику сребро и мѣдь, «ѡсквѣрнивъ га своимъ ѿмраченіемъ». Все это увидѣвъ «чювѣствыныма ωчима», блаженный Нифонтъ сказалъ: «яко троуба събираютъ вою, млѣва же творима събираютъ англѣ бжїа, тако же сопѣли и гоусли събираютъ ѿколо себе бестоудынага бѣсы; дѣржай въ сласть сопѣльника чѣтьть тьмынаго бѣса, иже желаютъ пожерети въсъ миръ». Потому да удаляются всѣ отъ хитрости дѣя-

¹⁾ Miklosich, I. c. стр. 5—7.

²⁾ Отрывки сообщаются по рук. Румянцевскаго музея, XIII вѣка, описанной Полѣновымъ въ Извѣстіяхъ Имп. Ак. Наукъ п. т. д. X стр. 374 слѣд.

вольской, «иначе же свое имение пропырливому бессу даютъ, какъ соуть русалки и игрицы». — Приведенный пами отрывок изжития выдѣлялся изъ него и въ этомъ видѣ нерѣдко встречается въ рукописяхъ подъ заглавиемъ: «Слово святаго Нифонта о русалкахъ», при чмъ *игрецы* заключительной фразы замѣняются *скоморохами*: «остати всѣмъ игръ бессовскихъ и съ листи дьяволя, иначе (и)же своего имѣніе даютъ бессу лукавому, иже суть русалки, а иниже скоморохомъ»¹⁾.

Скоморохи слились съ русальми; ихъ пляска — служеніе бессу, 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 скоморашей одежди; ставъ передъ старцемъ онъ припялся плясать — ибо тотъ задремалъ за пѣніемъ псалтиря²⁾. —

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

²⁾ I. с. стр. 202: О илишущемъ бѣсѣ. Болѣе древній текстъ этой новѣсти указанъ мнѣ Н. С. Тихонравовымъ въ славянскомъ переводе Спинайскаго Патерика по Синодальному пергаментному списку XII вѣка, № 551, л. 111 об.: «видѣхъ вълѣзоща отрока дверьми, срачинина, носима(sic) *зарю*, и ставъ ирѣдъ мною нача плясати. Если, какъ полагаетъ Тихонравовъ, *зарю* == среднегреч. *χάριον*, *χάριον*, црквносл. *заръ* (с. Jagić, Archiv f. Slav. Philol. V, 92—93; Opisi, IV, стр. 14), *заря* (Азбуковникъ) == *tesserae*, *alegum* *ludus*, *ταξιλία* (съ арабск. *az-zahr* == *dé*, откуда исп. *azag*, франц. *hasard* и т. п.), то демонъ пришелъ смущать задремавшаго старца не только пляскою, но и азартною игрою, запретною съ точки зрѣнія церкви. — Сообщаю далѣе виниску изъ списка ко мнѣ Н. С. Тихонравова: «Въ позднѣйшихъ спискахъ этого-же Патерика по другому пересказу и, можетъ быть, съ другой греческой редакціей, это мѣсто читается такъ: «Повѣданіе прѣподобнаго игумена Павелъ братии общаго жития: Въ Феогніи смылахъ, рече, что нѣкоего старца, яко нѣкогда ми седящу въ кѣльи моен и дѣлающи ми рукодѣліе свое, и пояхъ псалтирю изо усть, и видѣхъ вѣзша отрока дверьми моими, срачинина, въ скоморашей одежди *снуко*», и ставъ предо мною нача плясати». Эту виниску я сдѣлалъ изъ склоненаго сборника XVII в. моей библиотеки изъ статьи, озаглавленной:

Предположение, высказанное выше (стр. 152), что древній чимъ отразился въ паясѣ, Narr'ѣ средневѣковой драмы, миится такимъ образомъ сть другимъ, усматривающимъ въ послѣднемъ тигѣ отраженіе комической роли дьявола въ старинныхъ мистеріяхъ¹⁾. Дьяволъ и Фигляръ отождествились; сами бѣсы—скоморохи играютъ на русаліяхъ, говорится въ пересказахъ приведенной выше легенды о Нифонтѣ: «умысли сатана, како отвратити людей отъ церкви, и, собравъ бѣси, преобрази въ человѣки, и идяше въ сборѣ велицѣ упестренѣ въ градѣ, ови біяху въ бубны, друзіи въ козици и въ сонѣли сопяху, ини же, возложъши на я скураты, дѣяху на глумленіе человѣкомъ... 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 прогудницы, они же, отъ плача преставше, начнутъ скакати и плесати и въ долопи бити и пѣсни сатанинскія иѣти на тѣхъ-же жальникахъ, обманщики и мошенники». Соборъ обязалъ священниковъ убѣждать свою паству, чтобы «въ кои времяна родителей своихъ поминаютъ, и они бы нищихъ поколи и кормили по своей силѣ, а скоморохомъ и гудцамъ и всякимъ глумцомъ запрещали и возвращали, чтобы въ тѣ времена, коли родителей поминаютъ, православныхъ христіанъ не смущали, запрещали тѣми бѣсовыми

«Слово отъ Лемониса о плясавшемъ бѣсе предъ мнихомъ соблазна ради, а псалма ради ищезнувшемъ ». Любопытно, что въ непечатномъ 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 слажены».

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

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

скими играми»¹). Сл. описание русалій у Димитрія Хоматіана, архієпископа болгарского XIII вѣка: жители Молизской области показываютъ «στὶ παλαιοῦ ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὴ ἡρυπάλια ὄνομαζεται, τῇ μετὰ τὴν πεντηκοστήν ἐβδομάδι σύνταγμα γίνεσθαι νεωτέρῳ καὶ τὰς κατὰ χώραν κώμας αὐτοὺς περιέρχεσθαι καὶ παιγνίσις τισὶ καὶ ὥρησμασι καὶ βεβαχγευμένοις ἀλμασι καὶ σκηνικαῖς ἀρχημοσύναις ἐγκαλεῖσθαι δῶρα παρὰ τῶν ἐνοικούντων ἐις κέρδος αὐτῶν, ἐξῆλθον καὶ οὗτοι κατὰ παρὸν ἔτος, συντάξαντες ἑαυτοὺς καὶ παρασκευάσαντες ή' οὕτω κατὰ χώραν σκηνοβατήσωσιν» и т. д.²). **Σκηνοβατέω** — выступать, представлять что-либо на сценѣ, предполагаетъ участіе театрального элемента; можетъ быть, скомороховъ? Поминки покойниковъ до сихъ поръ не обходятся у Чувашъ безъ пляски и пѣсень и участія музыканта, обязательного и при похоронахъ. Вспомнимъ значеніе средневѣк. *choragium* и жонглёровъ-плакальщиковъ въ Лангедокѣ³).

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

1) Прквнсл. *коудесъ, коудесникъ* = *tagus*, чаровникъ, волхвъ; древнерусск. *кудѣ* = *incantatio, diabolus*; русск. *окуда, окудникъ* рязанской губ. = колдунъ, волхвъ, проказникъ; *кудесить* = колдовать, ворожить; *кудесы* = чары. — *Кудесниками* зовутся въ Новгор. губерніи *святочные ряжесные*, въ Кирилловскомъ уѣздѣ *кудесы*; болг. *кѣденъ вечеरъ* = канунъ новаго года. — Прквнсл. *коудешнникъ* = *μῆτρος, κουδεσηνη* = *mimicus*; коудеш-

¹⁾ Вѣляевъ, I. с. стр. 71—2.

²⁾ Miklosich, I. с. стр. 3.

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

намъ творца = шильманскихъ игры¹⁾. — Къ извѣстному намъ древнему отождествленію: *мага* и *мима* — присоединяется и третій терминъ: *рязенія и колдовства о святкахъ*. Сл. сербск. чароица = persona in maschera, чароице = колядующіе подъ новый годъ (сл. чороje упомянутой выше, стр. 128, масляничной забавы) — и чарати = колдовать, ворожить (Рагсѣ, Лавровскій). Можетъ быть, и русск. колдунъ, колдовать, только народныя формы: коляды, колядовать и т. п.?

2) Малор. румын. болг. *березу* — *брезаю* я приправилъ выше (стр. 118 слѣд.) къ нѣм. *berhte*. Въ одномъ изъ предыдущихъ изслѣдований²⁾ я понялъ отношенія Berhta'ы къ berlten такимъ образомъ, что олицетвореніе древнѣе обряда, и пародная игра явилась вѣнцемъ выраженіемъ годичного появленія, обходовъ Берты — Рождества. Аналогію къ такому имению развитію я усмотрѣлъ въ греко-славянскомъ олицетвореніи Пятницы, о которой также сложилось представленіе, что она павѣщается, обходить людей³⁾, и которая также спустилась до вещественнаго выраженія въ обрядѣ, до «простоволосой женки», чтѣ водили въ стародубскомъ полку. Какъ за олицетвореніемъ Пятницы удержалось название соотвѣтствующаго дня недѣли, такъ и для Берты представлялась вѣроятной такая-же этимологія: *тѣ фѣта*. — Новый матеріаль сравненія, являющійся въ малор. румын. березѣ, брезаѣ, можетъ видоизмѣнить предложенное мною построеніе. Факты представляются слѣдующіе: обрядовые маски березы и berhte являются одинаково и въ нѣмецкомъ и въ малорусско-румынскомъ новѣрѣ; образъ Berhta'ы — Рождества только въ первомъ; потому-ли, что во второмъ онъ утратился либо не развился? Нѣмецкой Бергѣ мы можемъ

¹⁾ Сл. м. проч. Miclosich, Lex. a. v. коудесь, коудесникъ, коудельникъ, коудемъникъ.

²⁾ Опыты и т. д. II, V, стр. 255 и слѣд.

³⁾ Сл. Чувашскую «Эрне ватты», «педѣльную старуху», смотрящую за соблюдениемъ пятницы. Магнитскій, I. с., стр. 64, 65, 89.

противопоставить развѣ Меланку — и олицетворенную Коляду русскихъ пѣсень и обряда¹⁾). Такъ или иначе, границы обряда: береза—berhte, ставятся шире границъ олицетворенія: Berhta'ы, развившейся односторонне. Объясненіе тому можетъ быть предложено слѣдующее: олицетвореніе Berhta'ы = та фантазия примкнула къ существовавшему уже, болѣе древнему обрядовому образу: березы, berhte. Этимологія этихъ словъ указана выше: санскр. bhraj = φλέγω, fulgeo; рум. breaz = пятнистый, пестрый, разноцвѣтный, ποικιλός; чешск. brza = Ader im Fleisch oder Holz, Flader, Maser; brzovatý = aderig, maserig. Это возвращается насть, быть можетъ, къ обычному костюму древнихъ мимовъ, такъ называемому centunculus, удержавшемуся въ традиціонной одеждѣ итальянского 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 variabant²⁾). Такова одежда и румынского брезан.—Название ряженыхъ въ Новгородскомъ уѣздѣ *сопѣжами* отвѣчаетъ значенію березы—брезан—berhte.

3) *Мѣхонашей*³⁾ въ колядныхъ обходахъ зовется тотъ изъ колядоющіковъ, который принимаетъ подачки и носить ихъ въ мѣшкѣ до раздѣла; арханг. губ. мѣхонаша, мѣхонъ = вахлакъ, неловкій, неуклюжій человѣкъ; онежск. губ. = тотъ изъ числа христославцевъ, который принимаетъ на свои руки и хранитъ

¹⁾ Сл. белорусскихъ ряженыхъ: богатую и бѣдную Коледу у Аоап. П. В. III стр. 749, I стр. 780. Въ малорусской колядкѣ «святая Василия дыяжу мѣсна, пироги некла, и рогатые и букатые».

²⁾ Gautier, I. c. I стр. 349, прим. З.

³⁾ Снегиревъ, I. c. II, 104; Даляр, а. в. мѣхъ, и личныя сообщенія. Сл. мѣхонашу въ повѣсти о царѣ Аггеѣ, Размѣканія въ области русск. духовн. стиха V, Приложеніе, стр. 149. — Полосовичъ, Словарь белорусск. нар. а. в. мѣхонашій, торба, торбонашій, кошелонашъ; Шейпъ, Бѣлор. нар. пѣсни, стр. 75 слѣд.; Карапинъ, Речн. а. в. торбонаша.

собранныя имъ подачки; (онежск. арханг. сибирск.) прислужникъ у лѣсовщиковъ и оленыхъ промышленниковъ, который носить и охраняетъ ихъ вещи и т. п.; въ рязанской губ. дѣвушки и молодцы ходятъ подъ окна славить осень: одна изъ нихъ, несущая кошель для сбора, зовется *маконоской*, т. е. мѣконоской.— Малорусск. *мѣхонуша* — провожатый нищихъ, носящий ихъ торбы или мѣха.— Въ Бѣлоруссіи *мѣхонуша*, *мѣхонушій*, *мѣхонушъ*: человѣкъ, который въ артели завѣдывается запасомъ; сборщикъ подаваемаго при поздравленіи съ праздниками; *мѣхеда*: неповоротливая, непроворная (о работницахъ); сл. въ послѣднемъ значеніи: торба; *торбанушій* = *мѣхонушій* (сербск. *торбонаша* = мѣхонуша у разбойниковъ). *Миханошей*, *миханожичемъ* зовется собственно тотъ изъ «волочебниковъ», ходящихъ славить Христа о Пасхѣ, на обязанности которого лежитъ — носить мѣшокъ съ получаемыми за пѣсни подарками; пѣсни зовутъ его и «*кашалоносомъ*» (сл. Шейнъ, Б. Н. П. стр. 81 № 139; сл. стр. 93, № 145: *Миханоши* — жита калошу; Безсоновъ, Бѣл. п. стр. 7, № 4: *Нашъ мѣхонушъ кошель носить*).

Не слѣдуетъ-ли объяснить въ этой связи средневѣковыхъ карбонасовъ, о которыхъ говорять дубровницкіе акты въ связи съ праздниками Пасхи: carbonasii, carbonosii, carbonezi, ludus carbonassiorum. Это, несомнѣнно, ряженые; подъ латинскимъ обликомъ скрывается хорв. krabanoša, krabanosica, krabulja = маска; сл. škraban, kraban = persona in maschera¹⁾). Я предполагаю въ основѣ слова црквнsl. крабий, крабил = fiscella e vimine plexa, arcula, marsupium; словинск. krabulja, korbulo, сербск. krbulja, русск. коробъ. Крабаноша могло явиться первоначально въ значеніи мѣхонуши, обрядового ряженаго, откуда

¹⁾ Parcić, Rječn. slov. ital. i ital. slov., даетъ еще нѣсколько словъ для выражения «personae in maschera»: čarojica, о которомъ упомянуто выше; čuvida, необъяснимое для меня, равно какъ и krinka = maschera; наконецъ buša, можетъ быть, нѣмецк. butze.

развилось общее понятие маски, какъ maskhara дошло до него, отпраивившись отъ значенія потѣшника¹⁾.

Такими могли быть первоначально бѣлорусскіе волочебники, волочиники, 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 колядовщикамъ²⁾, болѣе ихъ сохранившіе слѣды какой-то внутренней организаціи (collegium, ватага): между ними есть починальникъ или начинальникъ = запѣвало, и помагальники, подголосники или подхапнички, мъхоноща и осенстый = острякъ, шутникъ, и музыка, музичина, скрипка³⁾;

1) Сообщеніемъ дубровницкихъ актовъ, касающихся карбонасовъ, я обязалъ В. И. Ламанскому. Вотъ нѣсколько выдержекъ:

(1335) Die Martis 20 Martii = In minori Concilio, quod nulla persona audeat facere se *Carbonatum seu iudeum* vel se trasfigurare in aliquam figuram turpem hinc ad unum annum prox. sub pena 25 уpp.

(1347) Die 22 Februarii = in Majori Consilio in quo 62, quod non obstante forma statuti loquente de *Carbonosius*, nulla persona audeat se facere Carbonassium 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. Шейпъ, I. с. стр. 105, № 150, въ волочебной пѣснѣ: Подары госпей колядовщицковъ.

3) Безсоновъ, I. с. стр. 20—1; сл. Шейпъ, I. с. стр. 93, 96, № 146. — У Чувашъ о Пасхѣ толпа мальчиковъ, къ которымъ присоединяются и взрослые, ходить по домамъ, избравъ изъ своей среды двухъ загонщиковъ и сборщика съ пещеромъ (сумкой, плетеної изъ лыка) 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 дають только, бередъ и тое,

напоминаетъ выраженіе волочебныхъ:

А музыкова горькая доля,
Горькая доля, кварты горѣўки и т. д.

(Безсоновъ, I. с., стр. 7, № 4; Шейнъ, I. с. стр. 100, № 147);

или: А музыкова горькая доля
 Жонка ня любиць, ня цалуиць

(Шейнъ, I. с. стр. 93, № 145);

Миханожиго горькал доля,
Яго жонка ня любиць,
Дайти яму кусокъ сала и т. д.

(Шейнъ, I. с. стр. 78, № 138; сл. стр. 82, № 140; стр. 96, № 146).

Интересна замѣтка Шейна въ словарѣ, приложенномъ къ его Бѣлорусскимъ пѣснямъ, а. в. *куколники, кукольники*: «родъ волочебниковъ, ходившихъ на св. Недѣль (въ прежнія времена) по деревнѣ для собиранія подачекъ, съ пѣснями, взяя 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

варяютъ 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, I. с. стр. 128—9, 132 прим.

до послѣдняго времени являлись на святочной сценѣ Бѣлоруссвъ, то живьемъ, въ лицѣ ряженыхъ, то въ кукольной драмѣ¹⁾. Если послѣднія относить насть къ древнимъ *кукламъ скомороховъ*, заподозрѣнныиимъ церковью, то тѣмъ интереснѣе прослѣдить слѣды первой въ современномъ народномъ обрядѣ. Въ малорусской святочной игрѣ²⁾ *міхоноша* является колядовщикомъ, вожакомъ козы:

Не ходи, коза, у тее сельце,
Да въ тее сельце, да въ Михайловку,
А въ Михайловці всі люде стрельци,
Встрелили козу въ правее ухо,
Крозъ полотенце да въ щире серце.
Шуль, коза впала, не жива стала.
А міхоноша бері дудоіку,
Дуй козі въ жилу.
Надимае жила. будь, коза, жива.

Я попрошу вспомнить великокорусскую святочную игру въ «лынекъ»³⁾ съ сопровождающей еї пѣсней:

Какъ во старова мужа молодая жена,
Вотъ на емъ, хо, хо!
Вотъ па емъ, охти мнѣ!
Ена часто неможеть, все повохивантъ:
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 куни жаны лынъка,
Ты куни жапы лынъка, ты куни животка и т. д.

— и святочную-же плясовую пѣсню о старомъ мужѣ и молодой женѣ⁴⁾. — Эти параллели послужать намъ къ объясненію старой пѣсни о Терентищѣ.

¹⁾ Безсоновъ, I. с. стр. 98—9.

²⁾ Чубинскій, Дневникъ, стр. 265—6; сл. игру съ козою у Терентенка, I. с. VII, стр. 186—7; Безсоновъ, I. с. стр. 78—9 и т. д.

³⁾ Шойль, Великор. нар. пѣсни стр. 384—5, № 5.

⁴⁾ ib. стр. 382—3 = Спегревъ, II стр. 98—9, № 8.

У старого 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 её вылечить (вспомнимъ сопоставленіе: «чародѣй, скомрахъ» и знахарскія знанія французскихъ жонглѣровъ). Сирятавъ Терентія въ шелковомъ мѣшкѣ, который одинъ изъ нихъ беретъ себѣ за плечи, они идутъ къ Авдотѣ и говорятъ, что ея мужъ убить, они сами видѣли его мертвымъ. Та обрадовалась вѣсти, велитъ скоморохамъ войти и пропѣть про старого Терентьища, «Въ дому бы его вѣкъ не видать». Тѣ начинаютъ пѣть:

Слушай, шелковый мѣхъ,
Мѣхонюша за плечами,
 А слушай Терентій гость,
 Что про тебя говорять,
 Говорить молодая жена.

•••••
 Шевелись, шелковый мѣхъ,
Мѣхонюша за плечами,
 Вставай-ка, Терентьище,
 Лѣчить молодую жену,
 Бери червленой вязъ,
 Ты дубину ременчатую,
 Походи-ко, Терентьище,
 По своей свѣтлой гридни
 И по середи киприщатой
 Ко занавѣсу бѣлому,
 Ко кровати слоновыхъ костей,
 Ко перинѣ ко пуховья;
 А лѣчи-ко ты, Терентьище,
 А лѣчи-ко ты молоду жену,
 Авдотью Ивановну.

И онъ, принявши лѣчить её по указанію, самъ видитъ, какъ недугъ «въ окошко скочилъ».

Въ началѣ пѣсни мѣхоношай 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 бытевая поэзія знаетъ скомороховъ еще въ другой роли: они эпические пѣвцы, какъ шипильманы запада. Вернувшись изъ долгой отлучки къ женѣ, переодѣтый скоморохомъ (сл. Скомороха Скомороховича == Добрыню у Гильф. № 210), Добрыня играетъ:

Играетъ-то въ Цари-гради,
А па выигрышъ береть все въ Киевъ
(Рыбн. I № 25);

Играетъ єнъ во Киевѣ, воспѣвааетъ отъ Еросалима
(л. с. № 26);

Выигрывалъ хорошељко изъ Царя-града,
А пзъ Царя-града до Іеросалима,
А изъ Іеросалима ко той земли Сорочинской
(л. с. № 27);

Струну натягивалъ будто отъ Киева,
Другу отъ Царя-града,
И третью отъ Еросолима,
Тонцы онъ повель-то великие,
Приївки-то онъ приївалъ пзъ за синя-моря
(л. с. II № 7);

Первый разъ игралъ отъ Царя-града,
Другой разъ отъ Іерусалима,
Третій разъ сталъ поигрывати,
Всё свое похождѣніе рассказывать
(л. с. III № 16; сл. Гильф. № 222).

Тѣ-же подробности, съ подновленіями, въ цѣломъ рядѣ другихъ пересказовъ былинъ о Добрынѣ (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:

Играетъ-то Садкѣ въ Новѣ-градѣ,
А выигрышь ведеть отъ Царя-града

(Рыбн. I № 63);

о Ставрѣ:

Сыгришь сыгралъ Царя-града,
Тонцы павелъ Іерусалима,
Величаль князя со княгпнею,
Сверхъ того игралъ Ерейской 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 ко стрункѣ патягиваетъ,
Тонцы по голосу налаживаетъ,
Тонцы онъ ведеть отъ Новагорода,
А другіе ведеть отъ Еросолима,
А всѣ малые припѣвки за синя моря.

¹⁾ См. тотъ-же мотивъ — признанія по пѣснѣ въ сказкахъ у Аѳансцева, № 104, стр. 29, 59; № 118, стр. 218.

Передъ нами эпическая формула, смыслъ которой сдѣлался непонятнымъ самимъ пѣвцамъ. Пѣніе-игра Добрыни (Садка, Ставра) выражены словами: наигрышъ, сыгрышъ, выигрышъ, игрище, нащѣвки, тонцы; это, быть можетъ, отвѣчаетъ средневерхненѣм. *wîse*: напѣвъ; по напѣву, слышанному имъ, будто-бы, въ Іерусалимѣ, Морольфъ узналъ Саломеей (*Salman und Markolf*). Древняя связь напѣва съ содержаниемъ пѣсни не раскрывается ли передъ нами скоморошій репертуаръ, съ мотивами «отъ Ерусалима», «отъ Царя-града», «отъ Києва»? Это, въ одно и то-же время, и репертуаръ нашего былеваго эпоса и указание на культурные слои, залегшіе въ нашей эпической поэзіи. Тамъ и здѣсь участіе захожихъ людей, скомороховъ, вѣроятно; нѣть лишь того дифференцированія, того роста народнаго пѣвца, которымъ обусловлено было па 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 былинъ, которыя изслѣдованіе обнаружить какъ международные, захожіе, и тѣ ихъ черты, которыя оказались бы достояніемъ мѣстной поэзіи, «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 былинъ нѣть новыхъ пѣсенныхъ сложеній, которыя указали-бы намъ на процессы первичнаго. Иначе напр. въ Кабардѣ, гдѣ бродячіе, бездомные пѣвцы, *гегуако*¹⁾, еще недавно являлись на народныхъ собранияхъ, праздникахъ и тризнахъ, прославляя современныхъ героевъ, но воспѣвая и древнихъ. Умираль-ли человѣкъ, уважаемый за мудрость и храбрость, народъ, собрав-

¹⁾ Сл. Матеріали для описапія мѣстностен и племенъ Кавказа, изд. Управліенія Кавказскаго учебнаго округа, вып. I, отд. II: Сказанія о партикахъ богатыряхъ у татарь-горцевъ Пятигорскаго округа Терской области (Урусбіева).

шись па его могилѣ, приглашалъ иѣсколькихъ гегуако сложить пѣсни про умершаго на память потомству. Въ такихъ случаихъ одинъ изъ гегуако брался воспѣть одну сторону дѣятельности покойнаго, другой другую. Уединившись и сложивъ въ тишинѣ свои пѣсни, они, по иѣкоторомъ времени, объявляли объ окончаніи своей работы и, сойдясь вмѣстѣ, пѣли одинъ за другимъ. Толпа внимала, затаивъ дыханіе; только въ перерывахъ можно было разслышать шепотъ: откуда они беруть такія чудныя слова? По окончаніи пѣнія раздавался взрывъ восторженныхъ криковъ и начинался пиръ; родственники умершаго дарили пѣвцамъ платье, лошадь, оружіе и т. п. Присутствуя на народныхъ сборищахъ, при битвѣ, гегуако внимательно слѣдили за ходомъ дѣль, воспѣвая доблести одного, привлекая на иного позоръ и всесобщее осужденіе, — потому что ихъ пѣсни далеко разносілись 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 обѣ общественно-поэтической дѣятельности скальдовъ, труверовъ, и т. п. Для древней исторіи русскаго былеваго эпоса у насъ иѣть подобныхъ указаний. Важно одно: что въ его персоналѣ именно скоморохи являются единственными представителями *пѣсни*. Вотъ почему я считаю возможнымъ удѣлить имъ пѣвѣстную роль въ сложеніи эпоса, какъ, съ другой стороны, въ нынѣшніи народнаго обряда, въ той колеблющейся и пока неизслѣдований его области, которая посредствуетъ между элементами туземнаго и христіанскаго вѣрованій. Въ этой области бродячіе пѣвицы, потѣшники могли проявлять свое вліяніе, безсознательно проводя, во вѣшией, театральной формѣ обряда многое, противъ чего сознательно возставали древніе отцы церкви — и славян-

скіе ревнители, повторявши ихъ нареканія, нерѣдко съ полуупонимаціемъ и фантастическими приращеніями, въ которыхъ мы напрасно стали-бы искать слѣдовъ туземныхъ языческихъ воззрѣй¹).

Ни одного изъ этихъ возможныхъ элементовъ не слѣдуетъ упускать изъ виду при анализѣ народнаго обрядового миѳа.

Я кончу эту главу указаніемъ на одну миѳическую подробность, тѣсно связанную съ церковнымъ осужденіемъ — скоморошией пляски. Съ точки зрењія церкви пляска — дѣло грѣховное, сатанинское, на которое подстрекаетъ самъ дьяволъ; плясать въ большиe праздники было кощунствомъ, за которымъ неминуемо слѣдовало возмездіе: дѣвицу, плясавшую «во дни святыхъ, егда паче слово Божіе проповѣдается», бѣсы во время сна занесли въ геенну²); другая наказана была за тотъ-же проступокъ тѣмъ, что вмѣстѣ съ своей прялкой заклята на мѣсяцъ: тамъ она сидѣть и прядѣсть, ея нити — осення паутина, которую въ Германіи зовутъ нитями Богородицы (Marienfden)³); трое молодыхъ людей и три дѣвушки плясали на площади въ праздничный день, не обращая вниманія на про-

¹⁾ Сличеніе древніаго 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, 3: *Семеліино трусьновеніе кланьсмо* ($\Sigma\epsilon\muέ\lambdaης \chiεραυνός προσκυνούμενος$) вызвало въ позднѣйшихъ текстахъ толкованіе: *Семеліино тробокладеніе грому и моланыамъ и силу* (Тихопр. I. с. № III, р. 97); см. подобную-же гlossenу къ «фами кации ии иоуоами» (Буд. л. 3, γ: φαλλοί τινες καὶ ιδυφαλλοι) Григорія и къ его: *малакія* = *mollities*. — Интересно по отношенію къ Орфену = Орфею славянской псевдо-веды слѣдующее сопоставленіе: Буд. л. 4, 3: *орбеовы трубы* ($Ορφέως τελεται!$); Тихонр. № III: *Ефроновы скверныя басни*; № IV (по рук. Новг. Соф. библ. № 1295): *еєрньовы*; № V: *еєрньовы*.

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 наказание за то они продолжали плясать въ теченіи цѣлаго года, не имѣя силы остановиться¹⁾. Подобнаго рода благочестивыхъ рассказовъ можно было бы привести нѣсколько.— Типомъ грѣшной плясуньи являлась Иродіада; недаромъ цѣной своего искусства она поставила требование: голову Иоанна Предтечи. Авторъ приписываемаго Златоусту слова περὶ μετανοίας говоритъ о ней въ связи съ осужденiemъ орхестровъ и свѣтскихъ игрищъ²⁾; средневѣковыя миниатюры изображаютъ её на пиру Ирода танцующей и кувыркающеся въ стилѣ скомороха³⁾. Она была орудиемъ дьявола: «καὶ εἰσῆλθον ἐγώ εἰς τὴν Ἡροδιάδα γυναικα, καλὴν καὶ ὑπουργόν μου καὶ συγχληρούμον τῶν ἔργων μου, говорить о себѣ дьяволъ у Евсевія Эмесскаго; καὶ δι’ ἐκείνης παρώξυνα βασιλέα, καὶ τοῦτον ἐν ἀριστῷ ἀπέτειμον, καὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ δέδωκα τῷ χορασίῳ ἐπὶ πινάκι, καὶ ὡς μῆλῳ προσέπαιξεν»⁴⁾. «О злое проклятое плясаніе, о лукавая жены многовертиное плясаніе», читается въ одномъ поученіи: «пляшущи бо жена — любодѣйца діаволя, супруга адова, невѣста сатанина; вси бо любящіи плясаті безчестіе Иоанну Предтечѣ творять, со Иродьею неугасимый огонь и неусыпнай червь осудить»⁵⁾. — И вотъ Иродіаду постигла кара: каталонское преданіе⁶⁾ заставляетъ её и Ирода блуждать безъ устали по ночамъ, скрываясь въ пещерахъ съ первымъ пѣніемъ пѣтуха; либо она носится по воздуху, въ бурной плясѣ вихря. Такъ въ Reinardus I, 1139—1164:

¹⁾ Mélusine № 17, p. 404.

²⁾ Сл. также приписанное Златоусту слово на усѣкновеніе главы Иоанна Предтечи, у Migne l. c. t. LIX, 485—90.

³⁾ Сл. Wright, History и т. д. р. 167, 168.

⁴⁾ Eusebii Emeseni Or. I, у Migne, Patrol. Graec. t. LXXXVI, I, p. 517.

⁵⁾ Костомаровъ, Очеркъ, стр. 142 (Златая Матица по ркн. Имп. Публ. Библ. л. 341).

⁶⁾ Pitrè 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 вся-
каго другаго брака; когда разгнѣванный этимъ отецъ велѣлъ
усѣчь святаго, и опечаленная девушка хотѣла подѣловать 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 Фараильдой, «*Herodias ante saltria*». — Пляской Иродіады объясняютъ себѣ въ Саксоніи
вихорь. — Средневѣковья повѣрья о ночныхъ поѣздахъ Иродіады
несомнѣнно выработались изъ церковно-аскетической легенды
о танцовщицѣ, осужденной на вѣчную пляску или вѣчное скита-
ніе. Каталонское преданіе сдѣлало изъ одной Иродіады —
иѣсколько Иродіадъ, дочерей Ирода; судя по присловью, вѣроятно,
запѣву утраченной иѣсни, они приуждены вѣчно плясать въ воз-
духѣ въ наказаніе за смерть Предтечи:

Las fillas del rey Herode
Ballan, que mes ballaran ¹⁾).

Вѣчно пляшущія, сотрясающіяся въ порывистомъ движениіи,
онѣ могли быть отождествлены съ трясавицами — лихорадками;
въ этомъ сочетаніи дочери Ирода, трясавицы, вошли въ отречен-
ную статью, разобранную выше: въ молитву св. Сисинія, и Невѣя
буслаевскаго текста оказалась тогда всѣмъ лихорадкамъ старѣй-
шей сестрой, *плясавицей*, ради которой отсѣчена была голова
Иоанна Предтечи. Русск. плясая=плясунья и название 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 иѣско.лько объясненій
къ молитвѣ св. Сисинія (см. выше стр. 40). Какъ греческая Гилло, Гилу
похищаетъ и пожираетъ новорожденныхъ, такъ и славянская *стъцица*
(у попа Симеона и въ румынскихъ текстахъ): вѣштица се зове жена која....
лети по кућама и једе људе, а особито малу дејцу (Караџић, Живот,
стр. 211); «вѣщицы (вѣдьмы) летаютъ по почамъ подъ видомъ безхво-
стой сороки; они спускаются ночью въ трубы, которые были закрыты

III.

Христіанскіе мотивы колядокъ.

Съ скоморохами мы проникли въ одинъ изъ закоулковъ языческой поэзіи колядъ, которую христіанство пыталось искоренить, которой впослѣдствіи старалось завладѣть. Не вездѣ удачная въ смыслѣ обряда, эта попытка привела въ области колядокъ, т. е. святочныхъ пѣсень, 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-

пе благословясь, похищаютъ дѣтей изъ утробы матери, разводятъ на шесткѣ огонь и съѣдаютъ ребелка, а вмѣсто него оставляютъ въ утробѣ матери голикъ, краюшку, ладанку или головину» (Потапинъ, Югоизападная часть Томской губерніи, въ Этнogr. Сборн. VI стр. 147—8). — *Стриги* греческаго текста (сл. стр. 94), одному изъ имѣть Гилу, отвѣтаетъ бѣлорусская *стрига* (чешск. stríha, слов. stryga,польск. strzyga, хорв. strigoň), опасная беременныя женщины, подмѣнивающая 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 *полунощница*. Можетъ быть, такъ именно значилось въ одномъ бѣлорусскомъ заговорѣ отъ лихорадки, сообщенномъ мнѣ Шнейдеромъ, съ слѣдующими именами трясавицъ: веснянка, ледянка, листа-падница (пладница?), косицница, квактука, ноцница (полунощница?), смутница. — Съ одиннадцатымъ именемъ Гилу греческаго текста: φυχρανωσπάστρια (сл. р. 94) сл. въ житіи св. Андрея Юродиваго (AA: SS. Maii VI, Corollar. р. 24) разсказъ о демонѣ, принявшемъ образъ старухи, и обличеніи его святымъ: Φρήνησον, οὐμωξον, λύσσα ἐβδελυγμένη, ἐσκοτισμένη κοπρικὴ γραῦ.... γρῆσαι ταῖς μαγγανίαις σου, φυχρανωσπάστρια, гдѣ послѣднее слово переводится perturbatrix animarum, въ прквел. душепрелестинце; съ точки зрѣнія легенды о Гилу и пародныхъ новѣй, быть можетъ: высасывающая душу.

ческихъ и символическихъ образовъ изъ одной среды въ другую. Трудно определить, за неполнотою данныхъ, отношенія греческихъ каландъ, разобранныхъ выше, къ южнорусскимъ и румынскимъ, хотя и здѣсь согласіе иѣкоторыхъ специальныхъ подробностей скорѣе говоритъ въ пользу перенесенія. Вмѣстѣ съ проповѣдью христіанства могли переселяться не только церковные, но и народные обряды, удержаніе которыхъ случайно подъ сѣнью церкви и прикрытиемъ христіанского святаго¹⁾; а съ обрядомъ переселялись и сопровождавшія его иѣсни — оригиналы нашихъ щедрівокъ, какъ тѣмъ-же путемъ могли заходить оригиналы и собственно христіанскихъ, рождественскихъ иѣснъ.

Пользуясь собраніемъ Teodorescu я думаю разобрать одну группу такихъ иѣснъ съ цѣлью указать, какъ разработались въ нихъ сюжеты, павѣянные христіанскими воспоминаніями, не задаваясь вопросомъ: въ какой мѣрѣ качества этой разработки определены были образами древняго, склонившагося миоа, либо общими процессами мионической мысли. Поэтому именно, что вторая гипотеза, не исключая первую, вмѣстѣ съ тѣмъ и не предполагаетъ сїе необходимо, такъ недоказательны попытки возвратить сквозь призму христіанства, очертанія смѣшнаго имъ языческаго вѣрованія.

Святочный цикль, обнимавшій время отъ Рождества до Крещенія, исчерпывался, главнымъ образомъ, идеями обоихъ празднествъ, но вокругъ нихъ сгруппировались другія, по аналогии и смежности, по наивному смѣшнію, иногда по глубокому символизму: отъ рожденія Спасителя колядка переходила послѣдовательно къ его страданію, охватывая весь цикль 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 генварекія каланды, относить настѣнко къ воспоминаніямъ леоменій. Сл. выше стр. 136 и Аѳанасьевъ, Поэт. Воззр. III, 738.

Любимымъ мотивомъ является Крещеніе Спасителя; вспоми-
нимъ, что до IV вѣка празднованіе Крещенія и Рождества сов-
падали на 6-мъ Генварѣ¹⁾). Крещеніе понято простодушно, какъ
совершенное надъ младенцемъ Иисусомъ; участіе Пресвятой Дѣви
явилось совершенно естественной чертой; напомнимъ, однако, что
въ отреченному Кѣригра Петра и Павла крещеніе Спасителя
совершилось по настоянію его Матери.— Въ малорусскихъ коляд-
кахъ его купаетъ-крестить Богородица, пеленастъ въ шелковыя
пеленки (Чубинскій, Дневникъ, въ отдѣлѣ колядокъ, № 51). Поэтическимъ распространеніемъ объясняется слѣдующая кар-
тишка: Богородица бѣлитъ ризы Господа на тихомъ Дунаѣ,
какъ поднялись буйные вѣтры и унесли тѣ ризы подъ небеса,
гдѣ ихъ «убралъ» самъ Господь (I. с. Колядки № 58; Головац-
кій, I. с. II № 29 стр. 90—1; IV, стр. 64, № 1). Либо дѣло
происходитъ на Йорданѣ, и ризы уносятъ ангелы (Чубинскій,
I. с. Щедрівки № 7; сл. № 62; Терещенко, I. с. VII стр. 83:
Ой на рычици). Въ одной румынской пѣсни (не колядкѣ) Богородица
прядетъ на зеленой троцѣ, ведущей къ вратамъ рая, прядеть
золотыя нити на одежду своему сыну; откуда ни взялись соколы,
похитили пряжу; Богородица посыаетъ Ивана Крестителя, пусть²⁾
разыщетъ соколиное гнѣздо и принесетъ ей, а соколятъ
возметъ себѣ. Это выше моихъ силъ, отвѣчаетъ святой: соколы
унесли золотую нить высоко подъ небеса, свили изъ него гнѣздо—
золотой мыслицѣ, а соколятъ негдѣ взять: изъ нихъ подѣлились
дробныя звѣзды³⁾).— Колядка отвѣчаетъ, быть можетъ, покѣрю
о прахѣ на лунѣ: ея нити зовутся иногда питями *Маріи*; Маріей
зовется злополучная пряха-плясунья, перенесенная на мѣсяцъ
въ пѣменскомъ новѣрье, приведенномъ выше⁴⁾); 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) Аѳанасьевъ, II. В. III 274—5.

При другомъ случаѣ¹⁾ я сообщаю содержаніе румынскай колядки обѣ 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 литургию». Такъ своеобразно понять былъ евангельскій разсказъ обѣ Іоаннѣ Предтечѣ, удалившемся въ пустынью, облеченному въ одежду изъ верблюжьей шерсти (*εἰγε δὲ ὁ Ιωάννης τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν κατίλιστον, καὶ ζώνην δερματικὴν περὶ τὴν ὥσφην αὐτοῦ.* Matth. 3, 1, 4) и являющемся снова, чтобы совершить надъ Спасителемъ обрядъ Крещенія. — Обѣ этомъ событии поетъ другая колядка²⁾:

Богородица послала св. Duminica'у принести для новорожденнаго какое нибудь украшеніе на кресты; та идетъ, видитъ, по Іордану плывутъ три золотыя фіалки, она украшаетъ ими свою голову и спѣшитъ къ Богородицѣ съ драгоценнымъ даромъ. Но она опоздала: Спаситель уже окрещенъ, восприемникомъ былъ св. Іоаннъ, и Богородица отдаетъ обратно Думиникѣ золотые цветы: онъ идуть 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 крестить небо и землю, солнце и мѣсяцъ на небѣ, горы и воды на землѣ. На предложеніе Богородицы онъ отвѣчаетъ:

Постой малко та почекай,
Да си запремъ слънце-мѣсецъ на небо,
И да запра гора-вода на земи (№ 5)³⁾.

¹⁾ Разысканія VI, стр. 64—5.

²⁾ Schuller, I. c. стр. 12.

³⁾ Въ Эпирской пѣснѣ на Крещеніе Богородица просить Іоанна «евангелиста» окрестить «бога-младенца»; онъ согласенъ и просить: *νάχνοισον τὰ σύράντα ωκ μπῶ νὰ βγῶ, Καὶ νὰ σου βαφτίσω θεόν παιδί.* Chasiotis I. c. p 34, № 1; сл. Passow, № CCXCIII.

Когда онъ крестить «млада-Бога» (№ 5) въ Йорданѣ, все
хрещенія преклонились, кроме одного («абленово»), которое
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 дерво трепетлика ¹⁾;
Опо чуло, пе станало,
Пай го прояле самски Господъ
Е ты-зе-ка едно дѣрво,
Едно дѣрво трепетлика!
Да изникнешь на зло мѣсто,
Дека сльнице пеизгрѣва,
Дека роса пеонада,
Да си трентинъ и со-съ вѣтеръ,
И со-съ вѣтеръ и безъ вѣтеръ ²⁾.

Особую разработку мотива «крещенія», или точнѣе, «купанія» представляется слѣдующая румынская колядка ³⁾:

¹⁾ вар.: трепетлюга.

²⁾ См. еще колядку о крещеніи Госиода св. Иваномъ у Безсонова, Болг. пѣсни, № LXIV.

³⁾ Teodorescu I. с. 47—49. Объ обычномъ зачалѣ колядокъ и его варьандахъ: oï-Ler-oï; Ler-oï-Ler; Ler-oï-Leoï; Ler-oï-Leo; D’al Ler-oï Domnele и т. п. сл. у него р. 38 и прим. 1 и 2.—Имя Ler встрѣчается въ румынскихъ сказкахъ, изъ которыхъ одна носитъ заглавие: Ler împărat. Сл. объясненіе Cihaç’ I. с. II подъ словомъ leru-i стр. 170, и припѣвъ галицкой Колядки: Гей, гей, лемъя, Головацкій, I. с. IV р. 24—5, № 31; ib. стр. 31, № 3: Ой лелія;польской: oj lelom, Kolberg, Lud, serya V, р. 237, № 48; бѣлорусской: ламмъ, Безсоновъ, Бѣлорусскій пѣсни, стр. 20. Это — lelum (et Polelum) Кромера (De origine et rebus gestis Polonorum I. III р. 30, изд. 1589 г.), лелюмъ (полелюмъ) Спионисса. — Польский припѣвъ: oj lelom == рум. d’al Ler-om.

D'ai Ler-om, d'ai Ler-om Dómne ¹⁾,
 Icea, măre, 'n céste curti,
 Céste curti, céste domni,
 Crescutu-mă-aă doă meri naltă,
 Doă meri naltă și minunată,
 La vîrfuri amestecată.
 Susă în meri,
 In dalbe floră,
 Ardu'mă două luminări;
 Si din două luminări,
 Pică'mă trei din picături;
 Éru din trei din picături
 Ruptu mi s'a,
 Faptu mi s'a
 Rău de vină
 Si rău de miră,
 Rău de apă
 Limpede.
 [']N] rău de vină cin'mi se scaldă?
 Icea bunulă Dumnează:
 Scaldă-să,
 Baiéză-să,

¹⁾ «(Ай люди, люди). Здѣсь, братъ, на этомъ дворѣ, въ этомъ господарствѣ выросли двѣ высокія яблони, высокія, дливыя, сплетшіяся вершинами. А на яблоняхъ, на верху, среди бѣлыхъ цвѣтовъ горятъ два свѣтота; изъ тѣхъ двухъ свѣтильниковъ капаютъ три капли, а отъ тѣхъ отъ трехъ капель стала, прорвалась рѣка съ виномъ, рѣка съ муромъ, рѣка съ прозрачной водою. Кто купается въ рѣкѣ съ виномъ? То Господь Богъ милостивый: купается, моется, въ водѣ очищается, въ бѣлую одежду облекается, муромъ помазуется. — Поприже его Иванъ, святой Иванъ и старикъ Кречунъ купаются, моются, въ водѣ очищаются, въ одежды облекаются, муромъ помазуются. Еще ниже купаются все святые подъ рядъ: купаются, моются, въ водѣ очищаются, въ бѣлые одежды облекаются. — А поприже ихъ брова 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? Мпѣ-ли, или святымъ,

In apă se limpedesce
 ['N] vestmēntū albū se premenesce,
 Cu mirū că se miruiesce.
 Mai din josū de vadulū lui
 E Iōn,
 Sfîntulū Iōnu
 Si bîtrânulū de Crăciunū:
 Scaldă-se,
 Baiéză-se,
 ['N] apă limpedescu-se,
 ['N] vestmēntū premenescu se,
 Cu mirū miruiescu se.
 Mai din josū de vadulū lorū
 Scaldă-să sfintii de rîndu:
 Scaldă-se,
 Baiéză-se,
 In apă se limpedescă,
 ['N] vestmēntū albū se premenescă.
 Mai din josū de vadulū loru
 Scaldă-se ică cestu omu bunu.
 Cestu omu bunu jupâni (cutare),
 Scaldă-se,
 Baiéză-se,

либо Ивану, святому Ивану, или старику Кречуну? Говорить тутъ добрый человѣкъ: 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 угощались, и меня за то благодарили. — И еще сдѣлалъ я, Господи: подѣлалъ дороги въ не-проходныхъ (tele) мѣстахъ: кто по нимъ ходилъ, меня благодарилъ. — И еще сдѣлалъ я, Господи: подѣлалъ колодцы въ безводныхъ (grele) 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 па томъ. Ступай въ рай безъ суда, садись за столъ непозванный, пей чашу непрошептанный. — Да будетъ здравіе этому дому и намъ, добра желающимъ, па этомъ году и па многія лѣта! Заключительныя стихи колядки (ножеданіе здравія) принадлежать къ типическимъ.

In apa se limpedesce,
Cu vestmēntū se premenesce.

Grai bunulū Dumnedeu:
«Cuī, omū bunū, te potrivescī?
Aă mie? Aă sfintilorū?

Aă lui Ión,
Sfîntū Iónū?
Aă bêtrânului Crâciunū?»

Grâi icea cestū omū bunū:
«Nu me, Dómne, potrivescū
Nici tje, nici sfintilorū,

Nici lui Ión,
Sfîntū Ión,
Nici bêtrânului Crâciunū.

De tînerū m'amū insuratu,
Fapt-amū casă
Lângă drumū,
'Ntins-amū mésă
Peste drumū.

Câtă pe drumū că mi'să treceau
Totă la mésă că sedeaù
Si totă beau și ospetaù,
Totă mie că'mă multămiaù.
Fapt-amū, Dómne, ieră amū faptă

Podurele

'N locuri rele:
Cine pe podu c'a trecută
Totă mie'mă-a multămită.
Fapt-amū, Dómne, ieră amū faptă

Puturile

'N câmpuri grele:
Cine apa c'a beătă
Totă mie'mă-a multămită¹).
Atunci Dumnulū îi grâia:
— Fie bine
Déră de tine.

¹⁾ Сл. въ Критецкой колядкѣ (сл. выше стр. 124—5): Καὶ κάθε τρεῖς καὶ τέσσερες ὥρης πανώρης βρύσι. Κτ' ὅσοι διαβάταις κι' ἂ· διαβοῦν, περάταις καὶ περάσουν, Νὰ πίνουν τὸ κρυγὸ γερό, τὸν Κύριο νὰ δοξάζουν.

Fapt-ai bine'n astă lume,
 'N ceai-l-alta'i găsi bine.
 Mergi la raiu nejudecatu,
 Sedî la măsă nechiāmatu
 Să bei pahară ne'ncchinatü. —

Sănătate'n ceste case,
 'N ceste case,
 'N cruci frumose,
 Si cu noi, cu voiă buna,
 La anulă
 Si la mulți ani.

*Деревья, яблони*¹⁾, сплетающиеся ветгами, освященные святыми, отпосять 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 церковь съ тремя гробами и т. д.²⁾). Въ одной галицкой колядѣ³⁾ по рѣкѣ плыветъ

1) Сл. яблонь, какъ древо креста, въ съединеніи дающе колядки.

2) Сл. Объ одномъ мотивѣ рожеественскихъ колядокъ въ Іоури. Мин. Нар. Просв. 1877, Февраль; Разысканія, III 22, 30—38; IV, стр. 59 слѣд.; V, 136 слѣд.; Manihardt, Weihnachtsblüthen, р. 66. Сионскую церковь духовнаго стиха я пытался объяснить (Разысканія, III) иъ связи съ памятью о древнемъ Соснаціум на Сионѣ. Оттуда древне-русское название для особаго рода дарохранительницы, употреблявшихся въ первыи: Иерусалимы или Сионы. Они имѣютъ видъ церкви, внутри пусты, съ двутворчатыми дверцами. Веселанъ Полоцкій, ограбивший Ноигородъ въ 1066 г., взялъ изъ св. Софії, по позднѣйшему, но домонгольскому свидѣтельству лѣтописи, между прочимъ, «ерусалимъ церковныи»; Антоний Боголюбскій устроилъ во Владимирскій соборъ «три ерусалима велими величию отъ зата чиста (п) отъ каменъя многоцѣнныи». и изъ Боголюбовской церкви «ерусалимъ златъ». Такія дарохранительницы изглили и у Грековъ, по непрѣвѣтино, какъ они назывались. Сл. Голубинскіи, Истор. русск. церкви I, II, стр. 147—9 и прим. 3 на стр. 149; на западѣ также были Сионы, но тамъ они были совсѣмъ другое, чѣмъ у насъ. Dicange, Gloss. latin. a. v. Sium (= Cochlear). Замѣтимъ, что по второмъ Титулѣ дарохранительница Граля имѣла видъ его храма и миниатюрѣ.

3) Головацкій, II № 42 р. 30—1.

райское дерево съ тремя вершочками: на одномъ «сиво соколинько», 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) растуть на камѣ, на нихъ — соколь, зозуля и пчелы¹⁾; либо является сосна, у ней «трокай хосень», по звѣри распределены не по нимъ, а по одному стволу, сверху внизъ: на верху сивы соколы, въ срединѣ пчелы, у корня «жовты лишойки»²⁾. Или: стоить яворъ, на верху въ гнѣздахъ соколь, въ срединѣ пчелы, у корня бобры; либо: сосна, въ коринѣ (?) иренелки, въ пигѣ яры пчелойки, на верху — куницы³⁾. Румынскія колядки⁴⁾ представляютъ такіе-же образы и съ подобными же приложеніями къ хозяину, хозяйкѣ, ихъ дѣтямъ и т. п., которая могли разнообразно измѣнять первичное значеніе образа. Въ румынскій заплачкѣ, напечатанной Hăsdeй⁵⁾, мертвецъ переходитъ на тотъ свѣтъ по вѣтвямъ дерева, на вершинахъ которого сидитъ соколь, въ серединѣ выдра, у корня змѣй. Это напоминаетъ символику Игдразила, крестнаго древа средневѣковыхъ сказаний⁶⁾ и чудесной оливы у Диониса (Dion. XL, 467 слѣд.), окутанной негорючимъ пламенемъ, съ орломъ и чашей на вершинѣ и змѣей, извивающейся внизу. — Птиць, сидящихъ на, очевидно, символическихъ деревьяхъ, либо церкви⁷⁾, мы встречаемъ не разъ въ поэзіи колядокъ.

Сопточи на деревѣ принадлежать къ распространенной народной обрядности, къ тому, что я позволилъ себѣ назвать общими мѣстами культа, жертвооприношенія, не дающими повода

¹⁾ ib. IV, p. 30 № 1.

²⁾ ib. II р. № 4, стр. 3.

³⁾ ib. IV, p. 6 № 5.

⁴⁾ Tocilescu I. 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 специальнымъ мифологическимъ выводамъ¹⁾. Обычай приношения и возжения свѣтой на деревьяхъ, издавно возбуждавшій запреты западной церкви, существовалъ до послѣдняго времени въ чертѣ христіанскаго народнаго обряда: въ священной рощѣ около церкви свв. Квирика и Авилы, въ Сванетіи, на 15-ое Іюля, огромное дерево унизывалось множествомъ горящихъ свѣтой²⁾; въ Зачеренскомъ погостѣ Псковской губерніи лежала большая упавшая сосна, къ ней сходились на Ильинскую пятницу крестьяне, принося шерсть, сырь, мясо и свѣчи, которыя зажигали, прикрѣпивъ къ стволу³⁾; на свѣточіи крестнаго древа старо-французскихъ романовъ я указалъ по другому поводу⁴⁾. — Съ другой стороны зажженная свѣтлая является на вершинѣ малорусскаго свадебнаго вильца⁵⁾ и аналогичной съ нимъ «дѣвьей красоты», какъ зовется въ Ярославской губерніи ёлка, украшенная цветами и лентами, которую несутъ дѣвушки, отправляясь къ невѣстѣ на дѣвичникъ⁶⁾; въ чувашскомъ виль-тавраш (моленье о предотвращеніи смерти отъ людей и скота) ветляный 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 пѣсня⁸⁾ несомнѣнно воспроизводитъ какую-нибудь русскую и, вѣроятно, колядную: въ белорусскихъ и малорусскихъ точно также все святые въ сборѣ, неѣть лишь святаго «Рождества»,

¹⁾ Разысканія II, 157.

²⁾ ibid. стр. 60, прим.

³⁾ Мандельштамъ, Опытъ объясненія обычаевъ (индо-европейскихъ народовъ), созданныхъ подъ влияниемъ индо-европейскихъ народовъ), 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⁾ Магнитскій, I. с. стр. 113 и слѣд.

⁸⁾ Образцы мордовской народной словесности, вып. I (Казань 1882 г.),

за которыми и посыпаютъ 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 яблоля.
Корни яблоли дерева во всю ширину земли,
Вѣтки ея во всѣ небо,
На концахъ вѣтокъ почки ея,
На концахъ почекъ мёдокъ ея камлеть,
Воскъ ея садится на листкахъ,
По концамъ листковъ свѣчи горятъ.
Питія сѣдѣлъ Вишній Богъ,
Созвалъ онъ всѣхъ боговъ,
Онъ всѣхъ истинныхъ скликалъ;
Нѣть только бoga Норова,
Нѣть только богини Порона.
«Кого пошлемъ за богомъ Норовомъ,
Кого пошлемъ за богиней Норовомъ?
Дайте-ка пошлемъ мы скораго Николу,
Милостиваго Николу:
Никола ходить скоро».
Гдѣ живетъ богиня Норовъ,
Гдѣ живетъ богиня урожая?
Норовъ живетъ на ишеничномъ загопѣ,
На ишеничномъ загопѣ, па правой межѣ.

Вернемся къ разбору румынской колядки. Что деревьевъ 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, мура 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 иносказательного смысла (крещеніе кровью)? Я стою за такой именно смыслъ. Сл. напр. въ Словѣ св. Ипполита объ Антихристѣ толко-

ваніе: «*И сперетъ виномъ одежду свою — разумѣть благодать Св. Духа, отъ Отца нисшедшую на Йорданѣ. И кровю гроздію одпъяніе свое.* Кровю какого гроздя, какъ не своей плоти, подобно виноградной кисти, выжатой на древѣ? Изъ ребра его исторглись два источника — воды и крови: ими, омываясь, очищаются народы, которыхъ онъ считаетъ своею одеждой». Въ отреченному Словѣ о видѣніи ап. Павла ангель показываетъ ему въ Эдемѣ дерево, изъ корня которого исходили воды, давшія начало четыремъ рѣкамъ: Фисону, Гіону, Тигру и Евфрату; Духъ Божій почивалъ на этомъ деревѣ и когда онъ дыхалъ, тогда шли воды, наполняя тѣ рѣки мѣдомъ, виномъ, елеемъ и млекомъ¹⁾). — Это фонъ крестныхъ легендъ объ елѣ милосердія: то дерево — крестное, на немъ имѣеть почить самъ Спаситель, источникъ воды и крови, которыми, омываясь, очищаются народы.

Изъ подобныхъ данныхъ, приведенныхъ во взаимное сочетаніе, могъ развиться символизмъ колядки, съ ея трехсоставной рѣкой. Въ этой рѣкѣ крещенія, Йорданѣ, назначеннай 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, корочюнъ; малорусск. керечунъ, керечунъ вечеръ; крачунъ у Карпаторуссовъ = бѣлый хлѣбъ, который пекутъ наканунѣ Рождества. Крачунъ = *adventus?* сл. болг. крачъсѫ, хорв. сербск. корачити: ступать, идти),

¹⁾ Сахаровъ, Эсхатологическая сочиненія и сказанія въ древнерусской писменности п. т. д., стр. 77, 210, 214. Въ объясненіе темнаго эпизода въ румынскомъ апокрифѣ объ Авраамѣ, разобранного выше, стр. 18 слѣд., объ ангелахъ, собирающихъ на западѣ, укажу на соответствующую черту въ Видѣніи апостола Павла: *каждый день, по заходеніи солнца, ангелы, приставленные къ людямъ, пдутъ къ Богу на поклоненіе и приносятъ ему дѣла людей, которыхъ они сдѣлали отъ утра до вечера, добрыя и злые.* (Сахаровъ, I. с. 216).

перенесшее въ румынскомъ, болгарскомъ, чешскомъ и мадьярскомъ къ значенію самаго праздника¹⁾). Малорусскія и бѣлорусскія колядки также знаютъ олицетвореніе Рождества, «св. Різдво» (сл. Чубинскій, 1. с. Колядки № 80), «Ріство», и съ этой точки зрењія понятно сосѣдство Кречуна и св. Іоанна въ переведенной нами румынской пѣснѣ. Въ сообщаемой далѣе колядкѣ Crăciunъ — навечеріе, канунъ Рождества; Жиды-Каины хватаютъ Спасителя «вечеромъ наканунѣ, въ домѣ Кречуна». — Въ этомъ первичномъ смыслѣ «adventus» — «старый» Кречунъ могъ быть понятъ, какъ противоположеніе Рождству, какъ нечто ему враждебное. Не оттуда-ли пѣкоторыя пессимистическія значенія, соединенные въ русскомъ языкѣ съ словомъ «карачунъ» (задать кому карабунъ и т. п.)?

Ниже св. Іоанна и Кречуна крестятся святые, а за ними — представитель человѣчества, хозяинъ такой-то. Рѣчь, съ которой обращается къ нему Господь, сводится къ вопросу: на сколько его земная жизнь отвѣтила требовашіямъ, наложеннымъ на христіанина таинствомъ крещенія. «Добрый человѣкъ», какимъ необходимо является хозяинъ въ колядкѣ, отвѣтилъ на нихъ подвигами милосердія, за что и удостоенъ райскаго блаженства.

Въ другомъ варьантѣ той-же колядки, известнымъ мнѣ лишь по переводу Шуллера²⁾, христіанскій мотивъ сильно затерть, за то въ началѣ являются подробности, приближающія насъ къ приводимымъ далѣе малорусскимъ варьантамъ: во дворѣ выросли яблони и груша, стволъ о стволѣ стоять онѣ, ихъ вершины сіяютъ, а на нихъ сидѣть двѣ горлицы, держать каждая по свѣчѣ, проливаются но слезѣ. Отъ тѣхъ слезъ выростаютъ цвѣты мирры(?), и онѣ-же собираются въ водоемъ, въ которомъ купается Господь и его спутникъ, товарищъ. Къ нему-то Господь

¹⁾ Miklosich, Fremdwörter 29; его-же: Die slavischen Elemente im Magyarischen 36; его-же: Christliche Terminologie 22; Cihac, 1. с. II а. в. Crăciún p. 79—80.

²⁾ 1. с. стр. 22—4.

нѣсколько разъ обращается съ вопросомъ: что ему всего болѣе нравится на свѣтѣ? Тотъ отвѣчаетъ: здоровый волъ, рьявый конь, овца и, наконецъ, доброе, чистое сердце!

Сличите слѣдующіе малорусскіе пересказы: въ чистомъ полѣ стоитъ «грушечка подмуроvana, Зъ той грушечки впала росиця.... на муравицю..., А зъ муравиці стала кирница». Господь и св. Петръ купаются въ ней и пререкаются: Господь говорить, что земля больше (?), св. Петръ, что небо. Велѣли ангеламъ смѣрить то и другое, и Господь оказался правымъ. «Ой, видишъ, Петре, що твоя кривда, а Божя правда» (Головацкій І. с. II стр. 31—2 № 44). Въ другихъ колядкахъ (Чубинскій І. с. Колядки № 38) дерево, по знакомому намъ символизму, замѣнено церковью. Сл. варьантъ Г:

Добри-вечіръ, пане господару!
 Радуйся, земле, що Сусъ Христосъ намъ народився.
 Що въ твоімъ дворі церковь будують
 Зъ трома верхами, зъ трома дверами,
 Що въ перве да оконце якъ сходить сонце,
 А въ друге да оконце якъ заходить сонце,
 А въ трете да оконце ангель влітае,
 Ангель влітае, на престолі сідае,
 На престолі сідае, сильненько ридае.
 [Варьантъ А: А зъ тої слёзи ручаєць потікъ,
 Зъ того ручайця річенъка біжитъ],
 А въ тихъ слізопікахъ самъ Богъ купався,
 Самъ Богъ купався пізъ Петромъ.
 Петро каже: Земля буильша,
 Господь каже: Небо буильше.
 Посучимъ шнуръ да зміраємъ небо.
 Небо буильшъ, що скруїзъ руйвне,
 А земля маленька, що гори да долини,
 Гори і долини, всякі могили.

Въ № 38 Д и въ варьантахъ къ № 75 является третьимъ лицомъ «Святый Микола»:

Склонивъ головку,
Вронивъ слёзоньку.
Де слёза кане,
Тамъ Дунай стане,
А въ тімъ Дунаю
Господь купався
И святий Петро.
Ой купалися,
Тай й сперечалися и т. д.

(Сл. Головацкій II, стр. 10 № 14 и стр. 40 № 60).

Интересно, какимъ внѣшнимъ пріемомъ развились изъ этого типа колядки нѣкоторыя изъ его отличій: изъ слезъ образуется рѣка ¹⁾), а это повело къ представлению корабля, членка:

¹⁾ Сл. рѣку изъ слезъ въ 4-й рунѣ Калевалы: мать оплакиваетъ дочь, Айно, утошиваюся, чтобы не выйти за нелюбаго ей Вейнемейнена. Канула одна слеза, другая, съ трудомъ на полу платья, съ полы на краснополосые 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 лапитамъ.
Въ каждомъ изъ троихъ потоковъ
Водопадъ бурлить кипучій;
Изъ среды его пышистый
Поднялся три утеса;
На окраинѣ утеса
Воздымается пригорокъ,
На пригоркѣ, у вершины,
Три березы выростали,
А на маковѣ березы
Двѣ усѣлися кукушки,
И поютъ и распѣваются:
О «любви» твердятъ одна все,
Про «сужёнаго» другая,
Третья кличетъ: «Радость! Радость!».

А на томъ кораблі Иванъ молодой.
Що-жъ вуйно робить? Листоныки 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 діє? Шириночки шие.

Тоже въ одной бѣлорусской колядкѣ: на горѣ, въ шелковой травѣ, голуби гудутъ, церковь будуютъ, съ тремя верхами, четырьмя окнами; въ первые три окна входятъ солнце, мѣсяцъ, зоря, въ четвертое влетѣлъ соловей, сѣль на престолѣ, слезу уронилъ; слезки потекли рѣкой, на которой является членокъ и т. п. ¹⁾). — Ближе къ картинѣ, которой открывается первая румынская колядка, другая бѣлорусская, неизданная: свѣчи стоять 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 купаўся,
Съ дитками, су дитками.

Стало быть, какъ въ румынскомъ святочномъ варянтѣ. Понятно, что идея крещенія — *купанія* была поводомъ ввести пѣсню въ разрядъ *купальскихъ*.

Вино, муро (слей) и вода, вещества христіанскихъ таинствъ, истекаютъ изъ свѣтильниковъ, горящихъ на символическихъ

¹⁾ Изъ неизданного собранія П. В. Шейца, имѣющаго появиться въ изданіяхъ 2-го Отд. Ими. 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 румынскай колядки на вопросъ — откуда ихъ освѣщающее, таинственное дѣйствіе. Другая румынская колядка иначе решаетъ вопросъ о происхожденіи этихъ веществъ¹⁾.

D'intréba și, intréba ²⁾
 Sfinti pe Dumneștei:
 — Domne milostive,
 Din ce este faptă
 Vinulă
 Si cu mirulă
 Si rumenulă grău?
 Domnulă le grăia:
 «Sfinti nepricepută
 Si nechisuită,
 Vretă să m'ispită,
 Că voi bine scîti

¹⁾ Teodorescu, l. с. стр. 43—46.

²⁾ «Допрашиваются, пытаются святые у Господа Бога: Господи милостивый, отчего стало вино и муро и бѣлоярал писеница? Говорить имъ Господь: Святые испопятливые, недогадливые, хотите испытать меня, а хорошо знаете сами, откуда взялось вино и муро и бѣлоярал писеница. Когда гляделись за мною Канин-Жиды, изъ дома въ домъ, отъ стола къ столу, настигли меня на верху у Иерусалима, вечеромъ наказали (Рождества), въ домѣ Кречупа, распяли меня на сладкой яблонѣ, прибивали меня по взтамъ, по ладонямъ, все гвоздями желѣзными, гвоздиками стальными. Гдѣ ихъ прибивали, тамъ кровь текла, вся стала виномъ. Одѣвали меня въ рубашку зеленую, изъ зеленої краинки, что больно колола тѣло; опоясывали поясомъ изъ боярышника; гдѣ меня вязали — тамъ поть съ меня лился, муромъ становился. А на голову миѣ возложили вѣнокъ изъ терпіевъ и липовъ: гдѣ его возлагали, тамъ ссыпалась слезы, разсыпаясь становились зернами писеницы. Съ той поры вино дано было старикамъ, писеница народу, а муро священникамъ, дабы мазали насъ въ великие дни, въ день Рождества и Крещенія, когда священники крестятъ и пародъ приводятъ въ христіанскую вѣру. — Благодаря этому дому, бояре милостивы, съ панимъ добрымъ желаніемъ, на этотъ годъ и па многія лѣта!

Din ce este faptă
 Vinulă
 Si cu mirulă
 Si rumenulă grău.
 Cândă eî m'aă gonită,
 Câinii de Jidovă,
 Totă din casa'n casă
 Si din mésă'n mésă,
 Si ei m'aă ajunsă
 Susă la Rusalimă,
 In séra d'ajună,
 'N casa lui Crăciună,
 Si m'aă răsticiată,
 Pe cruce d'meră dulce;
 Si eî că'mi bateau
 Prin talpe
 Prin palme
 Totă cuic de feră,
 Tinte de otelă;
 S'und'le tintuia,
 Sângă că curgea,
 Totă vină se facea.
 Si eî me'mbrăca
 Cu cămasia verde,
 Verde de ursica,
 Reuă trupulă băsică.
 S'unde mă'ncingea
 Cu brău de măcesiă;
 S'unde mă stringea
 Sudoreea 'mă curgea,
 Totă miră se facea.
 Da'n capu ce'mi puneaă?
 Cunună de schină,
 Schini și măracină;
 S'unde-o aşedaă,
 Laerimi ciuruaă,
 Se rostogoliaă,
 Totă grău se faceaă.
 D'atuncia s'a dată

Vinulu la bětrâni,
 Grâulă la norodă,
 Mirulă la preotă,
 Să ne miruiescă
 Rară la dile-mari,
 Diua de Crăciună
 Să de Bobotéză,
 Cândă preotă botéză,
 Norodă creștinéză».
 Sănetate'n casă,
 Boieră dumné-vóstră,
 Totă cu voie bună
 L'anulă,
 La multă 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) царица «еврейя» говоритъ св. Еленѣ:

Камо найдешъ три стѣрка босилёкъ,
 Тамъ найдешъ ваши честны керсты ¹).

Нигдѣ этотъ поэтическій мотивъ не встрѣтился мнѣ разработаннымъ такъ подробно и реально, какъ въ румынскій колядкѣ. Легко замѣтить, что къ концу она не выдерживаетъ начального символизма: вещества таинствъ забыто, и дѣло идетъ какъ-бы о простыхъ винѣ, елеѣ и пшеницѣ, которые распредѣляются по сословіямъ и званіямъ — какъ въ болгарской пѣснѣ о св. Георгіѣ отъ убитаго имъ змѣя истекаютъ 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 *άνθροποιον* = *hypericum montanum*, видъ звѣробоя Сл. Мандельштамъ, I. c. 316.

Посмотримъ, какъ отразился одинъ изъ мотивовъ румынскій колядки («происхожденіе вина») въ малорусскихъ:

Пане господару, гораздъ ся маешъ,
 Гораздъ ся маешъ, ні въ чимъ не знаєшъ!
 На твоімъ двору зеленій явіръ,
 По підъ явора стоять столі нові,
 По за столиками стоять панове,
 Ой пишуть письма первичні —
 Не можуть ся дописати и дочитати,
 Зъ чого настало зелене вино?
 Ой наль господаръ та й обізвався:
 «Ой я жъ бо знаю, та й відгадаю,
 Зъ чого настало зелене вино.
 Якъ жидова Христа мучили,
 Терновий вінокъ на голову клали,
 Хмелёмъ, ожипою внерезували,
 Конъемъ дзёбро попробивали,
 Вшеляко дерево за ногті били,
 Всякое дерево не согрішило,
 Червива ива всімъ согрішила,
 Що кровъ пустила,
 Червива пива прогрішила.
 Бодай ти, иво, хороби точили,
 Відъ молодості ажъ до старості,
 Відъ коріннячка й ажъ до вершка.

(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 разсказомъ о страданіяхъ Христа, съ эпизодомъ ивы, которая и проклята (Чубинскій, № 136 А); послѣднія прибавляютъ: гдѣ нала капля святой крови, тамъ стала церковь:

Де кровця капе, церковця стане

и т. д. (Голов., I. с.). Иначе Чубинск. № 63: жидова

Христа мучила:
 Шешшови шпиці
 За нігті гнали,
 И ёму муки задавали.
 Съ нальца мизинця
 Кровка канула;
Кровка кане,
Тамъ Дунай стане,
А въ тимъ Дунаю
Господь купався

(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 служить крещенію. Я имѣю въ виду колядки, сюжетомъ которыхъ является исканіе, преслѣдованіе жидами новорожденнаго, 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 дерева стала церковца,
 А въ тий церковці три гроба стойть,
 У першему гробі самъ Христосъ лежить и т. д.

(Чубинскій № 74); либо Христосъ уже «на небесахъ», «на высокости» (Головацкій II, стр. 25—6, №№ 35, 36), «у мѣсяцѣ»:

Стали Жиды съ книгъ читати,
 Мусѣвъ мѣсяцъ Христа дати.

Слѣдуетъ мученіе, эпизодъ объ ивѣ, пустившей кровь изъ подъ ногтей:

А де тая кровца кане,
 Тамъ церковца заразъ стане,
 Тамъ самъ Господь службы служить.

(1. с. IV, стр. 550—1, № 2: Йорданская пѣсня? Сл. еще Купчалка, 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 находять его (?) и подвергаютъ мученіямъ (эпизодъ объ ивѣ):

Де кровці цяне, тамъ церковь стане,
Де кровця капне, тамъ винце стане,
Святая церковь людамъ на службы,
Зелене винце людамъ на законъ.

Въ одной изъ предыдущихъ колядокъ отъ крови Христа становится Дунай, въ которомъ и купается Господь; у Чуб. I. с. № 78 начинается такимъ образомъ:

Ой отци чесні, на великомъ дворі,
Ой дай, Боже!
На вашімъ двору зъ виномъ кірница.
Пресвята Діва Христа купала,
Ихъ покупала, въ ризи повила,
Занесла ёто въ тихій Дунай,
Прийшла жидова рови конати 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 проклятие (и благословеніе) дерева. Тоже легендарная подробность, заимствованная изъ апокрифического Дѣтства Христова, пріурочена 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 проклятии дерева встречается въ разнообразныхъ пріуроченіяхъ. Сербская пѣсня, которая поется постомъ, примыкаетъ къ приведеннымъ въ текстѣ, но дѣйствіе въ ней уже обобщилось: Божья

Богородица могла разрыться оть бремени, повторяется то-же проклятие и благословение: Кречунъ, въ домъ котораго попросились странники, указалъ имъ мѣсто въ хлѣву, кони продолжали топать ногами, волы-же лежали спокойно — и Богородица благословляетъ ихъ оть себя и оть имени своего Сына¹⁾. Эта

Матерь стоитъ въ церкви на службѣ, поютъ ей свв. Петръ и Никола, отпѣваютъ сестры Анделия и Марія, дѣти пріумолкли, ни одно дерево не шелеститъ, кромѣ осики, которая за то и проклята (Караулић, Живот, стр. 231). То-же обобщеніе въ нѣмецкомъ повѣрье: когда Христосъ шелъ лѣсомъ, всѣ деревья преклонились, за исключеніемъ осины, осужденной за то вѣчно трепетать листвою (Bechstein, Mythen, Gebräuche и т. д. III, 22). Въ чувашскомъ пересказѣ сохранилось пріуроченіе къ прославленію 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 омелы (англ. mistletoe), которая до тѣхъ поръ была красивымъ деревомъ, а послѣ распятія осуждена стать чужеяднымъ; оттуда одно изъ нѣмецкихъ ея названий: Kreuzholz. Можетъ быть, въ данномъ случаѣ слѣдуетъ подсказать такой-же мотивъ *проклятия*, какъ для осики малорусскихъ колядокъ, согрѣвшій тѣмъ, что она стала орудиемъ страданія? — Еврейской варьантѣ къ этому повѣрью представляетъ Toledoth-Іезушъ: Евреи пытаются повѣстить Христа, но всѣ деревья ломаются, кромѣ — капустного стебля, росшаго въ саду Іуды, который объясняетъ, что со всѣхъ деревьевъ Иисусъ взялъ клятву не вредить ему, не взять лишь съ капустного стебля. — С. Hoffmann и недавно Sophus Bugge (Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldenagen, übers. von O. Brenner, 1-е Reihe, 1-es Heft, р. 47—8; сл. р. 50) сближаютъ эту легенду съ известными миѳомъ объ убиеніи Бальдра; но существуетъ еще и другая еврейская легенда, болѣе близкая къ сѣверной.

¹⁾ Tocilescu, I. с. I № 6, стр. 259; Schuller, I. с. р. 5—6. Сл. Крачковскій, Бытъ Западно-руssкаго селянина, стр. 166: «Сѣно, которое «на кутью» постлано было на столѣ 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 сѣла то сѣно, на которомъ онъ былъ положенъ въ яслихъ. Сл. Драгомановъ, Малорусскія народн. преданія и раз-

апокрифическая данная облегчала вторжение въ область колядокъ — аграрныхъ мотивовъ щедрівки, съ ея плугомъ и чудесными, пашущими волами. Но и въ другихъ отношеніяхъ отреченная повѣсть о Дѣтствѣ Христовѣ разъясняеть 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 волхва¹⁾. Я присоединю къ этому поводу новые: евангельскія сказанія и легенды о дѣтствѣ Христовѣ, объ исканіи святымъ Семействомъ почлега, о бѣгствѣ отъ Ирода въ Египетъ и т. п. — дали обильное содержаніе мотиву о святыхъ рождественскихъ гостяхъ. Съ другой стороны преслѣдованіе Иродомъ Божественного младенца приведено было въ поэтически-наивную связь съ тѣмъ преслѣдованіемъ, за которымъ послѣдовала крестная смерть. Это — та-же точка зреінія, которая заставляетъ колядку говорить о *крещеніи младенца Христа* — Богородицей, къ чему неизсредственно 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-кровью²⁾.

сказы, стр. 109: Христосъ въ исляхъ; Чубинскій, Труды Этногр. стат. эксп. въ западно-русской край. Матеріалы п изслѣдованія и т. д. т. I, стр. 49.

¹⁾ Объ одномъ мотивѣ рождественскихъ колядокъ I. e. стр. 251 in fine.

²⁾ Въ настоящей работѣ я не имѣль въ виду искривать всѣ сюжеты колядокъ со стороны ихъ апокрифического содержанія. Укажу лишь на одно возможное воздействиѣ апокрифической легенды на несомнѣнно языческую основу, такъ какъ дѣло идетъ о разобранныомъ выше циклѣ обрядовъ и пѣсель о плугѣ и обсѣваніи и чудесномъ съятелѣ-святымъ (сл. выше стр. 107 слѣд.). Въ апокрифическихъ разсказахъ

Нѣсколько иначе разсказывается о происхожденіи вина, мура и пшеницы (или-же одного вина) другая группа славянскихъ колядокъ: три птицы прилетаютъ съ неба, поютъ сербскія рождественскія иѣсни:

Іедна носи гроздак од лозице,
Да се Срби ионашију *вина*;
Друга носи класак од *шенице*,
Да Српкиње мијесе погаче;
Трећа носи браџког' *миробожја*,
Да се Срби и грле и љубе.

Въ варьянѣ къ этой пѣснѣ вместо *миробожја* говорится о «здравъ и веселъ»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 *пшеницѣ*. Сл. выше (стр. 228 слѣд.) румынскую колядку о «купаньѣ» Господа въ рѣкѣ вина, мура и воды, и варьянѣ къ ней, въ которомъ рѣка-водоемъ собирается изъ слезъ, источаемыхъ *птицами*. — Въ галицкой колядкѣ (Головацкій II, стр. 39, № 58)

Божая Мати насѣнїя косить,
Наставля трое, не еднакое:
Едно насѣнїя — зелене винце,

о дѣствѣ Христа опь самъ является чудеснымъ свѣтелемъ, зерно, имъ брошенное, приносить невиданный урожай. Упоминаемая въ славянскихъ индексахъ статья: «како Христостъ и плугомъ ораль», указываетъ, съ другой стороны, на нѣкоторыя подробности отреченнаго евангелія св. Фомы (гл. 13), извѣстныя уже св. Юстину: «καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Τορδάνην, καὶ νομιζομένου Ιωσήφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν, καὶ ἀειδοῦς, ὡς ἀι γραφαι ἐκῆρυσσον, φαινομένου, καὶ τέκτονος νομιζομένου (ταῦτα γέρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὥν, ἀρότρα καὶ ζυγά διὰ τούτων καὶ τὰ τέξ δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον), τὸ Πνεῦμα σὺν τῷ ἀγιον» и т. д. Сл. Migne, Patrol. gr. t. VI, Dialogus cum Tryphonie Iudaco § 88.

¹⁾ Карапић, Српске народне ијесме из Херцеговине, стр. 336, № 344; стр. 342, № 353.

Друге насѣнія — яра пшеничка,
Трете насѣнія — ладанъ пахнячій.
Яра пшепичка на Божу службу,
Зелене винце на причащанія,
Ладанъ пахнячій до кадиції¹⁾.

Птицы снова являются въ буковинской пѣснѣ (Купчанко, I. с. р. 375—6, № 4), несомнѣнно искаженной: ея начальные стихи указываютъ, что въ оригиналѣ вопросъ былъ троекратный, сократившійся до одного («происхожденіе вина»), но и тотъ не поставленъ вопросомъ: зажурились горы, долины,

Ито не зродило жито, пшеница,
Але зродило зелене вино;
Зелене вино славно зацвіло,
Славно зацвіло, мало зродило (?).
Сокотила його кгрешная панина,
Кгрешная панина па имя Анива,
Шптьечко пила, уже заснула.

Райская птичка разбудила её ударомъ крыльевъ, а панина Анина просить её не пить того вина: оно ей понадобится на три службы: «на святе Різдво», «на Василія», «на Великий день». — Галицкій варьянтъ (Головацкій II стр. 93, № 33) представляетъ интересный образчикъ бытоваго искаженія: зажурилась черная гора, что не родила жито, пшеницу, а родила зелено вино, «зелене вино, що Богу мило». Его стережетъ «красная панина»; она заснула, а райскія пташки похитили зелено вино, оставили — лишь винное яблоко, которое выращивается у Лвунки 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 пѣснѣ²⁾, интересной по своему замыслу

¹⁾ Сл. белорусскую (неизданную) колядку: на плорѣ огни горятъ, три котла кипятъ, съ пшеничнымъ виномъ, червоннымъ виномъ, сладкими медами; вино — хозяину, пиво — женѣ его, сладки меды — дѣткамъ.

²⁾ Teodorescu, I. с. р. 34—6.

(*Florile dalbe*)¹⁾ и первому стиху, напоминающему начало испанской (*Esta noche es noche buena*), сами колядовщики являются въ роли крестителей:

Asta séra'i séra mare ²⁾),
 Florile dalbe,
 Séra mare-a lui Crăciună,
 Florile dalbe,
 Cându s'a născută Domnulă bună,
 Florile dalbe.
 Noi umblăm
 Să colindăm
 P'astă nópte'ntunecósa!
 Pe cărare alunecósa
 Nemerirăm l'astă casă,
 L'astă casă, l'astă domnă bună,
 Domnulă bună, domnulă [cutare].
 Elă de veste cum prindea,
 Inainte ne eșă
 C'ună clondiră plină de rachiū:
 Cu clondirulă d'a drépta,
 Cu paharulă d'a stânga,
 Din clondiră turnându-ne,
 Din gură ~~trăindu~~-ne:
 — Voi, patru colindători,

¹⁾ Въ колядкѣ у Александри, р. 394—5, *Florile dalbe* повторяются, какъ припѣвъ, послѣ каждого стиха.

²⁾ Этотъ вечеръ — великий вечеръ — Бѣлые цвѣты! — великий вечеръ Рождества — Бѣлые цвѣты! — когда родился Господь Богъ милостивый — Бѣлые цвѣты! — Мы ходимъ, колидуемъ въ эту темную ночь, по скользкой тропѣ набрели на этотъ домъ, на этотъ домъ, къ этому добруму господарю. Добрый господарь, господарь (имярекъ) спохватился, выходилъ къ намъ на встрѣчу съ бутылью, полной ракіи, съ бутылью въ правой рукѣ, съ чашей въ лѣвой, изъ бутылки наливая намъ, приговаривая: «Вы, четыре колядовщика, избирайте двоихъ промежъ себя, двоихъ изъ себя помоложе, да скачите въ этотъ садъ, рвите цвѣты канунера да стебель василька; идите, ходите къ источнику, источнику Йорданы, омочите цвѣты канунера и стебли василька, потомъ идите

Vă alegeti doi
 Din voi
 Doi din voi mai tinerei.
 Si săriti in cea grădină:
 Rupeti firu
 De calomfiru
 S'uă stebă de busuiocu;
 Treceti
 Mergeti
 La fontâna,
 La fontâna lui Iordanu:
 Muiati firu
 De calomfiru
 Si steble de busulocu,
 S'apoï mergeti colindându,
 Două pe urmă botezându:
 Stropiti casă,
 Stropiti mésă,
 Stropiti feti
 De coconi creti:
 Coconi creti s'oră pomeni,
 Mai frumosu ne oră dărui
 Cu daruri de la parință.
 Stropiti feti
 De fete mari:
 Fete mari s'oră pomeni,
 Mai frumosu ne-oră dărui
 Cu mahrami grele de firu.
 Stropiti feti

вдвоемъ колядуя, а двое крестьи: кроите домъ, кроите столъ, кроите лица курчавыхъ боярскихъ дѣтей: курчавые дѣти спохватилися, красивѣйшаго подарятъ родительскими подарками. — Кроите лица, взрослыхъ дѣвушекъ: дѣвушки на выданьи спохватятся, красивѣйшаго они подадутъ полотенцемъ съ тяжелой золотой вышивкой. — Кроите лица стариковъ: старики спохватилися, красивѣйшему они поднесутъ колачъ изъ чистаго жита, а съ колачемъ ведро, полное бѣлаго вина — ибо таковъ законъ отъ стариковъ, отъ добрыхъ людей. — Благоденствіе этому дому на многія лѣта и здравіе: оно лучше всего!

De cei bëtrâni:

Cei bëtrâni s'oră pomeni,
Mai frumosă ne-oră dărui
C'ună colacă de grâu curată,
Pe colacă vîdrea de vină,
Fiă galbenulă de plină,
C'asia' legea din bëtrâni,
Din bëtrâni din omenei bună.

Bună vremea'n aste case,
La multă ană cu sănătate,
Ca' mai bună de cătu tóte.

Очень въроятнымъ представляется, что нѣкоторыя изъ христіанскихъ колядокъ, по видимому постороннихъ идеямъ рождественского 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 содержание ихъ, полное чисто земледѣльческихъ интересовъ и весеннихъ надеждъ, не относило нась всецѣло къ знаменательному чествованію языческаго новолѣтія. Процессъ здѣсь совершился тако: чудо св. Георгія съ змѣемъ обратилось въ болгарскую *весеннюю* пѣсню, съ чудеснымъ новаго, аграрного характера: рѣки жита, вина и молока истекаютъ изъ убитаго звѣря. Одна нѣмецкая духовная пѣсня поетъ о встрѣчѣ святаго Георгія съ Богородицей²⁾); въ болгарскихъ колядкахъ³⁾ та-же встрѣча, но разговоръ посвященъ вопросомъ урожая, надеждамъ на богатую жатву. — Такъ мирилось старое и новое, формы христіанской легенды наполнялись реальнымъ содержаниемъ язычества.

¹⁾ Сл. въ предыдущей главѣ, стр. 14—16.

²⁾ Сл. Mittler, Deutsche Volkslieder № 394.

³⁾ Собрания Качановскаго №№ 34—6.

IV.

БЫТОВЫЕ МОТИВЫ КОЛЯДОКЪ.

То, что остается въ колядкахъ за вычетомъ христіанскихъ мотивовъ, такъ или иначе перелицованныхъ, представляеть самую разнообразную смѣсь свѣтскихъ сюжетовъ лирико-эпического, балладнаго характера. Ихъ не назвать-бы колядками, еслибы не встрѣчался иногда въ концѣ заповѣдный припѣвъ (*Rară — La dile mari, — Diua de Crăciună — Si de Bobotéza. — Când preoți botéză, — Lumea crestinéză*), насильно и не кстати навязанный пѣснѣ, далекой отъ идеи христіанского праздника, нерѣдко поющей про любовь, то идиллически-сентиментальную, то эротически страстную. Таковы двѣ слѣдующія румынскія колядки¹⁾.

Ler-oi-Leo! ²⁾
 La fontâna.
 Lină.
 La colțu de gradina.
 Trecă
 Mi se petrecă
 Trei fete de Grecu.
 Calea cin'le tine?
 [Vîlcu] fetă frumosu.
 Elă că mi-le-alege
 Pe gene
 Sprâncene.
 Care e mai nalta

¹⁾ Teodorescu, I. c. 52—55 и 72—74.

²⁾ Ай люли, люли! У тихаго источника, на углу сада, идутъ вмѣстѣ три дѣвушки-Гречанки. Кто сталъ имъ за пути? Vîlcu добрый молодецъ: онъ выбираетъ между ними, по рѣчицамъ, по бровямъ, какая повыше ростомъ, съ густыми бровями, словно выведенными,

Si mai sprâncenată,
 Cu sprâncenă trasă,
 Chipu de jupânésă.
 [Néga] e mai naltă,
 Si mai sprâncenată,
 Cu sprâncenă trasă,
 Chipu de jupânésa.
 [Vélci], fêtu frumosă,
 Din gură' i grăia:
 «Hai să vîi cu mine
 De vei să fi bine,
 Că tu'mi esti de sémă
 Si d'a mea potrivă!»
 [Néga] că'i grăia:
 — Tu nu'mi esti de sémă
 Si d'a mea potrivă.
 Vedi'mi, aü nu'mi vedî
 Cele lunci înverdî,
 Luncile'nverdite
 De florî fnălbite?
 Nu'să dalbe de felu,
 Ci'să dalbe de florî:
 Pén'nu le-oïu purta,
 Nu m'oïu mărita. —
 [Vélci], fêtû-frumosă,
 Din grăia'i grăia:
 «Vedi-mi, aü nu'mi vedî
 Acei munti
 Cărunti?»

у которой — лицо боярыни. Няга повыше всѣхъ, у ней брови гуще, словно выведены, и лицо боярыни. — Говорить ей Vélci, добрый моло-децъ: Пойди со мною, коли хочешь себѣ добра, ибо ты пришлась мнѣ по праву, ты мнѣ сверстна. — Говорить ему Няга: Ты не пришелся мнѣ по праву, ты мнѣ не сверстенъ. 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 Vélci, красивый парень: Видишь-ли ты, или не видишь тѣ сѣрыя горы? Не по себѣ онѣ сѣрыя, а отъ овецъ. У овецъ черные ягнятъ; то ле ягнятъ, а пастухи, опирающіеся на клюки, закутанные

Nu'su cărunți de felă,
 Ci 'să cărunți de oî:
 Prin dalbele oî,
 Negrii colpănei.
 Déră nu'să colpănei,
 Ci suntă ciobănei,
 In căți rădimatăi,
 In glugă aciötă.
 Oile - oră porni
 Spre sóre răsare,
 P'a gură de vale,
 Prin florile tale:
 Frunți le - oră înfrunți,
 Căde le - oră dără.
 Ce - oră mai rămânea,
 Ciobani le - oră lua
 Si le - oră învîrsta
 Dalbe
 Cu albastre,
 Verdi cu mohorite;
 În sănă le - oră băga,
 În sănă si prin straie.
 Si ei c'oră feri
 Fie - care flóre
 De rade de sóre,
 De norelă de plóie;
 Tie tă - le - oră da,
 Si tu - le - i purta
 Rară la dile mari,
 Diua de Crăciună
 Si de Bobotéză и т. д.

въ капюшоны. Овцы пойдутъ на восходъ солнца, по ущелью долины, по твоимъ цвѣтамъ: увѣнчаютъ себѣ головы (цвѣтами), волоча (по шинъ) хвосты. Какие цвѣты останутся, пастухи возмутъ ихъ, силетутъ бѣлые съ голубыми, зеленые съ пунцовыми, положать ихъ за пазуху, воткнутъ въ платье, 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 далъе колядка, судя по запѣву, поется, вѣроятно, на новый годъ:

In n pteа de S n-Vasile,¹⁾
 Oi-Ler-oi d'аі Ler-oi D mne,
 Tot  boier  la curte'mi vine,
 Numa  [Manciu] nu'mi venia.
 La trei dile, c nd  sosia,
 Mari boier  fl  intreba:
 «Ce ti-e calul  d'asudat .
 D'asudat  si ne-ad pat ?
 A  gonit , ori te-a  gonit ?»
  ra [Manciu] le graia:
 — N'am  gonit , nici m'a  gonit .
 La v nat  ca n -am  esit .
 Ciut -lin  mi-am  scornit ,
 Ciut -lin  mi-am  gonit 
 Din c mpul  Solotrului
 P n  'n malul  Oltului.
 Dete ciuta far'de vad ,
 Eu mai jos  c  m'am  lasat ,
 Cu murgu'n ap'-am  intrat .
 In sulit  c'o luai
 Si pe malu c'o aruncai:
 Zaboviu
 P n 'ce   cojui.
 Dat'amu carui la macelari.
 Unghile la paharari,
 Ochii 'i negrii

1) «Въ ночь на св. Василія — Ай люли, люли — всѣ бояре пришли ко двору, не пришелъ лишь Манчу. На третій день, когда онъ прибылъ, спрашивали его бояре на болыше: Отчего у тебя копь взмыленъ, взмыленъ, не напоенъ? Ты-ли гнался за кѣмъ, или за тобой гнались? — Говорить Манчу: Ни я не гнался, ни за мной не гнались. Вышелъ я на охоту, поднялъ иѣжную лань, пѣжную лань гонялъ отъ Солотрского (Solotrului) воля до берега Ольты. Лань перешла безъ броду, а я спустился пониже и съ воронкомъ вошелъ въ воду, поднялъ лань на копье и бросилъ на берегъ. Я и замѣшталъ, пока сѣживалъ еї: мясо отдалъ

La sioimieī,
 Osele
 La ogareī,
 Sângale
 Pe la dulēi,
 Córnele la pieptenari.
 Érū pelea la tabacari
 Sě'mi facă japiū bună pe cală,
 Sě'mi facă sgarde la ogari».
 Mica pruncă mi'lă pîra:
 — O voi, mari boieri sunteti
 Si 'mî totă stată de mi'lă credeti.
 Are-uă Grécă ibovnică,
 Si 'i e calea cam departe,
 Departe de nouă dile;
 Elă mi-o face în trei dile,
 In trei dile pe trei cai:
 C'unulă la dênsa se duce,
 Cu-altulă la dênsa prujésce,
 Cu-ală treilea mi se'ntörce.
 De nu credeti, mari boieri,
 Sě'lă câtăti în posunari,
 In posunari
 Si'n peptară,
 Sě 'i găsită odorele
 Strâlucindă ca sôrele,

мясникамъ, копыта тѣмъ, что дѣлаютъ 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 наѣбольшіе, хороши вы, коли вы ему вѣрите: у него есть любовница Гречанка, и путь къ ней долгій, на девять дней — а онъ совершаешь его въ три, въ три дня по тремъ дорогамъ: по одной къ пей пдетъ, по другой забавляется у ней, по третьей возвращается. Коли не вѣрите, бояре наѣбольшіе, посмотрите у него въ карманѣ и за пазухой: вы найдете тамъ свадебные подарки, блестящіе, какъ солнце, найдете платокъ, которымъ онъ съ ней помѣнялся. Коли не вѣрите, бояре наѣбольшіе,

Si i-eti gasi șiua basma,
 Ce elu a schimbată cu ea.
 De nu credeți, mari boieri,
 Se'lui cătați și'n degetelă,
 Ca i-eti gasi d'ună inelă,
 Ce ea a schimbată cu elu,
 Cău schimbată inelile
 Ce lucescă ca stelele.
 De nu credeți, mari boieri,
 Se'lui cătați și'n işlicelă,
 Că i-eti găsi cununa,
 Cunună-s'aru cu densa,
 I-eti găsi a loră cunună
 Strălucindă ca sfânta luna. —
 Mari boieri și'lui cautați,
 Si pe tóte le gaslați.
 Era [Manciu], fétu-frumosu,
 Elu se'mi fie sănătosu
 Cu-ai lui frați,
 Cu-ai lui parinți,
 Si cu noi, cu voie buna,
 La anulă și la mulți ani.

Колядка эта обращена къ холостому молодцу, какъ и предыдущая (*colindă de flăcăi*); большая часть этихъ пѣсень поется «ad hominem», для известного возраста, для девушки или мушкии, холостому или женатому и т. п. Оттуда ихъ разнообразіе, при неизбѣжномъ повтореніи некоторыхъ типическихъ стиховъ и образовъ, характерныхъ для стиля колядки. Такъ

поглядите ему на налецъ, найдете кольцо, которымъ она съ нимъ обмѣнялась: они помѣнялись кольцами, блестящими, какъ звѣзды. Коли не вѣрите, бояре наѣльше, посмотрите у него въ мѣховой шапкѣ: найдете вѣнецъ, которымъ онъ съ ней повѣнчался, найдете ихъ вѣнецъ, блестящій, какъ святая луна. — Нѣбольшіе бояре осмотрѣли его и всѣ напили. А Манчу, добрый молодецъ, да будетъ здравъ, съ братьями и родителями и съ пами, добра желающими, въ этомъ году и па многія лѣта!

иъ одной колядкѣ, обращенной къ женатому¹⁾), мужъ хвалится своей долей, своею женою, жена мужемъ; вставлено это небольшое дѣйствіе въ такую картишку: на дворѣ выросли два орѣшника, осенью посаженные, разцвѣтшіе весною, подъ ними стоятъ бояре и купцы, танецъ ведеть — хозяинъ, которому и влагается въ уста похвальба; а на верхушкахъ деревьевъ, среди свѣточей (сл. тотъ-же образъ въ одной изъ христіанскихъ колядокъ, приведенныхъ выше), шелковая качель, на ней сидить, шить, вышиваетъ узоры — хозяйка — и слѣдуетъ ея похвальба. Тамъ и здѣсь она вводится типически: хозяинъ

Danțu'mi dăntuiesce,
Toiagă răsucesce,
În susu l'asvîrlesce,
'N palmă'lă sprijinesce
Si se fericesce

(«нляшетъ, жезломъ вертить, вверхъ его швыряетъ, рукой подхватываетъ, похваляется»); хозяйка:

Rupe'si câte-ună mără,
Si'n susu l'asvîrlesce
'N palma'lă sprijinesce,
Si se fericesce.

(«срывасть но яблоку, вверхъ его швыряетъ, рукой подхватываетъ, похваляется»). Швыряніе палицы, буздугана, копья подъ облако и подхватываніе ихъ руками являются выраженіемъ удали, какъ здѣсь чувства полнаго довольства. Въ малорусской колядкѣ у Чубинскаго (л. с. 27) на шелковой травѣ стоитъ наметъ, гдѣ, на золотомъ стулѣ, сидѣтъ «можний панонъко,

Сидитъ-же, сидить, далеко видить,
Двома яблучки підкладаючи,
Трома горішки та цігаючи.

¹⁾ Teodorescu p. 56—58.

(Сл. Головацкій, I. с. II, стр. 65—6, № 19; IV, № 11, стр. 41; сл. ів. р. 73—4, № 17). Эпическое общее мѣсто, встрѣчающееся и въ греческомъ и во французскомъ эпосѣ: въ кипрскихъ пѣсняхъ обь Ародифнусъ 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 священнику¹⁾, «*colindū de preotū*»: она можетъ служить образцомъ несложныхъ поэтическихъ премовъ народной пѣсни. Хозяинъ, къ которому обращается колядка, непремѣнно почтенный, именитый, добродѣтельный; идеаль священника — набожность, точное исполненіе обязанностей службы. Въ пѣснѣ онъ и отвѣчаетъ этимъ требованиямъ: на берегу Чернаго моря, въ бѣломъ монастырѣ службу служать девять поповъ и девять служекъ (*logofetū*). Старый протопопъ велитъ младшему служкѣ взойти на колокольню и зазвонить, дабы весь народъ слышалъ и пришелъ въ церковь преклониться, помолиться, чтобы сбыть имъ половину грѣховъ, третью часть прегрешеній. Служка отпирался, но заглядѣлся на Черное море и забылъ о звонѣ. А по морю черный корабль плывѣсть, къ берегу пристаѣть, изъ него выходитъ священникъ: на нѣмъ черныя туфли, въ рукахъ посохъ; онъ идетъ по пути райскому, въ церковь, поклониться, помолиться, пропѣть: Святъ Господь Богъ нашъ, И. Христость, 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 прегрешеній. Тотъ священникъ (имярекъ) да будетъ здравъ со своей бѣлолицей попадьею, съ дѣтками, со всѣмъ, что у него есть (?), и съ нами, добра желающими, въ этомъ году и на многія лѣта.

¹⁾ Теодореску, I. с. 62—64.

Если хозяинъ — рыбакъ, плетущій сѣти (*năvodár*), то несомнѣнно удачливый, и колядка разрабатывается по этому поводу старую сказочную тему¹⁾.

Ler-oï-Leo, d'ai Ler-om Dómne.²⁾

Este vătafu Argeșenulă,
 Si'mi are trei fete mari,
 Câtești trei cu meserii.
 Si'mi impleteșcă pe isvóde,
 Pe isvóde
 La năvóde,
 La năvóde de mătase,
 Cu sfóră cu vita'n şese;
 Pleti Vineri și Sâmbătă,
 Cându fu sfânta Duminičă,
 Cam pe tónă că'mi pleca.
 Dete-uă tónă, dete doñe;
 Cându fu tóna cea d'a treia,
 Năvodul că'mi închiaiaă,
 Năvodarii că'lă trageaă
 Pusă în matîelă duceaiă.
 Cându vatafulă șiufană,
 Nici ună pesce nu găsia.
 Déră în fundulă matîei
 Iate găsi puiulă Iudei.
 Si vatafulă Argeșenulă
 Astfelă iute le grăia:
 «Sărăti, frati,
 De mi'lă legătă».

¹⁾ Teodorescu, 59—61.

²⁾ «Ай люп, люп! Есть у ватажка Арджешского три взрослыхъ дочери, все три обученыя ремесламъ, по узору плетутъ онѣ шолковый неводъ изъ шнурка, въ шесть нитокъ. Плетутъ въ пятницу и въ субботу, а когда настало святое Воскресенье, отправились па ловлю. Дали они одну тоню, дали другую, а когда была третья тоня, замкнули неводъ, и рыбаки, тащившие его, повезли его собранный въ мотнѣ. Когда ватажко вытрясъ его, не нашель въ немъ ни одной рыбы, только на днѣ мотни нашелъ Юдина дѣтеныша. Скоро говорилъ ватажко

Frumușelu că'lă judecaū,
 Mi'lă judecaă
 Mi'lă băteaă.
 'Ncepu puiulă a tipă,
 Eră cândă Iuda'lă audia,
 De peste mări că'mă venia,
 Si la vătafă se răstia:
 «Hei, vătafe Argeșene,
 De ce'mă bată tu puiulă mey,
 Că, vedă bine, și mititelă.
 Mititelă și 'nfăsiatelu.
 De nu'tă scii vînatulă tău,
 Haide să ti'lă arătu eū.
 La năvodari poruncia,
 Năvodu' 'n vase punea,
 După Iuda se lúa,
 Si Iuda că și arăta
 Lui vătafulă
 Argesenulă
 Adâncă somnă, potmolă cu crapă
 Si renișiułă cu cosacă.
 Năvodulă că'mă intindeau,
 L'intindeau
 S'ilă închiaiau;

Ардженескій таково слово: Бросайтесь братцы, вяжите его. Они его
 порядкомъ иносили и принялъсь быть, а дѣтенышъ сталъ ищать.
 Какъ услышалъ это Юда, вышелъ изъ моря, закричалъ на ватажка:
 Ой-ли, ватажко Ардженескій, зачѣмъ бѣши ты моего птенца? Видиши,
 онъ маленький, еще въ пеленкахъ. Если ты не знаешьъ, гдѣ найти себѣ
 добычу, я укажу её тебѣ. — (Ватажко) отдалъ приказаніе рыбакамъ
 положить неводъ на лодки и отправился за Юдой, а Юда показалъ ему,
 ватажку Ардженескому, сома въ глубинѣ, карпіевъ въ илу, косатокъ
 въ камышѣ. — Закинули неводъ, замкнули его, бросили веревки
 и принялись тащить; на половину вытащили, по далѣе не могли:
 девять дней вытряхали рыбу, накидали её громадными рядами. Сколько
 ни было торговцевъ рыбью на торгу, онъ (ватажко) всѣхъ оповѣстилъ
 и весь городъ продовольствовалъ. — А ватажко Ардженескій да будетъ
 здравъ и т. д.

Siufanele c'aruncaй
 Si'ncepeaй
 De mi'lă trăgeau.
 Si mi'lă tragă pe jumătate
 Déră d'aci nu'lă mai potă trage.
 Noüe dile pesce'mă scote,
 Facă grămedă ca şirele.
 Câti pescari prin tărgă era,
 Elă pe totă că mi ţă vestia,
 Orasiulă de'ndestula.
 Eră vătafulă Argeşenulă,
 Elă să 'mă fie sănătosă и т. д.

Я сказалъ выше, что колядка разработала одинъ изъ распространенныхъ сказочныхъ сюжетовъ: о водяномъ царѣ, дающемъ рыбаку богатый уловъ въ награду за услугу, въ отплату за одолженіе. Подобный мотивъ лежитъ въ основаніи первой половины нашей былины о Садкѣ: онъ угодилъ водяному царю игрой на гусяхъ и тотъ обѣщаетъ обогатить его. Садко бьется о заладъ 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 морского царя является на берегу озера какой-то человѣкъ, совѣтующій Садку — отправиться съ работниками на рыбную ловлю. Три раза закинуты сѣти и поймано несмѣтное количество рыбы, обращаяющейся на другой день въ серебро и золото. Сл. также ловъ Вейнемайнена въ пятой рунѣ Калевалы и въ эстонской сказкѣ разсказъ о томъ, какъ старый Tühi (чертъ), кравший рыбу въ тоняхъ Lijon'a, попадается въ его сѣти и платится спиною¹⁾.

Важно въ румынской колядкѣ прозвище водяного царя — *Юдой*. Юда стоитъ вмѣсто демона; вспомнимъ «Искаріотскій», *Scaraotchi*, эпитетъ, принятый за собственное имя дьявола

¹⁾ Harry Jannsen, Märchen und Sagen des estnischen Volkes, 1-e Lief. № 10.

въ румынскій повѣсти о табакѣ (сл. выше, стр. 88) и въ румынской-же сказкѣ о солдатѣ и смерти¹⁾; содраганіе дерева, на которомъ повѣсился демонъ въ повѣсти — видоизмѣненіе легенды объ Іюдѣ, удавившемся на осинѣ, которая съ той поры постоянно дрожитъ. Сл. сближеніе Бугге: Локи = Луциферъ = Іуда²⁾). — Въ одной румынскій колядкѣ³⁾ Іуда прокрадывается въ рай, и пользуясь сномъ св. Петра, крадетъ райскіе ключи, похитилъ мѣсяцъ, солнце и утреннюю зарю, престоль Господа, купель Сына, траву босилька и райскіе цвѣты, крестъ и муро — и все это принесъ въ адъ, который пріукрасился, тогда какъ въ небѣ настала ночь. Кто возмется принести обратно похищенное? спрашиваетъ Господь, а святые молчатъ, всѣмъ страшенья Іуда; вызывается одинъ Илья, просить дать ему громъ и молнию. Молодъ ты и не силенъ, говоритъ Господь, не но 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 скѣтло, а въ аду наступила ночь. Съ тѣхъ поръ громъ и молния въ рукахъ Ильи; съ ними онъ охотится на «драковъ»; кабы онъ зналъ, когда бываетъ ему празднованіе, опять убиль бы ихъ всѣхъ и свѣтъ погибъ-бы отъ его грозовыхъ ударовъ; оттого Господь скрываєтъ отъ святаго день, въ который приходится его память⁴⁾). По другому преданію⁵⁾ лживый павѣть дьявола побудилъ Илью убить своего отца и мать, и святой принялъ 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-es Heft, p. 11, 49, 55, 57, 73 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 пѣсня¹⁾), принадлежащая къ распространенному среди славянъ циклу преданій о созданіи свѣта Богомъ и дьяволомъ: вмѣсто Бога является св. Иоаннъ, вм. дьявола — *Діоклітіанъ*. Сл. въ хлудовскомъ текстѣ апокрифического мученія св. Георгія игру словами по поводу имени Діоклітіана: «цароу неправ'ды противу имени твоему подгнѣшаемъ *и чемъ твоимъ діаволомъ*»²⁾. — *Иродъ* отразился въ змѣѣ Иродѣ русской сказки и чертѣ Геродѣ малорусской легенды³⁾. Можетъ быть и *Неро* въ повѣрьяхъ нахичеванскихъ Армянъ: глава ада и Антихристъ, ни что иное какъ Неронъ⁴⁾.

Первоначально за Іюдой румынской колядки могло стоять — древне-славянское название для водного божества, сохранившееся и въ (Чудѣ)-*Юдѣ* русской сказки, и въ имени южнославянской *Юды*, встрѣчающемся и отдельно, какъ обозначеніе особыхъ стихійныхъ существъ водного 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. *инда* (Петрозав. у Барсова, Причитанія, II, въ Словварѣ). — 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 рожденійской пѣснѣ и видоизмѣнявшемъ смотря по возрасту, полу и состоянію тѣхъ членовъ хозяйствской семьи, къ которымъ обращались колядовщики. Хозяину сулилось семейное счастье и до-

¹⁾ Карапић, 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 материаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, изд. Управлениія Кавк. учебн. округа II, отд. 2-й, стр. 44.

вольство, дѣвшікъ счастливый бракъ и любовь, какъ рыбаку удача. Эпическая обработка этого мотива представляла это желанное — осуществившимся: хозяинъ живеть въ довольствѣ и счастливъ въ семье, 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, варьaciями на тему заключительного словословія.

Чѣмъ богаче былъ жизненный путь, открывавшійся виереди тому или другому лицу, тѣмъ разнообразіе должно было быть содержаніе относившихся къ нему колядокъ. Оттого колядки, обращенные къ дѣвшікѣ, бѣднѣе обращенныхъ къ мальчику, парню, которыхъ могли ожидать впереди обаяніе власти и слава подвиговъ. Идеалъ «брани», преимущественно воспѣваемый въ колядкахъ этого рода, можетъ служить относительнымъ указаніемъ ихъ древности. Критская каланда желаетъ родителямъ, чтобы у нихъ родился сынъ, бравый Ѣздокъ.

Νὰ σέεται, νὰ λυγίζεται νὰ πέρτη τὸ λογάρι.
Νὰ τὸ μαζόνου οἱ γυ ἀρχούτες νὰ κάνου δικυτολίδια.
Καὶ τὰ μικρὰ ἀρχούτοποι λα μικρὰ παρανυχίδια.

Въ малорусской колядкѣ (Чубинскій, № 1) мать годуетъ, выправляетъ сына и посыпаетъ въ войско, гдѣ, несмотря на ея совѣтъ — держаться позади, опѣ выѣзжаетъ напередъ, совершаетъ чудеса храбрости и береть въ плѣнъ турецкаго царя. Такихъ бранныхъ подвиговъ совершаетъ молодецъ малорусской колядки во множествѣ; реального элемента въ нихъ столько-же, сколько въ слѣдующихъ румынскихъ.

Мальчика холитъ мать, одѣваетъ его съ фантастическою роскошью; фантастическая прикрасы одежды, напоминающія

стиль нашей былины о Дюкѣ Степановичѣ, подъ конецъ оживаются, становясь дѣйствительностью и суля мальчику высокую долю¹⁾.

Leo-oī-Leo, Dómne-le! 2)

Ostile purcesu-mi-aă,

Dérū pe unde datu-mi-aă?

Pe la muma lui [cutare];

Éră muma lui [cutare]

Ea de veste prinsu-si-a,

'Nainte esitu-le-a

C'ună clondiră

Plină de rachiă,

Cu clondirulă d'a stânga,

Cu paharulă d'a drépta,

Din pahără numindu-le,

Din gură grăindu-le:

«Lină, mai lină, ostirile

Pén'oiă găti pe [cutare],

Căi gata, ca și gătită;

Căci i-amă croită

D'ună vestmîntă,

Vestmîntă lungă

Pînă 'n pămîntă.

Croitoră croită-lă,

Zugravă zugrăvită-lă.

Scrisă mi-e'n spate,

Scrisă mi-e'n péptă,

Scrisă e'n séle,

Scrisă e'n pôle:

¹⁾ Сл. Teodorescu, 95—7.

²⁾ «Ай люли, люли! Войско иошло, куда пришло? Къ матери (такого-то). А его мать спохватилась, на встречу выходила, съ бутылью полной раки, съ бутылью въ лѣвой рукѣ, съ кубкомъ въ правой, чествуя по имени, приговаривая: «Тихо, тише, военные люди, пока я снаряжу (такого-то). Готовъ онъ, снаряженъ, ибо я сшила ему платье, длинное до земли. Портной его шилъ, живописецъ расписывалъ: писало на плечахъ,писано на груди, на лядвіяхъ и на полахъ: по обѣимъ сторонамъ

D'amêndouē pârtile
 Serisū câmpulă cu florile,
 Eră în cei doi umerii,
 Serisi cei doi luceferii.
 Jură-pre jurulă pôleloră
 Serisa'î marea turbure
 Cam cu nouă vădurele,
 Eră în nouă vădurele
 Suntă cam nouă corăbiele
 Si stegari cu stegărele,
 Capitani cu băltăcele,
 Si'mi ascépta pe [cutare]
 Să'lu rădice la rangă mare,
 La rangă mare-ală oștiloră,
 Mai mare-ală călariloră:
 Elă să'mpartă lefile,
 Să dé lefi la lefegii,
 Gâlbiori
 La tinereori,
 Postavă rosiu la fustasi,
 Galbinasă
 La boiernăsă.
 Eră [cutare] tânărulă
 Elă să'mi fie sănătosă
 Si cu mama,
 Si cu tata,
 Si cu noi toti d'a'mpreuna.

Описаніе костюма увлекло пѣсню (если не предположить варьантъ, напечатанный Теодореску, иѣсколько искаженнымъ)

писано поле съ цвѣтами, на плечахъ два свѣточа, по ноламъ 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 великий санъ, въ великое званіе въ войскѣ, въ большее званіе въ конницѣ, дабы онъ раздавалъ жалованіе стрѣльцамъ, желтое платье тѣмъ, что помоложе, красное сукно фусташамъ, а боярскимъ сынкамъ червонцы. — А молодецъ (такой-то) да будетъ здравъ, съ мамой и татой и со всѣми нами.

къ смѣшенію эпизодовъ: избраніе мальчика въ наѣбольшіе 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 — царемъ¹⁾:

Sub zare²⁾
De sôre,
In ostrovă de mare,
Născut-a,
Crescut-a
D'ună verde darvonă,
D'ună rumenă călină.
Susă mi-e frunda dăsa,
Josă mi-e umbra grăsă,
Eră la rădăcină,
La verdea tulpină,
Pe câmpă mohorită,
Ostă aă tăbărăită,
Ostă moldovenescă
Și craiovenescă,
Multe 'să muntenescă.

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 отдаютъ мальчика воинамъ — и слѣдуетъ такое-же фантастическое описание костюма, какъ и въ предыдущей.

²⁾ На зарѣ солнца, на морскомъ острову, поднялось, выросло зеленое дерево, румяная калина. Густая листва на верху, внизу густая тѣнь, а у корня, у зеленаго ствола, по пунцовому, темному полю она пріютила войска, войска изъ Молдавіи, Крайовы и много изъ Валахіи. Тѣ, что изъ Валахіи, смотрѣли, высматривали, отъ борода къ бороду, отъ деревни къ деревнѣ, изъ дома въ домъ, отъ стола къ столу, ибо они узнавали, удостовѣрили, что у господина (такого-то) есть сынъ, молодецъ (такой-то). — Просятъ (о немъ) бояре наѣбольшіе: Дай его намъ, отецъ, дай-ко, дай его намъ,

Cele muntenescă
 Ele că'mi cătau
 Și mi'shi întrebau
 Totu din vadă
 In vadă
 Și din sată
 In sată,
 Și din casă
 'N casă,
 Și din masă
 'N masă,
 Că mi s'a d'affată
 Și s'a 'devărată
 La domnulă stăpână
 [Cutare] jupână
 C'are d'ună coconă,
 Coconă pe [cutare].
 Ceru'-lă mari boieri:
 Da-ni'lă, taică, dă-ni'lă,
 Da-ni'lă, maică, da-ni'lă,
 Căci e bună de domnă
 Și de mari boieri.
 Tat-său că mi'lă da,
 Déră ma-sa nu vrea,
 Căci e'nfasiatelă
 Si e mititelă
 De curêndă născută
 Și nepricepută:
 Nu scie domni,
 Nici împărăti.
 Ceru'-lă mari boieri:
 «Da-ni'lă, taică, dă-ni'lă,

матушка, дай-ко, ибо онъ годится быть господиномъ, годится въ бояре на болыше. Отецъ отдаетъ его, мать не желаетъ, ибо онъ еще въ пеленкахъ, маленький, недавно родился, неразуменъ, не знаетъ править царствомъ. Просяты (о немъ) бояре на болыше: Дай намъ его, отецъ, дай-ко, отдай намъ его, матушка, отдай-ко, ибо легко править и царствовать: пусть смотритъ за своимъ дворцемъ, сидить за столомъ, возносить кубокъ, ъздитъ верхомъ на добромъ конѣ, изъ царской казны раздаетъ жало-

Da-ni'lă, maică, da-ni-lă,
 Ca-i lesne-a domni
 Si d'a 'mpărăti:
 De curte sĕ 'să vădă,
 La măsă sĕ'mi sădă,
 Pahară sĕ rădice,
 Cală bună sĕ'ncalice,
 Din cula domnescă
 Lefuri să'mpărtăscă,
 Lefi la lefegii,
 Spade la spahi,
 Arme la armași,
 Cai la călărași».

Tînerulă [cutare]
 Fie'mi sănătosu,
 Cu taică,
 Cu maică,
 Cu frăță,
 Cu surori,
 Si cu noi cu totii,
 L'anulă, la mulți ani.

Сл. болгарскую колядку (Качановский № 21):

Собралисе три кралёве,
 И се молили на едынь човѣкъ:
 «Имашь момче-златна коса,
 Ты пушти намъ го, царь да намъ баде.

Отецъ отвѣчаетъ:

Не умѣе на кральство да варди,
 Не умѣе войско да си стега.

Все это будуть 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 пуштиль го, царь становало.

ванье стрѣльцамъ, саблы спахіямъ, оружіе — оруженосцамъ, копей — конникамъ. — Да будетъ здравъ мальчикъ (такой-то) съ отцемъ и маткой, съ братьями и сестрами и со всѣми нами, въ этомъ году и на многія лѣта!

Мальчикъ, которому съ молоду сулить такую блестящую будущность, будетъ храбрецомъ, богатыремъ: новый поводъ колядовицамъ выразить свои рождественскія пожеланія въ формулахъ балладной пѣсни. Въ одной колядкѣ ¹⁾ Mircea-Voda завлекаетъ къ себѣ обманно девять (крестовыхъ) братьевъ, а съ ними десятаго, ихъ атамана (*vătaful*), который совѣтуетъ своимъ не отдавать лошадей, оружія и обуви, когда явится ко двору, а все держать при себѣ. Тѣ не вняли совѣту, одинъ лишь атаманъ пытъ стоя, съ оружиемъ за поясомъ, съ конемъ въ поводу. Когда Mircea-Voda велитъ притворить двери и убить пришельцевъ, атаманъ высадилъ мѣдныя двери, рубить привратниковъ и слугъ — а воевода кричитъ ему: пусть не проливаетъ крови, не рубить прислужниковъ, потому что — здѣсь рождественская пѣснь вступала въ свои права и совершилось пріуроченіе посторонней пѣсни къ циклу — потому что они иногда понадобятся тебѣ и мнѣ въ велигодни, въ день Рождества и Крещенія и т. д. — Да будетъ здравъ атаманъ такой-то и т. д.

Другая колядка разсказываетъ о томъ, какъ молодецъ 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 unu calu legatū.
Dér ei nu'mi e legatū.
Ci mi-e priponitū
Cu priponu d'argintū
Si pe elu mi'lă fine

¹⁾ Teodorescu 99—102.

²⁾ I. c. 68—71.

³⁾ «Во дворѣ господаря Negru-Voda привязанъ конь, не привизанъ, а принутанъ серебряною пугой, держать его пять конюховъ, двое за узду, двое за бѣлые стремена, а пятый, красивѣй, треплетъ его по хребту,

Vro cinci aprodiori:
 Doi de dirlogei,
 Doi de dalbe scari;
 Celu d'ală cincilea
 Frumuselü mi'lă bate,
 Mi'lă bate
 Pe spate
 Si mi'lă netezesce
 Si mi'lă potrivesce
 Cu cioltaru de firu,
 Ciucuri d'ibrișinu,
 Ciucuri de argintu
 Lungi pêne'n pamêntu.
 Domnulu Negru-Voda
 Afara'mi esia,
 Calulă mi'si vedea
 S'ast-felü intreba:
 «Ală cui e astu calu,
 Ténérü, bidiviu,
 Cu cioltaru de firu,
 Ciucuri d'ibrișinu,
 Ciucuri de argintu,
 Lungi pêne'n pamêntu»?
 Ténérulü [cutare]
 Din gura'mi graia
 Si mi'i rëspundea:
 «O Dómne, o Dómne,
 Alu mei e astu calu,
 Caci scii aii nu sei

гладить, прилаживает на пемъ цвѣтную попону съ шелковой и серебряной бахрамой, доходящей до земли. — Выходилъ господарь Negru-Voda, увидѣлъ коня, такъ спрашивалъ: Чей этотъ конь, молодой, арабской породы, съ цвѣтною попоной, съ бахрамой шелковой и серебряной, доходящей до земли? Такъ говорилъ въ отвѣтъ молодецъ (такой-то): Мой этотъ конь, господинъ. Помнишь-ты или не помнишь, какъ ты когда-то послалъ меня къ одному великому королю, чтобы снести ему голову? А великий король, выйдя со свитой, лишь только меня увидѣлъ, заблагоразсудилъ посадить меня за столъ, угостить и подарить мнъ

Cându m'ai foștii tramisii
 La unu mare craiu
 Capulu să i-lu taiu?
 Erui marele craiu,
 Viindu cu alaiu,
 Déca m'a vădutu,
 Bine i-a părutu:
 La mésa m'a pusu,
 Si m'a ospătatu,
 Si m'a dăruitu
 Cu astu calu bidiviu.
 Frumosă craiesa,
 Mândra și alesa,
 Déca m'a vădutu,
 Bine i-a părutu:
 La mésa m'a pusu
 Si m'a ospătatu,
 Si m'a dăruitu
 Cu cioltaru de firu.
 Dalbii coconasi,
 Dalbi și drăgălași,
 Déca m'au vădutu,
 Bine le-a părutu:
 La mésa m'au pusu
 Si m'au ospătatu
 Si m'au dăruitu
 Cu ciucuri de firu,
 Ciucuri d'ibrisini,
 Ciucuri de argintu

этого арабского коня. Прекрасная королева, гордая, величественная, лишь только увидѣла меня, заблагоразсудила посадить меня за столъ, угостить и подарить цвѣтной попоной. Бѣленыкіе королевичи, бѣленыкіе миленыкіе, лишь только увидѣли меня, заблагоразсудили посадить меня за столъ, угостить и подарить бахрамой цвѣтной, шелковой и серебряной, доходящей до земли.—Какъ услышалъ 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 pene în pamântă»¹⁾.
 Domnul Negru-Voda
 Déca mi audia,
 Ast-felu îi graia:
 «De ti l'a datu tie,
 Dăruită se 'ti fie,
 Fie 'ti spre vecie».
 Tânărul [cutare]
 Fie'mi sanatosu и т. д.

Изъ былевой пѣсни, воспѣвавшѣй вмѣстѣ съ соколомъ и его вѣрнаго товарища — коня, тотъ и другой переселились въ колядку. Вмѣстѣ съ ними и охотничій соколъ. Символъ сокола, какъ хищной, быстрой, ~~но~~ и какъ охотничьей птицы — обыченье въ южно-славянской, румынской и русской народной поэзіи; интересны, какъ показатели древности именно тѣ обороты, где онъ является въ послѣднемъ значеніи: поэтическій образъ пережилъ нѣкогда распространенный обычай, удержанавшись въ памяти лишь въ силу пѣсенной косности. Таковы, изъ цѣлаго ряда сравненій, заимствованныхъ отъ сокола въ Словѣ о полку Игоревѣ, образы соколовъ, напускаемыхъ на стадо лебедей, сокола «въ мытехъ»; въ былинахъ о боѣ Ильи Муромца съ сыномъ — «охотничекъ-сокольничекъ» выѣзжаетъ на конѣ,

У коня изо рта пламя иышеть,
 Изъ ушей у коня кудревъ дымъ валить;
 Изъ подъ стремени борзой выжлецъ высакиваетъ,
 У молодца съ плеча на плечо ясенъ соколъ перелетываетъ ²⁾;

¹⁾ Чубинскій, I. с. колядки № 13.

Ти-жъ, пане козаченку, да ідь до короля,
 Да ідь до короля, позивать сокола.
 Дасть тобі король червоную короговъ,
 А королиха — полумисокъ червонцівъ,
 А короленко — вороного коня,
 А королівна — зъ підъ злата хусточку.

²⁾ Сл. Рыбн. III № 14 и другіе варьянты той-же былины.

какъ молодецъ слѣдующей румынской колядки является на конѣ, съ соколомъ на плечѣ и гончимъ псомъ, который названъ въ началь и далѣе не играетъ никакой роли, потому что все дѣйствіе сосредочивается на конѣ и соколѣ. Оба отличаются быстротою; недаромъ во французскомъ эпосѣ быстрый конь сравнивается съ соколомъ, а румынская колядка заставляетъ того и другаго состязаться въ бѣгѣ.

Молодой Мануиль (Manole) холитъ гончаго пса, веницейскаго сокола и — коня, котораго кормить и поить

Totu ca fenu tocatu
Si cu ordu pisatu
De vîntu vînturatu,
Cu apa
Din nastrapa. ¹⁾

«рубленымъ сѣномъ, толченымъ ячменемъ, провѣяннымъ вѣтромъ, водой изъ кубка»). Когда соколь упрекаетъ его, что онъ Ѣсть и пить задаромъ, такъ какъ не можетъ поспорить съ нимъ въ быстротѣ, конь жалуется хозяину на самохвала, и Манойло отводить ихъ для состязанія въ далекое поле,

La cîmpului curatu,
De totu laudatu,
Unde se totu batu
Doua vulturi în ceru
P'unn fulgu d'aurelu.

(«въ чистое поле, всѣми прославленное, гдѣ два ястреба бываютъ въ небѣ изъ за золотаго пушка»). Конь перебѣжалъ ястреба, увлекшагося на пути охотой за малыми пташками и являющагося къ хозяину съ повинной головой: шуть казнить его. Не казни

¹⁾ Вильгельмъ Оранскій обѣщаетъ 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 велико дни,
о Рождествѣ и Крещеніи:

La curte de î merge
Calare pe murgulă,
Pe umeri cu șoimulă

(«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,
Бѣ кольцу привязанъ
Карій конь,
На столбѣ
Ясень соколь.
Соколь съ конемъ
Спорятъ, тягаются.
О чемъ они
Спорятъ, тягаются?
Конь говоритъ:
«Земля широка, велика!»
Соколь 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;
Соколь иолетъль
По поднебесью,
За густымъ облакомъ,
Сквозь зарю.
Который посыпеть
Къ тому столбу,
Къ золотому кольцу,
Тотъ пусть будетъ
Землю держацій,
Народъ кормляцій.
Конь вернулся,
Конь посиъль
Къ тому столбу,
Конь сталъ
Землю держать,
Народъ кормить.

Другую группу параллелей вызываетъ румынская колядка: о спорѣ, бесѣдѣ молодца съ своимъ конемъ¹⁾): въ саду стоитъ привязанный къ столбу вороной, и хозяинъ поощряетъ его — постоять и потучнѣть: онъ хочетъ продать его

Pe care de grâi,
Si pe bufi cu vinu,
Téncuri de postavu,

чтобы было молодцу на что съиграть свадьбу. Конь не знаетъ, отчего на него такая напасть; за нимъ всего одна вина:

De cându ne bâteamu
Intr'alu Mării prundu
Cu Turciu,
Cu Frânciu,
Frânciu ne'nfrângeau,
Turciu ne bâteau,

¹⁾ Teodorescu, I. c. стр. 88—91.

'N Mare ne bagaū,
 Multă că se'necaū.
 Eū amă īnotată,
 Marea'n lungă și'n lată.
 D'asta'să vinovată:
 Că m'amă'pedicată
 D'ua pénă
 De mréna
 Si că tă-amă udată
 Pără de caftană,
 Coltă de posunara.
 Déră m'amă bisuită
 La mală d'amă esită:
 Din nări c'amă suflată,
 Tóte le-amă svéntată,
 Nimică n'amă stricată.

(«Когда мы бились на морскомъ берегу, съ Турками и Франками, Франки часъ разгромили, Турки разбили, побросали насъ въ море, гдѣ многіе потонули — я поплылъ по морю, вдоль и поперекъ. Однимъ я виновенъ: занулся о (плавательное) перо мурены и замочилъ полу твоего кафтана, край твоего кармана. Но я надѣялся на себя: выйдя на берегъ, осушилъ ихъ дуновенiemъ моихъ ноздрей и ничѣмъ не попортилъ»). — Но хозяинъ успокоиваетъ коня: онъ хотѣлъ — лишь испытать его; а конь отвѣчаетъ:

Maī m'ai ispitită
 Ană la Bobotéză
 Cu cinci-deci de cai,
 Totă cai potcovită.
 Eū, nepoteovită,
 Sila mi-amă facută,
 'Nainte amă esită,
 Fala tă-amă facută
 Tie de voinică,
 Mie de cală bună!

(«Ты еще испыталъ меня на прошломъ Крещеніи, въ запуски съ пятнадцатью конями, подкованными. Я, неподкованный, при-

натужился, напередъ прибѣжалъ, тебѣ честь сдѣлалъ, какъ храбрецу, себѣ, какъ доброму коню»).

Существуетъ несолько малорусскихъ колядокъ того-же содержания и сходнаго изложения: сл. Чубинскій, Нар. Дневн., колядки №№ 19 и 39 съ варьантами, Головацкій, I. с. IV, стр. 43—5, №№ 14—16, стр. 127, № 1, по которымъ почти восстанавливается текстъ, близкій къ румынскому: въ саду, въ винограду, либо подъ калиною, Микита, или козаченекъ говоритъ съ своимъ конемъ: Продамъ я тебя за великую цѣну, за сто червонцевъ,

За бочку вина, за другу иива

(Чуб. № 39 В).

Не продавай меня, отвѣчаетъ конь:

Издумай, пане, свою пригоду,

А мою вигоду:

Якъ нась Турки за Дупай загнали,

Більш потопали, якъ виринали.

А ти, мій пане, и чоботка не вмочивъ,

Ні чоботка, ни стременочка,

Ні стременочка, ни сіделочка

(№ 39, А)

Ні поли жупана, ни чоботка сапяна

(№ 39, В)

«Я тебѣ молодого по вершечку нюйсь» прибавляеть одинъ варьантъ (Б); 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 белорусской¹⁾ враги вовсе не названы:

Ци дома, дома самъ ланъ господарь?

Светы вечаръ! ²⁾)

¹⁾ Изъ собранія Шейна, имѣющаго быть напечатаннымъ въ изданіяхъ 2-го Отд. Имп. Ак. Наукъ. Сл. Метлинскій, стр. 337.

²⁾ Прилѣвъ, повторяющейся послѣ каждого стиха.

Нема дома, у новой стайни
 Коня съдаае,
 Съ конемъ размовляе:
 Коню, коню, продамъ я тебе
 За триста злотыхъ,
 За три червоныхъ.
 «Якъ были мы
 У чужої земли,
 За нами стрѣлы
 Якъ громъ громъли,
 За нами кули
 Поле орали.
Якъ я скачій,
Мора тираскачій,
Ни замачивъ я копытка,
Ни хвоста свойго
Шовковаго,
Ни свойго иана
Молодзенъкаго,
Ни съдзелечка.
 Узяли мы ясную стрѣлку,
 Красную дзбуку.

Элементы этой колядки вошли въ другую, бѣлорусскую-же, также неизданную и, очевидно, сводную: молодецъ хвалится своимъ конемъ, послѣ чего непосредственно слѣдуютъ стихи:

Коникъ скачій, мора тираскачій,
Копуціка ни замочій,

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 моего коня золота грива,
 Золота грива, срібни копита,

Срібни коніта, шовковий хвостикъ,
Шовковий хвостикъ, очи тернови,
Очи тернови, вушка листови.

Мотивъ «похвальбы» попадается и отдельно (Чуб. № 39 Г и 20; сл. №№ 21 и 27: Виціавъ коня та зъ-підъ короля; Головацкій, IV, № 26, стр. 52; № 33, стр. 58—9; № 5, стр. 546), но намъ интересно было бы определить его мѣсто въ колядкѣ, главное содержаніе которой исчерпывается мотивомъ «бесѣды». Не слѣдовалъ ли за похвальбой — бѣгъ въ запуски? Нашъ Иванъ Гостиный сынъ также похваляется на пиру у князя Владимира своимъ бурушкой, какъ въ греческой пѣснѣ¹⁾ Константинъ передъ королемъ: тамъ и здѣсь слѣдуетъ бѣгъ. О немъ говорится эпизодически и въ нашей колядкѣ, онъ далъ сюжетъ румынскимъ и болгарскимъ²⁾ 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.

Полонянку белорусской 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 эпосу³⁾.

Colea 'n vadulă Brailei⁴⁾
Florile dalbe - le de mără!
Sede [Négoie] calare

¹⁾ Kind, Anthologie neugriechischer Volkslieder, стр. 64.

²⁾ Tocilescu, I. c. I, № 3, стр. 123 слѣд.; Безсоновъ, Болг. пѣсни, № LXIII.

³⁾ Teodorescu, 77—80.

⁴⁾ «Тамъ на бродѣ у Браилы — Бѣлые яблоневые цвѣты! — сидѣть Négoie верхомъ на конѣ, желтомъ какъ овсянка; его сѣдло залито зо-

P'uni calu galbenu grangorelu:
 Séua 'i nótá 'n aurelu.
 Cu fréulü cu stragália,
 Cu biciulü cu maciulia,
 Séde 'n apa
 Pénë 'n sapa
 Si 'n noroiú pênc 'n genuchie,
 Si se bate cu Turci,
 Cu Turcii
 Si cu Frâncii,
 Turci se íé vadurile
 Si Frâncii corabile.
 Se luptara,
 Le luara
 Si'mi trecura'n alta téra,
 'N alta téra, 'n Moldova,
 Si de Domní se ruga
 Si 'n de'téra sé robéscă.
 Se rugase
 Si i-o dase,
 Si robi elu în trei dile
 In trei dile în trei plénuri.
 Plénuri ántáiu ce mi'st robia?
 Totü junei
 D'éi timerei,
 Tinerei far' de mustata,
 Falnici și rumeni la fata.

лотомъ; съ желѣзами на уздечкѣ, съ инницами на бичѣ, онъ сидѣть въ водѣ по лошадиный задъ, въ грязи по колена (варіанты: въ крови по щиколку, по копыто), бьется съ Турками, съ Франками. Турки (бьются), чтобы занять броды (вар.: порты), Франки — корабли. Бились они, взяли ихъ и перешли въ другую землю, землю Молдаванскую. Просить (онъ) у господаря, чтобы онъ далъ ему другую землю, гдѣ-бы ему пограбить; попросилъ онъ, и ему дали, а онъ началъ полонить въ теченіи 3-хъ дней, въ три дня взялъ три полона. Что полонилъ онъ въ первый полопъ? Молодыхъ безусыхъ юношь, полиолицыхъ, румяныхъ лицомъ. Что полонилъ онъ во второй начоны? Молодыхъ женъ, по ребенку у каждой. Что полонилъ онъ въ третій начоны? Взрослыхъ девушки, съ мопетами

Plénu alii doilea ce-să robia?
 Neveste de căte-ună pruncă.
 Plénu alii treilea ce-să robia?
 Fete mari cu bani pe capă.
 Mergă juneii și uierândă,
 Nevestele prunci saltândă,
 Fete-mari totuși hori jucândă.
 Cam pe urma tuturor
 Vine [Jita) smedióră.
 Pésări capulă de parale
 Urechiusă
 De cercelusă
 Si gătulă de mărgelusă,
 Degetele
 De inele.
 Eră [Négoie], fetă-frumosă,
 Elă din gură căi grăia:
 «Taci (Jito), nu mai plângă!
 Nu te duci răba să'mi fi,
 Ci te duci Dómna să'mi fi,
 Dómna mie, curțiloră,
 Si noră părintiloră,
 Cumnătică fratiloră,
 Stăpână argatiloră».
 Tôte ca i-le spunea,
 Déră dênsa ne le credea:
 Fata albă și sgârbiă,

на головѣ. — Молодцы идутъ, посвистываютъ, молодые жены попрыгиваютъ, взрослыхъ девушки хороводъ водятъ. — Почти позади всѣхъ идетъ смугленькая Жица, голова у неї обременена монетами, уши серьгами, шея жемчугомъ, пальцы кольцами. Говорить ей Négoie, красивый парень: «Перестань, Жица, не плачь, не для того тебя веду, чтобы быть мнѣ рабой, а чтобы быть господыней, мнѣ пдому, спохой родителямъ, золовкой братьямъ, хозяйкой работникамъ». Что опъ ей ни говорилъ, она не вѣрила тому: царапала себѣ бѣлое лицо, рвала бѣлокурые волосы. Какъ увидѣлъ онъ это, бралъ за руки, садилъ въ повозку (фаэтонъ въ подлинникѣ, песомиѣнно, подновленіе), везъ къ родителямъ и съ нею покинчался. Лишь тогда она ему повѣрила. — Здравія этому дому и т. д.

Perulu galbenii își smulgea.
 Elu, asia
 Déca vedea,
 În brațe că mî-o lua
 Si'n faitonii că mî-o rîneea,
 La părîntii că mî-o ducea,
 Si cu ea
 Se cununa:
 Toamă atuncia călă crdeea.
 Sănătatea n' cêste 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, corabile) ²⁾; неясно, о комъ говорится, что

¹⁾ Иначе разрѣшается участъ полонянки въ малорусской пѣснѣ XVI вѣка, переизданной, съ комментаріями, Потебней, Филологическія Записки 1877, II, стр. 1—53; сл. івід. великорусскій варьантъ, стр. 31—2; белорусскій 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 пѣсеню, сообщеннюю г-жей Кохановской). Въ малор. пересказѣ «три роты» стоять на Дунаѣ: Турацкая, Татарская и Волоцкая:

Въ Турацкий мі роті шаблями шермую,
 Въ Татарский мі роті стрицками стриляю,
 Въ Волоцкий мі роті Штефанъ воевода,
 Въ Штефановий роті та дивоинка плачетъ.

Въ великор. пѣснѣ три роты: первая — «то Донскіе казаки», вторая пронесла знамена, въ третьемъ молодецъ утовариваетъ дѣвушку не плакать. Бѣлор. варьантъ знаетъ, вмѣсто ротъ, «палкі»:

Ой да ў первиум палку конікі і ржунць,
 А ў другоум палку малуонць неюць,
 А ў трейциум палку дзеучина плаче.

Сл. соотвѣтствующій параллелизмъ румынской колядки.

²⁾ «În vadulă Brailei. Въ одпой румынской балладѣ (Alecsandri, Poesii populare ale Romanilor. 1867 № XXXII стр. 124 слѣд.: Badiul)

оии перенесли «въ молдаванскую землю», и кто тогъ «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 Teodorescu tolкуетъ такимъ образомъ: Франками вообще назывались на востокѣ западные люди латинскаго обряда, особенно Венецианцы, участіе которыхъ въ основаніи латинской имперіи въ Царыградѣ (1202) открыло имъ торговые пути на востокъ, на Черное и Каспійское моря; позднѣе, по возстановленіи Палеологовъ (1261) — Генуэзцы, оттеснившіе Венецианцевъ 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 Чёрнаго моря до самаго Константиноополя: Киліей, Судиной, св. Георгіемъ, Констанціей, Мангалией, 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 сношенияхъ съ такъ называемыми Франками; когда известно, что при Иваницѣ Румыно-болгаре вели большія войны съ Франками, усилившимися въ Константиноополь; 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-Pasa,
 Baș Agaoa Turcilor,
 Macelarul Frâncilor,
 Cu cinci-deci de braileni,
 Si cinci-deci de bosniemi,
 Braileni din Braila,
 Bosniemi din Bosnia.

Сл. прим. издателя (къ выражению: Macelarul frâncilor) на стр. 127.

¹⁾ Сл. обѣ этомъ сомнѣнія Брупа, Черноморье I, 222.

сосѣднія съ Румыніей и отчасти наши собственныя владѣнія; когда Бранковянъ клали свои капиталы въ венецианскій банкъ, а римскіе папы поощряли и прославляли побѣды румынского оружія, начиная съ Стефана Великаго до храбраго Михаила, потому что они защищали Христіаць отъ магометанскаго ятагана и покровительствовали итальянской торговлѣ на востокѣ: не можетъ быть никакого сомнѣнія, что народныя колядки поминаютъ именно эти давнія события, когда говорять о битвахъ *Turkovъ 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. Теодореску²⁾ старается помирить ихъ заявленіе съ своимъ толкованіемъ, когда говоритъ о битвахъ Франковъ съ Турками, отъ которыхъ *пострадало* румынское населеніе (*Frâncii ne' nfrâng-eай, — Turci ne bâteай*). Ихъ (очевидно, приморское) пріуроченіе онъ не рѣшается опредѣлить, считая возможнымъ приблизительно указать на эпоху воспѣваемыхъ въ колядкахъ событий: начало второй половины XV вѣка³⁾). Завоеваніе Турками Константинополя (1453) нанесло ударъ генуэзской торговлѣ на всемъ востокѣ; генуэзцы были разбиты при Амасрѣ; мнѣнее чѣмъ въ одинъ мѣсяцъ всѣ ихъ колоніи въ Тавридѣ подпали подъ иго завоевателей. Такова — историческая подкладка — битвъ Франковъ съ Турками; если Теодореску⁴⁾ упоминаетъ въ этой связи о вторженіе Турацкаго 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
Sî'mi trecură 'n alta téra,
'N alta téra, 'n Moldova.

¹⁾ Teodorescu, I. c. p. 87—8.

²⁾ I. c. 93.

³⁾ I. c. 94.

⁴⁾ I. c. 92.

Но колида — не лѣтописный памятникъ, отъ котораго можно ожидать раздѣльной памяти о событияхъ, сливающихся, по неизвѣстнымъ намъ законамъ творчества, въ синтезѣ народной пѣсни. Что въ этомъ синтезѣ интересуетъ насъ наиболѣе — это память о «Франкахъ», подтверждающая толкованіе сходнаго термина, предложенное нами по поводу русскихъ былинъ¹⁾.

Послѣднимъ изъ итальянскихъ поселеній въ Тавридѣ сдался Туркамъ — Судакъ, Сурдакъ, Суракъ; Soldadia, Soldaia, Sodaia итальянскихъ извѣстій, Шолтадія Эдриси; древняя Сугдея или Сугдая, русск. Сурожъ. — Основанный, по преданію въ 212 году, онъ уже съ конца VII-го столѣтія быль мѣстопребываніемъ архіепископа, зависѣвшаго отъ цареградскаго патріарха, и во второй половинѣ слѣдующаго вѣка имѣль своего, мѣстнаго святаго, не находящагося въ греческихъ святцахъ: Стефана, архиепископа 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 «незнамой» для Руси (Слово о Полку Игоревѣ); не порвало ихъ и болѣе устойчивое пго Татарь, овладѣвшихъ Сурожемъ въ 1223 году и вторично въ 1239-мъ. — Позднѣе венецианцы 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. мои Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos, въ Arch. slav. Philol. III, стр. 570—73. О Сурожѣ: Материалы для исторіи Сугдеи, у Бруна. Черноморье II, стр. 120 слѣд.

вой половинѣ XIII вѣка Генуэзцы основались въ Каффѣ, и русская торговля перешла туда изъ Сурожа, название Сурожанъ, какъ нарицательное, перенесено было и на итальянскихъ купцовъ. Рядомъ съ нимъ должно было быть известнымъ и другое, аналогическое съ румынскимъ «Frânci»: 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 прѣзжихъ богатырей, которыми русскій эпосъ окружилъ князя Владимира¹⁾.

Еще и другаго Суроженина знаютъ былины: молодаго Суровца — Суздальца, т. е. Судальца или Сугдальца (сл. Сугдая, Судакъ и др.), но что поется о немъ²⁾ можетъ дать поводъ предположить въ немъ представителя древняго, до-итальянского Сурожа. Мы знаемъ враждебные отношенія этого города къ Татарамъ. И вотъ пѣсня поетъ объ «охотничкѣ Суровцѣ», «богатомъ Суздальцѣ», какъ онъ выѣхалъ на охоту и долгое время ъездилъ, не находя добычи, пока не наѣхалъ на дубъ, на которомъ сидѣлъ воронъ³⁾. Онъ собирается стрѣлять въ него,

¹⁾ Имя Чурилы я объяснилъ (*Beiträge* I. с. 573—4) особымъ произношениемъ *Күріллос* = Коурилъ. Такимъ же образомъ *хүр*, *хүрж* (*хүрюс*, *хүріх*) дали: чуръ (I. с. 574), цуръ и исказились въ «заря» Марина заговора = *хүрж* (сл. *Разысканія* II стр. 101). Сл. въ новогреческихъ диалектахъ: *τσιουρά* = *хүрж* (Аѳины), *dzir* и *dzuri*, *dzirà* и (*niko*)*dzurà*: *хүр*, *хүрж* у Цаконцевъ.

²⁾ Къ былинамъ о немъ, которыми я пользовался въ указанной выше статьѣ (Кир. I, 3, р. 107—112 = № 1 и 2; ib. Приложеніе, 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 описание ворона (и дерева) въ минусинскомъ изводѣ былины напомнило мнѣ (сл. *Beiträge* I. с. р. 591, прим. 1) — разукрашенного ворона въ нѣмецкой поэмѣ объ Освальдѣ. — Аналогическихъ описаний можно-бы указать нѣсколько. Сл. въ нѣмецкихъ народныхъ пѣсняхъ такую-же подробность о соловьѣ: Ich wurde all eur

а воронъ вѣцасть: пустъ не стрѣлять, эта добыча не по немъ,
а есть лучшая: тамъ въ чистомъ полѣ, въ зеленыхъ лугахъ
переправляется черезъ рѣку съ своею ратью татарскій царь
Курганъ (Курбанъ, Кумбаль). Съ нимъ и вѣдастся Суровецъ:
либо побиваетъ Татаръ, и царь принужденъ просить у него
пощады, либо вѣдастся съ нимъ въ единоборствѣ, послѣ чего они
разстаются мирно. Если сопоставить этотъ мотивъ съ татарскими
отношениями Сурожа, возможно предположить, что пѣсня о Су-
ровецѣ сложилась на основѣ событий, означеновавшихъ исторію
города въ первой половинѣ XIII вѣка.

Память о «Суровиѣ-Суздалѣцѣ» сохранилось въ небольшомъ
цикле былинъ, обособленныхъ отъ общаго движенія эпоса,
стремившагося грунтироваться вокругъ Киева и Владимира. Память о «Франкахъ» дошла до насъ въ румынскихъ колядкахъ;
вѣроятно, и обѣихъ ходили особья пѣсни, но они 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 отдѣль колядокъ. Отъ
изученія тѣхъ и другихъ могутъ получиться откровенія для
исторіи народнаго эпоса; но надо умѣть уберечься отъ натяжекъ,
отъ исканія историческихъ откровеній тамъ, где они исключаются
природой поэтическаго синтеза и, въ области колядокъ, послѣдо-
вательной, сложной агломераціей, которой они подвергались.

Federlein — Mit golddrath lassen bewinden. Сл. Uhland, Schriften III,
p. 90, 91, 111, 112. Въ болгарской пѣснѣ (собранія г. Качаповскаго,
№ 85): «Соколъ не по Вардара вода, Позде му у сребро уковани, Криле
му у злато позлатени, Глава му бѣль трендафиль цвѣти, На гърло му
пробенъ бисеръ тренти» и т. д.

Этимъ путемъ могла вторгнуться въ нихъ дѣйствительно историческая пѣсня, пѣсня-преданіе; но когда болгарскія колядки поютъ о Кралевичѣ Маркѣ, о его снѣ, о его посестримѣ Марѣ, о Маркѣ Кралевичѣ въ Прилѣпѣ и т. п., — невольно ставится вопросъ объ отношеніи этихъ определенныхъ 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,  созвучію съ тѣми другими, общими, образцы которыхъ представили намъ святочныя пѣсни Румынъ и Южноруссовъ? Критическая стоимость послѣднихъ по отношенію къ исторіи героического эпоса зависитъ отъ того или другаго отвѣта на этотъ вопросъ. Тоже двойственность решенія представляется и въ области историческихъ воспоминаний: болгарскія колядки поютъ о паденіи болгарскаго царства; но изъ общихъ упоминаній Царыграда и турецкаго царя въ колядкахъ малорусскихъ едва-ли можно извлечь что-либо кромѣ общаго мѣста.



РАЗЫСКАНИЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VIII.

ИЛЬЯ — ИЛІЙ (ГЕЛІОСЬ)?

Брошюра Полита объ Иліи — Геліосѣ¹⁾, равно какъ и «Народныя метеорологическія повѣрья» того-же автора, вышедшия незадолго передъ тѣмъ, являются не столько продолженіемъ, сколько болѣе подробной переработкой нѣкоторыхъ частей его «Новогреческой миѳологии», остановившейся, какъ известно, на второмъ выпускѣ. Авторъ подробно рассматриваетъ новогреческія примѣты, повѣрья и легенды, касающіяся солнца, и указываетъ на соотвѣтствующія въ представленіяхъ другихъ народностей, между прочимъ Славянъ, при чёмъ 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 миѳы о солнечномъ божествѣ привлечены какъ материаль сравненія, не какъ точка его направленія, что можетъ быть только

¹⁾ Ο "Ηλιος κατὰ τοὺς δημόδεις μύθους, ὑπὸ N. Г. Політоу ('Εν Αθήναις, 1882).

одобрено въ смыслѣ метода. Ни Геліось, ни Аполлонъ, ни другія древнія выраженія натуралистического миѳа не перешли въ современное народное повѣрье, какъ Аполлонъ и Геліось и т. п.; общее между древнимъ и современнымъ вѣрованіемъ касается, собственно говоря, того общаго фонда простѣйшихъ миѳическихъ представлений, изъ котораго въ классическую пору вышелъ художественный Олимпъ Гомера и трагиковъ, тогда какъ въ народѣ онъ могъ оставаться сравнительно не тронутымъ, не развиться до системы и генеалогіи, и въ этомъ видѣ дожить до современного повѣрья, сказки и примѣты. Какъ *приемъ* миѳического мышленія — это повѣрье является, такимъ образомъ, стоящимъ на болѣе древней стадіи развитія, чѣмъ поэтическая миѳологія, извѣстная намъ изъ произведеній греческой литературы и искусства; оттого онъ непосредственно не соизмѣримы, тогда какъ между вѣрованіями современного греческаго и западно-европейскаго простонародья является такъ много точекъ соприкосновенія.

Имѣя въ виду остановиться подробнѣе на одномъ эпизодѣ изслѣдованія Полита, 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 ἥλιου*, т. е. погруженіе (омовеніе) солнца, — образъ, извѣстный Гомеру и Эсхилу, но и современнымъ нѣмецкимъ вѣрованіямъ. Другое выраженіе, различно истолкованное Кори и Гриммомъ, удачнѣе объяснено Политомъ: это — *βασιλείμα* *τοῦ ἥλιου*; *βασιλεύει*, *ἐβασιλεύεται* *ὁ ἥλιος*: солнце царитъ, воцарилось, вм. закатилось, зашло, т. е. водворилось въ своеемъ дворцѣ, на далекомъ западѣ, за горами, на краю

земли и свѣта. Сюда-то возвращается послѣ дневнаго странствованія солнце - исполинъ, голодный и злой; едва завидѣвъ его, мать бросаетъ ему навстрѣчу въ окно или двери сорокъ хлѣбовъ (*καρβέλικ ψωμά*)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 всѣ, что попадется подъ руку; однажды онъ сѣсть, въ такихъ обстоятельствахъ, своихъ братьевъ и сестеръ, отца и даже мать; оттого, когда солнце поднимается багровое, въ Пелопоннесѣ говорятъ, что то отъ крови убитой имъ матери. Въ сказкахъ онъ является людоѣдомъ, въ типическомъ сюжетѣ, что въ его палаты приходитъ въ его отсутствіе какой-нибудь человѣкъ, и жена солнца, сжалившись надъ пришельцемъ, прячетъ его, а первыя слова вернувшагося мужа напоминаютъ такія-же нашей Бабы-Яги: здѣсь человѣчымъ мясомъ пахнетъ, *ἀνθρωπινὸς κρέας μυρίζει*²⁾ 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 одолѣваетъ гнѣвъ и печаль, ибо его путь домой идетъ мимо вратъ ада»^{2).}

Политъ усматриваетъ въ людоѣдствѣ, которымъ отличается солнце не только въ греческихъ, но иногда въ нѣмецкихъ и славянскихъ преданіяхъ, признакъ солярного божества; къ тому-же

¹⁾ Я полагаю что *καρβέλι* = наимъ коровой. Пр. Дестунисъ пишетъ мнѣ: «Въ монастырѣ той *Μεγάλου Σπηλαίου* (въ Ахайѣ) каждому монаху выдаютъ по *καρβέλι* или по два въ сутки (не упомню).»

²⁾ Kremnitz, Rumänische Märchen p. 59—60; J. Grimm, D. Myth. 4-е А. р. 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 повѣрьї у Schönwerth'a. Сл. Schwartz, Sonne, Mond und Sterne, p. 162—4.

заключенію ведегъ, по его мнѣнію, и прожорливость, ему приписанная, и убіеніе имъ ближайшихъ родственниковъ (Ираклъ), и обращеніе въ камень всѣхъ, приближающихся къ его жилищу. Такъ въ одной сказкѣ изъ Закинеа, гдѣ царевна, прійдя 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. Политъ напоминаетъ по этому поводу солнечнаго героя Персея, обращающаго въ камень, посредствомъ головы Горгоны, жителей Серифа; сходные германскіе миѳы и родственныя представленія дикарей центральной Америки и острововъ Фиджи. Къ этимъ указаніямъ Гримма и Тейлора слѣдуетъ присоединить славяно-румынское преданіе о Троянѣ и соответствующую ему греческую сказку въ собраніи Шмидта: о героѣ, погибающемъ отъ солнечныхъ лучей.

Женой солица называютъ луну. Такъ въ граціозной сказкѣ изъ Аоинъ, 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 послѣдний лучъ, она показываетъ свое чѣло и любуется міромъ, а съ первымъ лучемъ, занявшимся на востокѣ, снова уходитъ къ себѣ. Такъ она живеть съ мужемъ въ любви и согласії¹⁾.

Древній миѳ 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 утверждастъ Политъ, 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⁾ Миѳы о брачныхъ отношеніяхъ солнца и луны собраны у Schwartz'a, т. е. стр. 159 слѣд.

миѳическихъ выраженийъ излюбленной въ славянскомъ мірѣ сюжета: о любовной связи брата съ сестрою. Если новогреческія свадебныя пѣсни поютъ о матери, выславшей солнце-жениха, чтобы онъ привезъ луну-невѣсту — освѣтить родимый домъ, то въ этой метафорѣ я не могу усмотрѣть непремѣнно — отзвуки миѳического повѣрья о бракѣ небесныхъ свѣтиль. Это такое-же поэтическое выраженіе, какъ многія другія, заимствованныя отъ «краснаго солнышка»¹⁾. Красивая дѣвушка свѣтить, что солнце, она — *Люгунутти* (Солнцемъ рожденная), *Люхалл* = красивая какъ солнце, эпитетъ, перешедшій и на Богоматерь: въ Македоніи, въ Серрахъ, есть церковь этого имени, *Панагія* *Люхалл*. У красавицы на лицѣ солнце, на грудяхъ мѣсяцъ, вороново крыло на выгнутыхъ дугою бровяхъ:

*Βάνει τὸν ἥλιο πρόσωπο καὶ τὸ φεγγάρι στήθη,
καὶ τοῦ χοράκου τὸ φτέρῳ βάνει καμαροφυδί.*

Въ сказкахъ дѣвушки родятся, одна — съ солнцемъ на челѣ, другая съ мѣсяцемъ, третья съ вечерней звѣздою, Венерой. Подобныя выраженія для красоты встрѣчаются уже у Ѹеокрита, Ахилла Тація и Нонна, у автора среднегреческой поэмы о Floire и Blanceflor; они обычны въ народной поэзіи Сербовъ, Литвы, Финновъ и Итальянцевъ; если итальянскій пѣвецъ говоритъ своей милой: 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 вліянія²⁾, равно какъ и соответствующіе образы русской сказки и заклятія³⁾, должны быть истолкованы въ смыслѣ ходячей метафоры, не какъ

¹⁾ Сл. Барсовъ, Прічтанія Сѣвернаго Края, II, стр. 13 (о рекрутѣ): И ты гости, да теплокрасное наше солнышко, — И пока на-своей родимой ты сторонунекъ.... Какъ тебя, да теплокрасно наше солнышко — сожалуютъ вси спорядныи сусѣдушки; сл. р. 83: Мое солнышко закатное, — Моя звѣздочка ненаглядная и т. п. Сл. серб. «о мој царе, огријано 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⁾ Аванасьевъ, Поэт. воззрѣнія I, 731; III, 539.

миологической. Дальнейшимъ развитіемъ того-же круга идеи является — наименование дѣтей солнцемъ и мѣсяцемъ: такъ дѣти Клеопатры названы были Геліосомъ и Селеною, Sole и Luna въ сказкѣ Пентамерона¹⁾. Обычай женщинъ въ Аттике — изображать на щекахъ молодой, будь она красива или нѣть, солнце и мѣсяцъ, Политъ совершенно последовательно ставить въ связи съ метафорическимъ языкомъ народныхъ пѣсень; г. Сумцевъ увидѣлъ-бы въ этомъ фактѣ новое доказательство, что земной бракъ ни что иное, какъ *μίμησις* небеснаго.

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 дѣвушкѣ въ одной греческой пѣснѣ; и если дѣвушка возгордится своей красотой, она вызоветъ самое солнце на состязаніе съ собою: «Говорила она съ солицемъ, говорила: Выйди, солнышко, чтобы и миѣ выйти, засвѣти, чтобы и миѣ засвѣтить. Скоро засвѣтило солнышко, сушить траву, а я моими лучами сушу наликаровъ».

Γιὰ τὸ γῆρας ἥλιος μου, νά τ' ἔγω, γιὰ λάμψε ράτσα νά λάμψω!

Ἐλαύνε 'ό ἥλιος τὸ ταχὺ, μαρχάνει τὰ χορτάρια,
κ' ἔγω μὲ τὰς ἀκτῖνας μου μαρχάνει παλληκάρια.

Въ румынской сказкѣ златовласая красавица выглядываетъ вечеромъ изъ своего гнѣзда 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 занада. Въ другой румынской сказкѣ оно остановило свой путь чтобы полюбоваться красавицей Иляной²⁾), какъ въ итальянскомъ *stornello* оно застоялось при рожденіи дѣвушки:

Quando nascesti tu, nacque bellezza,
Spuntò lo tulipano in mezzo all'acqua,
Lo sole s'arrestò per allegrezza³⁾.

¹⁾ Сл. солнце, какъ почетный титулъ у многихъ народовъ.

²⁾ Kremnitz, I. 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:

Quanno Nennella mia se va a facciare,
Ognuno dice: mi sponta lu sole,

какъ о Кримгильдѣ въ Нibelунгахъ говорится, что она выступила

alsb der morgenröt
tuot úz træben wolken ¹⁾),

а въ Руодлибѣ (XIV, 3, ed. Seiler) женщина въ цвѣтѣ лѣтъ уподобляется лунѣ.

Солнце, день деньской гуляющее по небу, все видить, ничто не укроется отъ этого небеснаго, божьяго ока, *'μάτι τοῦ Θεοῦ* (Пелопоннезъ). Оттого у него просять вѣстей о милыхъ, которыхъ и слѣдъ простылъ, велять передать имъ вѣсточку о себѣ; ходить къ нему за разрешенiemъ загадочныхъ вопросовъ (на эту тему есть сказки); злая мачиха пыталась извести свою падчерицу, красотѣ которой завидовала, и вотъ, полагая, что той нѣть болѣе въ живыхъ, она обращается къ солнцу (въ другихъ европейскихъ пересказахъ: къ зеркалу = солнцу): «Солнце мое, солнышко, вокругъ свѣта ходящее: ты красно, я красива, видѣло- ли ты другую, красивѣе меня?»

“Ηλία μου καὶ παραήλια μου καὶ κασμογυριστή μονό,
εἴσκι καὶ σὺ, εἴραι καὶ γύψ, μὴ εἰδεῖς κι’ ἀλλην ὄμιορφότερη;

Цѣлый рядъ славянскихъ, финскихъ и т. д. представлений отвѣчаетъ приведеннымъ новогреческимъ, народнымъ, изъ которыхъ въ древнюю пору развилась идея всевидящаго Геліоса (*πανόπτης*, *παντόπτης*), повѣдавшаго Гефесту о невѣрности его супруги, Деметрѣ — о похищении ея дочери. Эти «классические» миѳы были забыты, какъ скоро исчезли условія, поддерживавшія существованіе офиціальной религіи государства и образованнаго класса; осталось на чередѣ, такъ сказать, «вульгарная»

¹⁾ Uhland, Schriften III стр. 340, прим. 280; стр. 516, прим. 191.

миология; въ этомъ смыслѣ я принимаю слова Полита о современныхъ «остаткахъ культа Гелиоса». Остатки эти оказываются, впрочемъ, крайне жалкими: пѣсенка, записанная въ Филиппопольской епархіи во Фракіи. Когда въ полдень облака вдругъ заволокутъ солнце, дѣти поютъ:

“Нѣло ѿ, пахорніло ѿ,
Христъ ѿю пахорнію,
Ізъ ухъ тѣхъ пахорнію,
Ко! Ухъ тѣхъ Христъ ѿу.

(«Солнце мое, солнышко, золотой мой наликарь! Скинь съ себя темное платье, надѣнь золотое»). Такія дѣтскія пѣсенки извѣстны по всей Европѣ; сл. русскую: «Солнышко, солнышко, выгляни въ оконечко, твои дѣтки плачутъ»; или нѣмецкую:

Leve Sunne, kumm wedder
Mit dinen goldnen Fedder и т. д.¹⁾.

Полидевкъ засвидѣтельствовалъ и для древней Греціи такое-же прочитанье: когда облако набѣгало на солнце (*ἐπόταν νέφος ἐπιστράγη τοῦ Φεύ*), дѣти шѣли: Выйди, любезное солнышко, єхъ! ѿ філъ тѣхъ! — 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:

“Ехъ, тѣхъ ѿхъ! Михостѣ.
Ко! Коуллоурахъ ѿу! Ухостѣ.
Изъ то ѿхъ, изъ то ѿхъ,
Изъ то, сидерозоустѣхъ.

«Выйди, солнышко, обогрѣй меня, я несу тебѣ пироги съ медомъ и молокомъ и желѣзной ложкой».

¹⁾ Uhland, I. c. стр. 344; Mannhardt, Germanische Mythen, p. 380 слѣд.

II.

Политъ посвятилъ, въ концѣ своей брошюры, особую главу современному народному культу пророка Иліи, на которого перешли, по его мнѣнію, черты Геліоса и акреіскаго Зевса. Въ виду особаго интереса, какой получаетъ его гипотеза по отношенію къ славянскимъ представленіямъ объ Ильѣ Громовникѣ, я сообщу соображенія Полита въ болѣе подробномъ извлечениіи, чтобы привязать къ нимъ нѣсколько замѣтокъ.

Вершины греческихъ горъ часто носятъ имя св. Ильи, и на большей ихъ части возвышаются посвященные ему часовни. Наиболѣе известная изъ нихъ стоитъ на высочайшей вершинѣ Тайгета, прозванного «горой св. Ильи» (*Άγιος Ἡλίας* или *Άγιο-λιάς*) 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 сена и соломы, 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, известнаго въ другихъ частяхъ Греціи и по всей Европѣ.

Въ объясненіе культа св. Ильи на вершинахъ горъ разсказывается легенда, вирочемъ не особенно распространенная, что Магометъ (sic) преслѣдовалъ пророка, настигъ его въ равнинѣ, но не въ состояніи былъ угнаться за нимъ на вершины, где святой и укрылся. — Политъ объясняетъ себѣ этотъ культь — отождествленіемъ Ильи съ Зевсомъ, громоверицемъ и подателемъ дождя, и Геліосомъ. Первое подтверждается народно-миологическимъ значеніемъ Ильи, какъ громовника и дождевика, не только у Грековъ, но и у Славянъ и въ средневѣковой Европѣ; второе —

смѣшениемъ именъ Ἡλίας и Ἡλιός, совершившимся на греческой почвѣ, и древнимъ отождествленіемъ Геліоса, съ «нагорнимъ» Зевсомъ (*ἐπάκριος, κυριαῖος, ἀκραῖος*), соединившимъ въ себѣ значеніе дождеваго и солнечнаго божества. Таковъ Ликійскій Зевсъ въ Аркадіи, Атавирскій въ Родосѣ — первоначально финикийскій богъ солнца; празднованіе горнему Зевсу на вершинѣ Пилія въ пору каникуль, когда въ другихъ мѣстахъ праздновали Геліосу, и чествованіе Зевса на Талетѣ, посвященной Геліосу вершинѣ Тайгета, также говорятъ въ пользу сближенія или отождествленія обоихъ божествъ въ греческихъ вѣрованіяхъ. Таковы датыя, которыя водворили Илью на вершинахъ горъ, освященныхъ присутствиемъ «нагорняго» Зевса и открывавшихся первымъ лучамъ восходящаго Геліоса.

Еще Вольтеръ сближалъ Илью съ Геліосомъ; основаніемъ сближенія были: звуковое сходство именъ, пламя жертвы, принесенной пророкомъ, дождь имъ низведенный, его огненная колесница и его вторичное появленіе при концѣ міра¹⁾. Мнѣніе это было повторено впослѣдствіи Maury, Lenormant'омъ, Wachsmuth'омъ и др.; но уже въ древнюю христіансскую пору подобныя сопоставленія были въ ходу. Въ началѣ пятаго вѣка Седулій такъ играетъ именами Ἡλίας и Ἡλιός (= Sol):

Quam bene fulminei praelucens semita coeli
Convenit Heliae! merito qui, et nomine fulgens,
Hac ope dignus erat: nam si sermonis Achivi
Usa 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. Diet. philosoph, art. Élie.

На древнихъ христіанскихъ саркофагахъ вознесеніе пророка на колесницѣ представляется въ чертахъ, излюбленныхъ классическимъ искусствомъ для изображенія восхода Гелюса; 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 Геліосомъ совершилось, по мнѣнію Полита, тѣмъ легче, что выдающаяся роль пророка въ судьбахъ Израиля и его подвиги на пользу истинной вѣры не замедлили окружить его образъ легендарнымъ ореоломъ, преданіями, въ которыхъ слились воедино многіе семитические мионы о солнцѣ. Когда составлялись книги царей, большая часть этихъ преданій уже сложилась, не выключая и, очевидно, позднѣйшаго: о взятіи Ильи на небо въ огненной колесници. Развиваясь постепенно, эти легенды смѣшались у позднѣйшихъ Евреевъ съ ихъ представленіями о пришествії Мессіи. Во время Іисуса Христа вѣровали, что предтечей Мессіи будетъ Илья: такъ объяснили одно мѣсто у пророка Малахія (IV, 5), которое Матоей (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: «*Προφῆται . . . τῆς δευτέρας (παρουσίας) πρόβορομον λέγουσι τὸν Ἡλίαν ἔσεσθαι*», говоритъ Златоустъ. Вѣрили, что тогда явится Илья и Энохъ, избѣжавшіе смертнаго рока (Ev. 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 возвестить 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 византійцемъ: «еще живеть Илья на землѣ, и никто не знаетъ его; живеть и Энохъ и вращается среди людей, но никто его не знаетъ».

Полить указываетъ, какъ на источникъ этого сообщенія, на рукопись монастыря *τοῦ Λειψων* 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. *εγερόμενος μετεωρολογίκοι μύθοι*, р. 8), гдѣ приведенъ имъ и значительный отрывокъ текста. При другомъ случаѣ я объяснилъ, что текстъ этотъ ничто иное, какъ отрывокъ изъ известнаго житія Андрея Юродиваго¹⁾). Не имѣя въ настоящее время подъ руками никакихъ библіографическихъ 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 Ἄρχ ἀληθεύουσιν οἱ λέγοντες, ὅτι ὁ προφήτης Ἡλίας ἐστὶν ἐν τῷ ἀραιάτῃ βρούντῳ καὶ ἀπτράπτῳ ἐν ταῖς γερέλαις, καὶ ὅτι δράκοντα διώκει;
Ἄνδρεας. Μή γένοιτο — ἐσγάτης ἀνοίξει τοῦτο ἐστί, καὶ ἀκοὴ παραδεῖξασθαι, ἐνθρωποι φρενοβλαβεῖς ἐξ οἰκείας διανοίας ταῦτα συνεγράψαντο, ὥσπερ ὅτι καὶ στρουθίοις ὁ Χριστὸς ἐνώπιον τῶν Ἰουδαίων ἐκ πηλοῦ διέπλαττεν, εἰς τὸν ἀέρα ἐπέρριπτε καὶ ἐπέταντο, καὶ γιῶν ἀλευρος ἐγρημάτιζεν. ὥσπερ γάρ ταῦτα ἐστὶ φεῦδος, σύτως καὶ αὐτὰ φεῦδος καθεστηκασι: καὶ ὅπερα οἱ αἱρετικοὶ νοθεύσαντες ἀλλοκοτα δισγυμάτισαν . . .

¹⁾ Развѣданія II, 86.

Ηλίας οὐν εἰς τοὺς οὐρανοὺς οὐκ ἀνέβη μὴ γένοιτο, οὕτε ἐπὶ αἷματος καθέζεται χάριν δὲ ἔχει ἐπὶ τοῦ ὑετοῦ, τοῦ παρακαλεῖν τὸν Θεόν, ὅπως ἐν καιρῷ ἀνύδρῳ δώσει τῇ γῇ ὑετὸν «ἐπεὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὧν ἐν τῷ οὐρανῷ....

Ζῆ τοίνυν ὁ Ἡλίας καὶ ἔστι ἐπὶ τῆς γῆς καν μηδεὶς ὁ γνωρίζων αὐτὸν, ζῆ δὲ καὶ ὁ Ἐνωχ καὶ μέσω πολλῶν ἀναστρέφεται, καὶ οὐδεὶς ἔστιν ὁ γνωρίζων αὐτόν. Ζῆ δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης, καὶ ἔστιν εἰς τὸν κόσμον ὥσπερ μαργαρίτης ἐν μέσῳ τοῦ θορύβου ἀφεθεὶς τοῦ εἶναι ἐν σαρκὶ ἀντιπρόσωπος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἰλάσκεσθαι ημῶν τὰς ἀμαρτίας....

Περὶ δὲ τοῦ καίειν δράκοντα ή ἀστραπὴ, οὐκ ἀμφιβάλλω, ἀληθὲς γάρ ἔστιν, ἀλλ' οὐχ ὁ ἄγιος Ἡλίας ὁ ἀστράπτων ἔστιν, ἀλλ' ὁ ἄγγελος κυρίου ὁ εἰς τοῦτο τεταγμένος.

Какъ-бы ни пріурочивали 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 суетлія, лишь смягчаетъ его, находится подъ его давленіемъ: если Илья не взятъ на небо, то все-же онъ живъ. Къ этому вѣрованію естественно примыкало другое: о вторичномъ явленіи пророка на землѣ.

Мы снова возвращаемся къ брошию Полита. Миеы о вторичномъ явленіи людей, не познавшихъ смерти, распространенные почти у всѣхъ народовъ, какъ арійскихъ, такъ и неарійскихъ, вышли, по мнѣнію автора, изъ солнечныхъ миѳовъ, разработавшихся въ теченіи времени, то въ космическіе, то въ историческіе. О нихъ онъ обѣщаетъ поговорить подробнѣе при разборѣ народной легенды о царѣ, замурованномъ въ крипѣ святой Софіи. — Обѣщаніе, крайне интересное для меня, занимавшагося сказаніемъ о «возвращающемся императорѣ» въ первыхъ главахъ моихъ Опытовъ по истории развитія христіанской легенды. Русскіе пересказы псевдо-мессодіевскаго откровенія выводятъ въ такой

именно роли императора Михаила; не это ли царь, поклоняющийся въ св. Софії?

Что касается до іудейскихъ вѣрованій, что Илья явится передъ вторымъ пришествіемъ Спасителя, то Рененъ, цитуемый Политомъ, полагаетъ ихъ заимствованными изъ Парсейскихъ представлений. Въ средніе вѣка Илья очутился противникомъ Антихриста, съ которымъ будетъ биться, какъ по талмудическимъ легендамъ ему надлежитъ вернуться на землю, дабы поразить Самаила. По сказаніямъ Мусульманъ, приводимымъ Мануиломъ Палеологомъ, онъ и Эпохъ еще живы: «*Ἄγιον γαρ αὐτοῖς Ἐνώχ καὶ Ἡλίας, ράπτον Μωάμεθον*, ἡθέλησεν δὲ Θεός, ώστε τὰ ἱμάτια ράπτεν τῷν ὅσοι ὅτποι μέλλουσι τοῦ παραβεῖσον τεῦξεθαι. εὗτοι δὲ ἀρ εἰσίν οἱ τοῖς Μωάμεθ ἐπουται νόμοις».

Говоря вообще, Илья пророкъ занимаетъ выдающееся мѣсто въ почитаніи восточной церкви, заключаетъ Политъ. Церковныя иѣспопы 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 Константиноپольѣ театральными зрѣлищами. Отъ Грековъ сказанія о немъ перешли вмѣстѣ съ христіанствомъ къ славянскимъ народамъ. Славяне считаютъ Илью властителемъ молний и подателемъ дождя; древній славянскій богъ грома, Перунъ, перешелъ въ Илью громовника, по имени которого названы были многія горы. Присоедините къ этому, что богатырь Илья русскихъ былинъ и 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 Гелиоса 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 указаниЕ на семитическіе солнечные миоы, сошедшіеся въ еврейскомъ сказаниИ объ Ильѣ пророкѣ: для народностей, воспринявшіхъ его культь вмѣстъ съ христіанствомъ, эта далекая подкладка должна бытъ неощущимой болѣе. Что касается до другихъ доказательствъ тождества Ильи съ Геліосомъ-солнцемъ, то, производя извѣстное впечатлѣніе своей совокупностью, они оказываются не доказательными, будучи взяты въ разбродъ. Нельзя отрицать для Греціи, и то для отдельныхъ случаевъ, гдѣ мѣстное поклоненіе Геліосу предварило такос-же чествованіе Ильи, что виѣшнее сближеніе именъ и образовъ могло имѣть мѣсто. Такъ напр. на Тайгетѣ, нынѣ *Луисъ Плазъ*, гдѣ въ древнюю пору существовалъ культь Геліоса; по огни на 20-е Іюля сдва-ли слѣдуетъ необходимо истолковывать въ связи съ послѣднимъ: извѣстны Ивановскіе огни и широкое распространеніе обычая наливать костры, какъ вообще тиинического, праздничнаго. — Что касается до признаковъ отождествленія Ильи съ Геліосомъ, то они распределяются по разнымъ несоразмѣримымъ категоріямъ: Седулій рѣторически *играетъ* созвучіями именъ *Иллюсъ* и *Илліасъ*; изображеніе вознесенія Ильи на небо на древнихъ христіанскихъ гробницахъ — отражаетъ *влияніе* классического искусства, такъ именно изображавшаго восхожденіе солнечной колесницы; что до описанной выше картины Преображенія, то сдва-ли она не продуктъ христіанского символизма, сблизившаго Преображеніе Госиода на Фаворѣ, съ Моисеемъ и Ильемъ по бокамъ, — съ образами крестнаго акта на Голгофѣ, по сторонамъ котораго омраченные солнце и мѣсяцъ представлены заплаканными лицами, либо человѣческими фигурами, отирающими слѣзы¹⁾.

¹⁾ Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst II., 156; Menzel, Christliche Symbolik, I., 526.

Культь Ильи на вершинахъ горъ также не возвращаетъ настъ *необходимо* къ нагорнему Зевсу, соединявшему въ себѣ качества дождеваго и солнечнаго божества. Свидѣтельство Ross'а¹⁾ заставляетъ заключить, что Илья пророкъ является въ новогреческомъ повѣрьѣ не одного какого-нибудь древняго бога, а нѣсколькихъ, а это удаляетъ предположенія о преемственности миѳического 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 eingeniestet und allein in der südlichen Maina, über Tänaron, 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». Bursian²⁾, Clark³⁾ и B. Schmidt⁴⁾ раздѣляютъ съ Россомъ его сомнѣнія относительно излюбленной параллели; Schmidt указываетъ на нее какъ на обращеніе къ невѣрныхъ результатовъ, къ которымъ приводитъ сближеніе, по внѣшнему сходству признаковъ, христіанскихъ святыхъ съ древними божествами, объясняя съ своей стороны культь Ильи — библейскимъ сказаніемъ о его вознесеніи на небо. Политъ, считающій характерной чертой этого культа его пріуроченіе на вершинахъ, замѣтилъ на это, что въ такомъ случаѣ тѣ вершины названы были-бы напр. горой Вознесенія, либо Спасителя, по известнымъ событиямъ 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⁾ B. 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 Іордана.— Но мы уже видѣли, что въ смыслѣ, искомомъ Политомъ, локализація Ильи на горахъ ничего не означаетъ.

Чтобы выяснить себѣ источники чествованія Ильи у христіанскихъ народовъ и магометанъ, необходимо опредѣлить 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 стала служить Баалу и покланяться ему.... И сказалъ Илія (пророкъ), Єесвитянинъ, 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 Илья удалился по повелѣнію Божію, и представъ передъ Ахава лишь въ третій годъ, по слову Господню, говоритъ ему: «Теперь пошли и собери ко мнѣ всего Израиля на гору Кармиль, и четыреста пятьдесятъ пророковъ Бааловыхъ, и четыреста пророковъ дубравныхъ, иитающихъ отъ стола Іезавели.... Пусть дадутъ намъ двухъ тельцовъ, и пусть они выберутъ себѣ одного тельца и разсѣкутъ его и положатъ на дрова, по 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». — Наирасны были возвзванія жрецовъ; по молитвѣ-же Ильи «изпалъ огонь Господень и покралъ всесожженіе, и дрова, и камни, и прахъ, и поглотилъ воду, которая во рвѣ». И сказалъ Илья отроку своему: «пойди, посмотри къ морю. Тотъ пошелъ и посмотрѣлъ и сказалъ: Ничего нѣть. 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, (заплакаль) и поѣхалъ въ Изреель». — Принужденный вторично бѣжать отъ гнѣва Іезавели въ пустыню, Илья слышитъ въ пещерѣ слово Господне: «выйди и стань на горѣ предъ лицемъ Господнимъ. И вотъ, Господь пройдетъ, и большой и сильный вѣтеръ раздирающій горы и сокрушающій скалы предъ Господомъ; но не въ вѣтре 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 Ахава, воцарившійся по его смерти, занемогъ и послалъ спросить у Веельзевула, божества Аккаронскаго, рѣздоровѣетъ-ли онъ или иѣть, Илья говорить посланнымъ, что царь умретъ, не сойдя съ постели, потому что предпочелъ спросить языческое божество, а не бога Израиля. Узнавъ о томъ, Охозія шлѣсть къ Илью пятидесятника съ его пятидесятокъ. «И онъ взошелъ къ нему, когда Илья сидѣлъ на верху горы, и сказалъ ему: Человѣкъ Божій! Царь говорить: Сойди. И отвѣчалъ Илья и сказалъ пятидесятнику: Если я человѣкъ Божій, то пусть сойдется огонь съ неба и попалитъ тебя и твой пятидесятокъ. И сошелъ огонь съ неба и попалилъ его и пятидесятокъ его». Такъ было и со вторымъ пятидесятникомъ; третій сохранилъ жизнь себѣ и своимъ, умоливши Илью. — Въ заключеніи припомню разсказъ о взятіи пророка на небо: когда онъ и Елисейшли дорогою и разговаривали, «вдругъ явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили ихъ обоихъ, и понесся Илья въ вихрѣ на небо».

Въ этомъ разсказѣ объясненіе большей части народныхъ мифовъ обѣ Илью; что въ нихъ не покрываются библейской легендой, типической формы, въ которыхъ она выразилась — все это можетъ быть вмѣнено народнымъ апиреціямъ явлений дождя, грома и молний и т. п., при чемъ для насть безразлично, складывались-ли онѣ уже ранѣе въ цѣльный образъ до-христіан-

скаго громовника, либо соединились впервые вокругъ новаго центра — Ильи. Идя такимъ восходящимъ путемъ, мы сохранимъ за собой преимущество твердой точки отправленія, которой лишаютъ 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 разсказомъ объясняется общее представлениѳ обѣ *Ильи, какъ заключающемъ и подающемъ небесную влагу.* «*Meminerit (lector) sub Heliae tempore, qui pluvias cum voluit abstulit, et cum libuit arentibus terris infudit,*» говорить Григорій Турскій во введеніи къ своей 2-й книгѣ. Сл. въ гармоніи евангелій Отфрида III, 12, 13:

quedent sum giwâro, Helias sis ther mâro,
ther thiz lant sô tharta, then limil sô bisparta.
ther iu ni liaz in nôtin regonon then liutin,
thuangta si giwâro harto filu suâro ¹⁾.

Въ Апостолѣ, который читается на Ильинъ день, сказано: «*Иліа . . . молитвою помолися, да не будетъ дождь, и не одожди по земли лѣта три и мѣсяцъ шесть; и паки помолися — и небо дождь даде, и земля прозябе плодъ свой.*» Церковная пѣсня молитъ его обѣ отверстію неба и ниспосланію дождя, а во время бездождя возглашается такая молитва: «*Илія словомъ дождь держитъ на земли, и паки словомъ съ небесе низводить; тѣмъ-же молимъ тя (Бога) того молитвами, щедре посли дожди водный земль 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, 114.

²⁾ Аѳанасьевъ, I. c. I, 477—9.

въ русскихъ заговорахъ отъ руды мотивировано библейскими воспоминаниями: онъ изсушилъ рѣки, источники, пусть уйметъ и кровь¹). Какъ въ южной Италии ему молились объ отвращеніи засухи²), такъ и на Кавказѣ. Въ Кахетіи, во время засухи, крестьянскія девочки собираются вмѣстѣ и, надѣлавъ куколъ, называемыхъ лазарѣ, ходятъ по селенію, распѣвая: «Лазарѣ, Лазарѣ, . . . Дай Богъ намъ грязи, не хотимъ засухи»; либо:

Лазарь подошелъ къ воротамъ
И все обводитъ глазами . . .
Обошелъ онъ все углы
И сдѣлался какъ луна . . .
На тѣ, святой Илья, —
Чего ты пахмурилъ брови? —
Козла и козлопичка
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 дома, передъ которыми поютъ девочки, выходитъ хозяинъ, выноситъ имъ пѣсколько лицъ и немнога муки и обливаетъ водою куклу, а иногда и самихъ девочекъ. Собранные продукты онъ продаютъ, а на вырученныя деньги покупаютъ барана и козленка: первый приносится въ жертву Богу, второй Ильѣ³). Сходный обычай существуетъ и у Абхазцевъ⁴): во время засухи девушки, одѣвшись въ свои лучшія

¹⁾ Майковъ, Великорусскія заклинанія, № 166 и 170. Въ малорусскомъ заклинаніи «па остановленіе крови» традиціоннымъ представляется одно лишь имя Ильи (Ефименко, Сборникъ малороссійскихъ заклинаній, № 41).

²⁾ AA. Sanctorum a. d. 20 Julii, p. 8.

³⁾ Дубровинъ, Исторія войны и владычества русскихъ на Кавказѣ, т. I, кн. II, стр. 176—7.

⁴⁾ I. с. 25—8; сл. там же, I, 1, стр. 102 (Черкесы); моленіе о дождѣ у Осетинъ см. у Б. Гатіева, Суевѣрія и предразсудки у Осетинъ, стр. 32 (Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. IX).

платья и раздѣлившись на три части, пдутъ къ рѣкѣ, гдѣ одна часть устраиваетъ изъ вѣтвей плоть, другая подносить къ плоту сухую солому, третья занимается изготовлениемъ *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 остальная, раздѣлившись на двѣ части, становятся по обѣ стороны эшака и въ такомъ видѣ ведутъ его къ плоту. «Воды дашь! воды дашь! поютъ онѣ хоромъ, воду дождевую маргаритку красную; сынъ владыки (или владѣтеля) жаждеть немного воды, немного воды». — У плота снимаютъ съ эшака куклу, сажаютъ её на плоть, зажигаютъ на немъ солому и въ такомъ видѣпускаютъ 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 обѣ отвращенія засухи — я не знаю. Черкесы отождествляютъ Шибле съ Ялемъ = Ильею. — Что касается до самаго обряда умоленія дождя, то кахетинское *лазарэ* и абхазская *кукла* становятся въ одинъ рядъ съ сербской додолой или прерушей, болгарскими пеперугой или дюдюломъ, румынскими *răpălîgă*, *răpălădă*, новогреческой *πυρπυρούνα*¹⁾). Интересна эта́тимологическая и отчасти обрядовая аналогія *лазарэ* съ обычаемъ болгарскихъ девушекъ *лазарвати* на шестой недѣлѣ поста. Убранныя цветами онѣ ходятъ по домамъ къ своимъ роднымъ и носятъ корзинки, куда собираются яичца; имъ даютъ бѣлое яичко, хлѣбъ, который называется *кукла*, серебряную или золотую

¹⁾ Сл. J. Grimm, D. M. I, 493—495; Аѳанасьевъ, I. с. II, 172 слѣд.; Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, p. 286—7; Cihac, Dictionnaire, II, a. v. pepéle.

монасты и разные фрукты. Обходъ сопровождается пѣснями. Возрастныя дѣвушки въ этотъ день собираются «ладуватъ» у рѣки, при чемъ гадаютъ, бросая въ воду вѣнки, и поютъ. Ладинныя пѣсни поминаютъ Илью, Николу, Лазаря, который является съ мольбой о дождѣ:

Лазарь са вози
На златна колца,
Изъ село ходи,
Богу са моли:
«Ия дап ми, Боже,
Дребенъ ми даждець и т. и.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 юраспала,
Изъ коса-то зміп юраснale.

Я указалъ при другомъ случаѣ²⁾, что обрастаніе тѣла явилось выражениемъ внутренней нечистоты, мрака певѣрія, какъ въ русскихъ стихахъ о Егоріи, гдѣ обасурмавшіяся сестры святаго также обросли и освобождаются отъ этой скверны лишь искупившись въ Йорданѣ, 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 название Палестины интересно въ народномъ пересказѣ библейской повѣсти объ Ильѣ. — Небесная кара прекращается и дождь происходит на землю лишь съ обращениемъ грѣшниковъ, какъ въ румынской колядкѣ громъ Ильи пугаетъ невѣрный народъ Ирода, драковъ, которые принуждены принять «крещеніе муромъ и водою»³⁾. —

¹⁾ Каравеловъ, I. с. р. 202 слѣд.

²⁾ Разысканія II, стр. 145; сл. та же, стр. 89—91, 96.

³⁾ Разысканія VI, стр. 14—16.

Въ современномъ русскомъ и южно-славянскомъ повѣрьи нечестивцами являются не блудущіе 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 посыпается 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 пріуроченіемъ его праздника. Вотъ нѣсколько русскихъ: Илья надѣливъ (наробиць) гнилья (съ Ильина дня идутъ дожди, отъ которыхъ гниетъ 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 насиюкавъ въ рѣку, Илья въ воду налья; съ Ильина дня дьяволы начинаютъ жить въ водѣ: все примѣты, выражающія, что съ этого дня нельзя купаться, потому что вода холодѣеть (на Ильинъ день и камень прозябаетъ). —

¹⁾ Аѳанасьевъ, I, 225, 473—4, 480; Крачковскій, Бытъ западно-русского селянина, стр. 149 и др. — Болгарская легенда (Каравеловъ I, 239—40 = Аѳанасьевъ, I, 482) разсказываетъ, что Илья хотѣлъ было отнять у нечестивыхъ людей весь хлѣбъ и оставилъ лишь нѣсколько колосьевъ на долю собакѣ, у которой люди заняли зерна и посѣяли. Вотъ почему они обязаны кормить собаку; «человѣкъ пользуется собачьею частью», какъ говорится въ соотвѣтствующемъ 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 «*надѣляющимъ*»; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ставятъ на воротахъ чашку съ зернами ржи и овса, прося священника «*провеличать Иллю 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 это иужечка
Интиночка и т. д.³⁾.

Осетины⁴⁾ считаютъ Илью == Еля, Тубау-Вацилла, Уацилла покровителемъ земледѣлія и скотоводства и молятъ его: «Помоги намъ, содѣлай такъ, чтобы житницы наши были набиты ишенциею, просомъ и овсомъ до верха съ остатками. Какой урожай быть на кургѣ, когда Уацилла посыпалъ на этой нивѣ лѣвой рукой, а Марія, идя во слѣдъ его, держала для него корзинку съ семенами, такой подай, Боже, и намъ въ настоящее лѣто»; «святый Илія, помилуй насъ, проси у Бога и дай намъ хлѣба, дай урожаю, отврати отъ насъ огнь громовой. Прости намъ наши слабости и стрѣлы твои, посылаемыя на землю въ наказаніе, отклони

¹⁾ Аѳанасьевъ, I, 473—4, 640; III, 793; Петрушевичъ, Каравеловъ, Чубинскій, Нар. Дневникъ, подъ 20 Июля. О дубѣ, какъ деревѣ, посвященномъ громовику, см. Grimm, D. M. I, 141, 143, 153. Абхазецъ вѣрить, что молотъ бьеть преимущественно въ дубовыя деревья, почему тщательно ихъ уничтожаетъ, Дубровинъ, I, II, 27.

²⁾ Калинскій, Церковно-народный мѣсяцесловъ на Руси р. 423.

³⁾ Разысканія VII, стр. 112.

⁴⁾ Дубровинъ, I, 1, 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, расположеніе скота, насъ питающаго, птицъ, насъ кормящихъ, и барановъ, намъ доставляющихъ одежду для прикрытия наготы». — На Руси Илья считается покровителемъ телятъ, барановъ и козлятъ¹⁾; выборъ животныхъ опредѣлялся, вѣроятно, ихъ жертвеннымъ употребленіемъ. На отношеніе Ильи къ расположенію скота указываютъ, между прочимъ, и слѣдующіе русские 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. Николы (или и Христу), въ Малороссіи *Волосу*, а въ архангельской, вологодской и костромской губерніяхъ послѣдніе несжатые колосья связываются на корню спопомъ, который убираютъ цвѣтами: это зовется «волотка на бородку»²⁾. Вниманіе обращаетъ на себя чередованіе въ одномъ и томъ-же обрядѣ имень Ильи, Николы и — Волоса, въ которомъ нельзя не видѣть «скотьяго бога» древне-русского свидѣтельства. Чередованіе Ильи и Николы мы встрѣтимъ и далѣе въ варягахъ одной легенды, распространенной у русскихъ, чувашей и ингушей; такое-же сближеніе Николы съ Волосомъ отмѣчено было Буслаевымъ: въ 16-ти верстахъ отъ Владимира былъ, нынѣ упраздненный монастырь Волосовъ, во имя св. Николая угодника, сначала на горѣ, будто-бы на мѣстѣ капища божества Волоса³⁾. Эти сопоставленія позволяютъ заключить, что Илья считался у насъ, какъ и у Осетинъ, покровителемъ скота, скотьмъ богомъ; Волосъ, можетъ быть, ни что иное,

¹⁾ Калинскій, I. с. 424.

²⁾ Аѳанасьевъ, 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 завитъ).

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 — воздействиѣ легенды о св. Власіи на образъ Волоса «скотьяго бога»¹⁾.

Сообщаю содержаніе легендъ, упомянутыхъ выше:

Илья раззоряетъ градомъ и ливнемъ поле крестьянина, не-брегшаго имъ и чествовавшаго Николу-угодника, который успѣль передъ тѣмъ подговорить мужика — продать весь хлѣбъ на корню Ильинскому попу. Узналъ объ этомъ Илья, послалъ дождя, хлѣбъ отродился снова — а пива-то ужъ выкуплена мужикомъ, по совѣту Николы. «Постой-же, отыму я у хлѣба спорынью, говорить еще разъ обойденный Илья: сколько-бы ни наклалъ мужикъ сноповъ, больше четверика заразъ не вымолотить». А Никола совѣтуетъ ему, во время молотьбы, больше какъ по одному снопу не класть на токъ; какъ сталъ онъ молотить, что ни снои, то и четверикъ зерна; пришлось строить новые амбары²⁾. Я указалъ, по другому поводу³⁾ на ингушскую легенду того-же содержанія, гдѣ Илья отвѣчаетъ Богъ, Николѣ — Елта. Въ Чувашскомъ пересказѣ⁴⁾ тоже разсказывается о великому Богу (= Никола) и богу Николѣ (= Илья), вместо котораго называютъ и Херле-сыр'а, т. е. духа или бога, оплодотворяющаго землю. Однажды, когда они ходили по землѣ и запутались, 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! Разгневанный Никола просить Бога не давать

¹⁾ О Волосѣ сл. Krek, Veles, въ Archiv für slavische Philologie, I, 134 слѣд.; Потебня, Слово о Полку Игоревѣ, стр. 21—3. Волотка (на бородку), можетъ быть, замѣна Волоса, подъ вліяніемъ волody = волоса.

²⁾ Аѳанасьевъ, I, 476—7.

³⁾ Розысканія VI, стр. 11, прим.

⁴⁾ Магнитскій, I. с. 253—5; сл. 29 и 67.

счастья новорожденному: у него помираютъ родители и скотъ, хлѣбъ выбило градомъ; когда, подросши, онъ сталъ навиматься въ работники, всюду приносить несчастье, и его прогоняли. Какой-то стариечекъ (это былъ великий Богъ) велитъ 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 пдеть по землѣ великий Богъ съ богомъ Николай, увидѣли стадо. Такого хорошаго скота я ни разу не видаль, говорить 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 скотъ: къ вечеру не осталось и шерстники. — Снова явился стариечекъ, велитъ молодцу посеять рожь на заброшенномъ клочкѣ земли: рожь уродилась на славу, но Богъ опять вынужденъ исполнить просьбу Николы и посыаетъ градъ на нивы, такъ что отъ ржи осталась самая малость. — По совѣту стариичка молодецъ обмололъ её, подѣлалъ солоду, крупы, сварилъ пиво и кашу, позвалъ сельчанъ и прохожихъ и началъ всѣхъ подчиивать. Въ числѣ прохожихъ оказались великий Богъ и Никола, который, довольный угощеніемъ, сталъ просить Господа оказать хозяину всякия милости. — Да это тотъ самый, при рожденіи котораго тебя обидѣли! — Дѣлать нечего, все-таки дай ему всѣ милости, ужь черезъ чурь хорошъ человѣкъ, сказалъ Никола. Съ той поры молодецъ разжился.

Примѣты аграрного характера, связанныя на Руси съ именемъ Ильи, опять-же опредѣлены календаремъ. На Илью начинаютъ жать, оттуда присловья: Илья пророкъ въ полѣ конны считаетъ; или

Святый Илья славная живея,
Святый Борисъ споны знosiцъ,
Святый Спасъ жито посвящаецъ,
Больша Пречистая понары мѣшаецъ и т. д.

Оттуда появление громовитаго Ильи въ сербской жатвенній пѣснѣ. — Приведу рядъ другихъ примѣтъ и поговорокъ: Петруша съ колоскомъ, Илья съ колобкомъ; св. Пятро вколосився, а св. Илья жito жала; Пришелъ Пятрокъ, оналъ листокъ, пришелъ Илья, онало два; св. Пятро въ жицѣ ядро, а св. Илья Божій жиене; въ купальской пѣснѣ: Только иѣту Ильи съ Пятромъ, Пошовъ Илья коло жита. — Новый хлѣбъ на Ильинъ день — то и веселье Ильинскимъ ребятамъ, что новый хлѣбъ. — У музыката и обнова на Ильинъ день, что новинкой съить. — Знаетъ бабу по наряду, что на Ильинъ день съ пирогомъ. — Если первый громъ слышенъ на западѣ, то хороший урожай хлѣба; иначе наоборотъ: удары грома на западѣ предвѣщаются неурожай и эпидемію, на востокѣ и югѣ, либо ранней весною, урожай. — На Илью новицу печку хлѣба налью. — До Ильина дня сѣно сметать, пудъ меду въ него накласть. — На Ильинъ день перегоняютъ пчель. Ильинскій рой не въ корысть; только до Ильи добрые рои, а по Ильи линии роя на гольми. — У карнатскихъ Бойковъ: Ильевъ мѣсяцъ — срубка силавиаго лѣса. — Капусту накрываютъ горшкомъ, чтобы была бела. — Чуваши деревни Масловой называютъ Ильинъ день картофельнымъ праздникомъ (Парангра прасники): кто въ этотъ день начнетъ есть картофель, у того онъ родится крушиной, и наоборотъ. Если будетъ громъ въ день Ильи, то орѣхи будутъ пусты, а вино хорошее, говорять въ Болгаріи¹⁾.

3) Какъ податель дождя Илья вмѣстѣ съ тѣмъ и громовникъ: Илья грозы держитъ, говорить русское присловье²⁾. Связь обоихъ атмосферическихъ явлений представлялась естественно сама собою, но дѣйствовала и библейская легенда: низведеніе небеснаго огня на жертву и пятидесятниковъ могло быть истолко-

¹⁾ Аоанасьевъ, I, 473, 474; Петрушевичъ, подъ 20 Июля; Чубинскій, Нар. дневн. подъ 20 Июля и Труды I. с. I, р. 23; Крачковскій, I. с. р. 149; Магнитскій, I. с. 223; Каравеловъ, I. с. 241.

²⁾ Аоанасьевъ, I. 473.

вано, какъ молнія, огненная колесница явиться символомъ молніеносной, въ которой съ грохотомъ-громомъ катается громовникъ и т. д. Таково именно представлениe о колеснице Ильи въ новогреческомъ, болгарскомъ, сербскомъ, русскомъ и эстонскомъ повѣрьяхъ¹⁾. Въ колеснице катается и Торъ, подобнымъ-же образомъ объясняли себѣ и гремящаго Зевса²⁾). Къ этому присоединился цѣлый рядъ частныхъ миѳическихъ апперценцій, 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 мантіи *огненного* цвѣта, съ мечемъ, на остріѣ котораго горить *пламя*. Матери Василія Македонянина, большаго почитателя святаго, Илья явился въ сонномъ видѣніи, предвѣщая ей величие ея сына: *пламя исходило изъ его устъ*⁴⁾. Такъ и у сѣвернаго Тора глаза искрятся *огнемъ*, борода — цвѣта *молніи* (*rauðskeggjaðr*), а у финскаго Укко огненные рубаха и мечъ, лукъ и стрѣлы⁵⁾.

Особливо посчастливилось при имени Ильи представлению, распространенность котораго свидѣтельствуетъ о его психологической законности на извѣстной степени умственнаго развитія: что молнія и громъ — отзвукъ и отблескъ ударовъ, напосимыхъ громовникомъ демону, змѣю, ламіи и т. п. Индра поражаетъ молніей облачнаго змѣя *Ahi*; 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 повѣрьѣ громовникъ побиваетъ дьявола синимъ бичемъ-молніей; у Ланландцевъ Аїеке гоняется

¹⁾ I. c. I, 470—1, 479—2; II, 6; Δημόδεις μετεωρολογικοὶ μῦθοι, ѿπо N. Г. Попітоу, стр. 4—5; Wiedemann, Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehesten, p. 457.

²⁾ J. Grimm, D. M. I, 138--9; сл. 156 (vagna verr).

³⁾ Аѳанасьевъ, 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 привидениями, у Эстовъ Богъ за дьяволомъ, какъ у Ингушей ангель Жебраль-Мелекъ¹⁾ и т. п.²⁾. Представление грозы борьбою допускало большое разнообразіе второстепенныхъ мотивовъ. Въ эстонской сказкѣ старый Tühi, дьяволъ, похищаетъ громовую волынку Pikkne, которую уносить па дно озера; сюда проникастъ къ нему Pikkne, обернувшись мальчикомъ, и только что заполучилъ волынку въ свои руки и заигралъ на ней, какъ всѣ *черты попадали* на земль. Позднѣе, онъ вызываетъ звуками своего инструмента дождь, котораго не было нередъ тѣмъ въ теченіи семи мѣсяцевъ³⁾. — Сказка напоминаетъ сѣверный миѳ о Торѣ, у котораго великанъ Ргумг похитилъ громовой молотъ. Торъ проникаетъ къ нему, нередѣтъ невѣстой, какъ и Pikkne является къ Tühi — па свадебный ниръ. Раздѣбывъ свой молотъ, громовникъ убиваетъ имъ врага. — Укажу въ заключеніи па одно кавказское преданіе съ чертами забытой грозовой борьбы. Богатырь Урузменъ поклялся убить князя Нартовъ, трусливаго козлино-бородаго Пука, который, не видя возможности укрыться отъ него па землѣ, улетѣлъ па пено и остался тамъ жить, построивъ себѣ стеклянныи дворецъ. Такъ какъ Пукъ былъ богъ, то онъ, разгневавшись па Нартовъ, задержалъ дожди; произошла засуха, хлѣба перестали цвѣсти, деревья стояли безъ листьевъ, животныя не плодились, женщины

¹⁾ Сборникъ сѣдмій о кавказскихъ горцахъ, вып. VIII: Чаха Ахріева, Ингуши, стр. 10.

²⁾ Сл. вообще Полита, *Дѣмбѣсъ мѣфодіе*, стр. 4, 9, 40.

³⁾ Сл. выше стр. 263 и J. Grimm, D. M., I, 146; Castren, I. c., p. 46—7.—Kreuzwald (Ehstnische Märchen, übers. v. Löwe, №№ 9 и 10) сообщилъ два варианта этой сказки, изъ которыхъ второй (№ 10) совершенно сходенъ съ пересказомъ Яисена. Тамъ и здѣсь Pikkne, чтобы узнать, гдѣ прячется Tühi, поступаетъ въ услуженіе къ рыбаку, по имени *Lijon'y*. По эстонскому повѣрю — это посредникъ между людьми и богомъ, иначе: «земной богъ, сопутствующій грозѣ». Сл. Wiedemann, I. c., p. 428—9. Löwe (I. c. p. 123—4, прим.) спрашивается: не пошло ли это имя отъ Ильи?

не рождали. Нарты упрекаютъ Урузмека, что онъ — причина ихъ горя, и тотъ, взѣбравшись на небо, разомъ отспѣкаетъ Пуку голову. Послѣ того семь недѣль лился дождь съ кровью, на землѣ опять наступилъ «берекеть», довольство: хлѣба начали цвѣсти и т. д. ¹⁾.

Такого рода представлени¤ 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 повѣрьї ²⁾, пророкъ представляется на колесницѣ гремящимъ и поражающимъ молніей дракона. Болѣе обычнымъ является въ современной Греціи воззрѣніе, что молнія гоняется за змѣями (*η ἀστραπὴ κυνηγά τὰ σφίδια*); въ греческихъ пѣсняхъ жена пугаетъ дракона, готовящагося пожрать ея мужа, что она — дочь молніи, внучка и правнучка трома, сожжетъ врага, и, поднявъ вѣтеръ, развѣтъ его прахъ:

Καὶ τῆς ἀστραπῆς παιδίν εἰραι καὶ τῆς βροντῆς ἀγγόνιν,
καὶ τῆς χαμηλοπούμπουρης δισάγγονον καὶ ἄγγόνιν,
Τῷρα ἀστράβικω καὶ κάβκω σε, βροντῶ καὶ καταλυῖ σε,
σηκώνυν καὶ ἀγειρον καὶ παίρυν τὸν στάκτον σου.

То-же въ пѣснѣ итальянскихъ албанцевъ, где роль дракона играетъ *clyshèdرا* ³⁾.

Уже Иоаннъ Дамаскинъ упоминаетъ о повѣрии, «отъ *ὑπὸ βροντῆς διώχεται ὁ δράκων*», которое опровергаетъ, а Пселль, отрицая дѣйствіе молніи на безтѣлесныхъ демоновъ, признаетъ его для драконовъ: «*Οτι [το] τῶν δρακόντων γένος ξηρόν τε τὴν φύσιν ἔστιν καὶ διαιρεῖ τὰ σώματά εἰ[τις]ψαύσει αὐτῶν ἐνθεν, καὶ εὑπρηστός ἔστιν 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 Ήλιος* р. 53; въ *Δημόδεις μῆθοι* р. 5 онъ заявляетъ, что ему неизвестно, сохранилось ли это представлени¤ и въ новой Греціи.

³⁾ *Δημ. μῆθοι* 5, 9—10.

Περφέρηται γοῦν διὰ ταῦτα τὸν κεραυνόν· καὶ ἀλώμενον φέρεται· διαέριον ἐπὶ τεγχανούς τόπους καὶ καταξήρους καὶ μάλιστα περὶ λίμνας καὶ φρέατα· ἀτε ὡν, ὡς ἔφθην εἰπών, διὰ τὴν ἔηρότητα εὔπρηστος. Καὶ ἀπὸ διαστάσεως τῷ κεραυνίῳ πυρὶ καταφλέγεται· διὸ ἔνθεν δὴ δράκων φυνῇ συρίζων καὶ διών, ἐκεῖσε δὴ ἀποσκήπτων ὁ κεραυνός τὰ παρακείμενα μέρη νέμεται. Πολλάκις δὲ καὶ δράκοντος ἀτερ λεγόμενοι ἀραγμοὶ καὶ συριγμοὶ καὶ γρυλλίσμοι ἔξακονται· τὸ γάρ ἀέριον τοῦτο πῦρ ἐπιπίπτον τοῖς γεώδεσι τούτοις σώμασιν, εἰ μὲν ἐφ' ὑγρὰν ἐκπεσεῖται σύσιαν, σιᾶται ὡς ἀπερ ἀποσβεννύμενον· εἰ δὲ ἐπὶ ἔηραν, εἰ μὲν μανοτέραν, γοιρογύρουλου ἥγον ἀποτελεῖ, γωροῦντος τοῦ πνεύματος διὰ βάθους, καὶ τὸν τοιοῦτον ἥγον ἀποτελοῦντος, εἰ δὲ ἐπὶ δρευστὴν καὶ στερρὰν τὸν λεγόμενον ἀραγμὸν ἀποτελεῖ· ὃς δὴ πεποιωμένος ψόρος ἐστι· καὶ τὴν ὄνομασίαν εἰληγεν ἀπὸ τῆς τῶν ὀδόντων συγκρούσεως· σκληροὶ γάρ καὶ οὗτοι ὅντες πρὸς ἀλλήλους ἀντιτυποῦντες ἀράσσουσιν....

За этой рационалистической попыткой объяснить народное поверье, отдавливъ въ немъ естественный элементъ отъ демонического, слѣдуетъ небольшой эпизодъ, «Ιστορία περὶ τῶν δρακόντων», очевидно принадлежащий позднѣйшей рукѣ и снова смѣшивающій раздѣленное тамъ, демона со змѣемъ, и именно библейскимъ:

«Τὸ ὄλεθριώτατον τῶν δρακοντῶν γένος γειρὶ μὲν ἀνθρωπινῇ καὶ ἀκρῇ ξίφους τὴνιστα κτείνεται· φοβερὸν γάρ ἐστι σὺ μόνον τῷ μαχεσθῆναι, ἀλλ' ἦδη καὶ θεαθῆναι· σύκοιν τούτῳ τῷ τρόπῳ τὰ πολλὰ διαφείρεται· σκηπτοῦ αὐτοῖς σύρανόνεν καταρρηγνυμένου, ἐκ θείας δυνάμεως, ἢ σκισματὶς γῆς ἢ πυθμέσι πελαγῶν ἐγκαταταρταρούσῃς¹⁾ καὶ ἐγκαταποντούσῃς²⁾ αὐτοὺς. Οὕτω γοῦν, ἐπεὶ

¹⁾ Текстъ: Ἐγκαταταρταρούσῃς. Поправка принадлежитъ проф. Дестунису, указавшему мнѣ и на Евстафія Фессалонікскаго: Ἐγκαταχωσθέντος τοῦ ἔργου ὄλεθρῳ οἴκ καὶ τινὶ τάφῳ, π η существование глагола ταρταρόω.

²⁾ Текстъ: Ἐκποντούσῃς (sic). Поправкой я обязанъ проф. Дестунису.

σφεώδης καὶ δρακοντάδης ἡ ἀμαρτία, σὺ μόνον ὔτι δάκνει θανατηρὸς καὶ ἀλέθρια, ἀλλ᾽ ὄτι καὶ διὰ σφεως εἴς ἀργῆς τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει παρεισερθάρῃ τῷ ταλαιπώρῳ δικαιίως κατὰ τοὺς σφεις καὶ δράκοντας ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος εἴσολοθρεύεται, σλεγομένη μὲν τῷ θείῳ πρηστῆρι τοῦ Πνεύματος, τοῖς δὲ τοῦ Ἰορδάνου δείθροις ἐγκαταπο-νούμενη»¹⁾). —

Подобные 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 ркн. 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 «помолися къ бгѹ, и бысть громъ и млынія, и аbie ищезе дїаволь». Въ этомъ смыслѣ понята была и «брانь на небеси» Михаила съ древнимъ змѣемъ въ XII главѣ Апокалипсиса и въ апокрифическихъ и пошедшихъ отъ нихъ народныхъ разсказахъ — о Михаилѣ-громовержцѣ³⁾.

Въ этой связи стоять румынскіе и славянскіе грозовые миѳы.

Какъ во вставкѣ у Пселла молнія св. Духа и воды Іордана поражаютъ, въ образѣ змѣй и драконовъ, печестіе первороднаго «змѣевиднаго» грѣха, такъ въ румынской колядкѣ крестятся драки, пораженные громовникомъ Ильей⁴⁾). Иначе: онъ охотится на драковъ, стрѣляя въ нихъ громомъ и молніей, и истребиль-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; см. 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.

объясняется различно, но врагъ одинъ и тотъ-же: либо это дьяволъ, увѣскій святаго къ убийству отца и матери, либо похититель солнца и мѣсяца, Іюда, а мы знаемъ что румынское преданіе разумѣеть подъ нимъ дьявола¹⁾.

Когда ударить громъ Сербы говорять, что св. Илья преслѣдуетъ дьявола; по болгарскому повѣрью онъ гонитъ ламью, поражая её своимъ конемъ — молніей; вѣрятъ, что ламы єдятъ жito и лишь благодаря молніи Ильи земля рожитъ хлѣбъ, не производя плода, пока пророкъ не выѣдетъ на небо въ своей огненій колесницѣ, — какъ и по великорусской примѣтѣ земля не растворяется до первого грома²⁾. Ламія, пожирающая жito и побиваемая Ильей, напоминаетъ ламію болгарской пѣсни на Юрьевъ день, изъ которой истекаютъ три (задержанныя ею?) рѣки: пшеницы, молока и вина; житиаго змѣя Лужичанъ и Эстовъ (lendawa, lendwa, wedaja)³⁾. — Въ Болгаріи рассказываютъ, что Илья заставляетъ умершихъ цыганъ дѣлать градъ изъ сиѣгу и пускать его лѣтомъ на поля грѣшниковъ; либо: что души

¹⁾ Сл. выше, стр. 263—4. Сказку объ Ильѣ, убийцѣ отца и матери, см. у Schott'овъ, Walachische Märchen, p. 281—2. Съ Іюдой, похитителемъ мѣсяца, сл. малорусскій заговоръ «на вырваніе завитъ: якъ берестъ одъ огию корчтица, такъ беззаконного Юду (або Юдиху), мъсичнаго выдѣмача, або вѣдьму, шобъ корчило». Ефименко, Сборн. малор. заклинаній, № 134. — Можетъ быть эстонское judas = черть, финское juutas, 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, I. c. p. 372, 409, 420, 421, 439, 446, 454). Сл. Castren, I. c. стр. 110.

²⁾ Каравеловъ, I. c. 240, 241; Аѳапасьевъ, I, 481—2, 582; Петрушевичъ, I. с. подъ 20 Іюля.

³⁾ Разысканія II, 146; Аѳапасьевъ, II. В. II, 561; Wiedemann, I. c. 428. Какъ въ лужицкомъ, такъ и въ эстонскомъ повѣрьѣ змѣй приносить жito своимъ любимцамъ, — похищая его у другихъ? Можетъ быть и въ вѣмецкомъ Roggenwolf слѣдуетъ считать основной эту демоническую черту хищенія, задерживанія (сл. Аѳапасьевъ, I. c. I, 769). О тождественности волка и змѣя сказано будетъ ниже.

дѣтей, родившихся по смерти отца, помогаютъ Ильѣ преслѣдоватъ ламію¹⁾. Политъ указываетъ по этому поводу на распространенное представление грозовой бури — стремительнымъ полетомъ отжившихъ душъ (Маруты въ окружениі Индры, Wüthendes Heeg и т. п.)²⁾.

Молнію *руссکій* 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 румынскій колядкѣ Іуду—дьявола. Малорусскія легенды рассказываютъ объ охотникѣ, пристрѣлившемъ во время грозы черта и награжденномъ за то Богомъ либо архистратигомъ Михаиломъ, тогда какъ сходныя белорусское и хорутанское преданія выводятъ на ихъ мѣсто — Илью пророка. Въ южно-русскихъ повѣряхъ въ роли громовержца, преслѣдующаго, поражающаго дьявола, чередуются, рядомъ съ *Ильей* — съ *Юрій* и *архангелы Михаїлъ и Гавріїлъ*, или просто ангелы; «якъ св. Илья замахне палкою, то блысне, а якъ ударить по черту, то грымне»; либо: смертоносное орудіе заряжаетъ стрѣлою св. Юрій, а зажигаетъ и направляетъ выстрѣль арханг. Гавріиль; не забыть и образъ колесницы: громъ — стукъ отъ колесницы, въ которой їдутъ Илья или архангель Гавріиль; «якъ грымить, до то Ілья іздыть по небі, а блыскае, до то Гавріиль кыткою махае» и т. п. Орудіемъ громовника является огненная палка, чаще громовыя каменные стрѣлы, какъ и извѣстный молотъ Тора и финскаго Укко въ сущности ни что иное, какъ камень,

1) Каравеловъ, I. c. 240; Rosen, Bulgarische Volksdichtungen, p. 36.

2) I. c. 11; сл. 28—9. Можетъ быть, земную локализацію представлений 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. ges. Bekker I, p. 339.

вѣроятно, заостренный стрѣлообразно, а русскій Перунъ вооружень быть палицей и, быть можетъ, камнемъ¹⁾. —

Св. Георгій громовникъ принадлежитъ, какъ известно, не одному лишь русскому суевѣрію: Чуваші, знающіе Илью, приписываютъ и Георгію (23 Аврѣля) пораженіе громомъ, говоря, что человѣкъ, сдѣлавшійся его жертвой, прогибъвалъ святаго²⁾. Жители Ріонской долины видятъ въ грозѣ преслѣдованіе змѣя свят. Георгіемъ на летучемъ конѣ, въ громѣ — звуки отъ его ударовъ, въ молнѣ — стрѣлы, которыми онъ поражаетъ врага, либо — стѣны и куполъ церкви, когда предвѣщаетъ чью-либо смерть. Наоборотъ: по вѣрованію Осетинъ злыхъ духовъ истребляистъ ударами грома Илья, разыѣзжающій по небу; встрѣтивъ демона, его слѣдуетъ разсѣчь съ одного маху и, на его просьбу повторить ударъ, отвѣтить: «во имя св. Ильи слѣдуетъ нанести демону только одинъ ударъ», ибо отъ всякаго послѣдующаго демонаы будутъ умножаться. — Отсюда понятно древнее сближеніе Ильи и Георгія у Мусульманъ, сливавшихъ ихъ въ одинъ образъ KhidreHcz'a, и Абазиновъ, чествующихъ ихъ въ одинъ и тотъ-же день³⁾. Мы увидимъ далѣе, что русскіе заговоры привлекаютъ въ эту связь и еще одного громовника: архангела Михаила.

Для зооморфического представленія демона, котораго побиваетъ громовникъ, интересна примѣта, что на Ильинъ день *волки* и *змы* выходятъ изъ своихъ норъ и бродятъ по полямъ и лѣсамъ, терзая домашнюю скотину, и лишь одинъ громъ въ состояніи разогнать ихъ; видны «*волчины выходы*»⁴⁾. Апперцепція демона

¹⁾ Лѣапасьевъ, I. с. I, 256, 257, 263 слѣд.; 461, 471—3; II, 516—517; III, 783; Труды этнogr. стат. эксп. и т. д. т. I, 19—20; Крачковскій, I. с. 149—150; Jac. Grimm, D. M. I, p. 149—151; Castren, I. с. р. 33, 42.

²⁾ Каменскій, I. с. р. 16.

³⁾ Разысканія II, 86—7, 53. Въ прим. 3 на стр. 86 ссылку на книгу Лубровина слѣдуетъ исправить: стр. 243 вм. 234.—Б. Гатіевъ, I. с. 29, 30.

⁴⁾ Разысканія II, 85—6. — Петрушевичъ, I. с. подъ 20-мъ Іюля.

змѣемъ принадлежитъ къ числу распространенныхъ, поддерживавшихся въ христіанскую пору библейской легендой, но и *волкъ* могъ являться въ той-же символической роли. Обратимъ внимание на средневѣковыя выраженія для дьявола: *infernus lupus*, *lupus vorax*, волкъ, похищающій души и т. п.; на чередование змѣя, волка и демона въ народныхъ повѣрьяхъ, особенно тѣхъ, которые объясняли затмѣніе солнца и луны поглощеніемъ ихъ чудовищнымъ врагомъ — и послѣдовательно перенесли этотъ актъ и на эсхатологію¹⁾). Въ Эстонскомъ преданіи чертъ не только произвелъ на свѣтъ жабу и создалъ змѣю изъ песку, но сотворилъ и *волка*. По этому поводу разсказывается легенда²⁾, интересная тѣмъ, что она встрѣчается въ Малороссіи, Албаніи и Греціи. Когда небесный отецъ (*Tâg*) 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 діаволъ пожелалъ сдѣлать себѣ такого-же. Принялся за работу, но у него вместо человѣка вышелъ волкъ. Одинъ варяントъ разсказываетъ, что онъ слѣпилъ

¹⁾ Сл. Аѳанасьевъ, I. c. 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. c. 458; осетинское повѣрье у Б. Гатіева, I. c. 73—4.; Rolland, Faune populaire de la France. Les mammifères sauvages p. 123. — Съ сказками, приведенными Аѳан. II, 535—6: о змѣѣ, похититель небесныхъ свѣтилъ, поражаемомъ героемъ, сл. извѣстную намъ румынскую колядку обѣ Ильѣ и Людѣ и въ прозаической Эддѣ обвиненіе Локи богами, что онъ затѣялъ отдать потунамъ — Фрею, солнце и мѣсяцъ (ed. Jónsson, p. 46).

²⁾ Wiedemann, I. c. 425, 440, 445, 449, 454.

его изъ глины, но такого большаго, что его пришлось острогать¹⁾ изъ стружекъ и онадѣались шерши, оводы, мухи, комары¹⁾. Чтобъ оживить волка бѣсь сказалъ: «гужя Бога», по волкѣ не двигался. Затѣмъ Богъ сказалъ волку: «гужя єго», волкѣ тотчасъ сорвался и побѣжалъ за діаволомъ, а черть ушелъ и хотѣль взлѣзть на дерево, но волкъ догналъ его, схватилъ за ноги и откусилъ пяты. Изъ раны потекла кровь и заструилася по стволу дерева, а то дерево было ольха. Потому и теперь это дерево красно. Говорятъ съ тѣхъ поръ черти безъ пятъ, а волки гоняются за чертями и пойдаются ихъ. *Кабы не они и не громъ,* ихъ бы расплодилось видимо-невидимо²⁾). Послѣдній слова разъясняютъ сомнѣніе Гана, когда, сообщая албанскую сказку о созданіи волка³⁾, онъ недоумѣваетъ, какъ объяснить имя архангела Михаила въ народномъ заклятии на дьявола: «Волкъ, Ѳши его, св. Михаиль, пусть онъ лопнетъ!» Мы знаемъ изъ малорусского повѣрья Михаила-громовника.

Содержаніе сказки такое: когда Господь создалъ прародителей, черть создалъ изъ того-же матеріала волка, но оживить не умѣль: 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 миѳъ: «Οταν ὁ Θεὸς ἐπλάσε τὸν ἄνθρωπον, ἀντέπλασε καὶ ὁ δαιμων τὸν λύκον· ἀλλὰ δὲν ἡδυνήθη καὶ νὰ τὸν ζωποιήσῃ καὶ ὁ Θεὸς πρὸς παιδεῖαν (τημωρίαν) τοῦ ἀντάρτου τὸν ἐπρόσταξε νὰ ζωποιήθῃ καὶ νὰ φάγῃ τὸν πλάστην τοῦ, καὶ μόνου

¹⁾ Сл. подобное преданіе о насѣкомыхъ, зародившихся изъ убитаго змѣя, въ повѣсти о Кирилѣ Кожемякѣ (Аѳапасьевъ, I. с. II, 591) и въ голубачской легенды о Георгіи. Сл. Schott, Wal. Märchen, p. 379—80.

²⁾ Чубинскій, Труды, т. I. вып. 1, 145, 52, 56.

³⁾ Hahn, Griechische und albanesische Märchen, II, № 105, p. 144—145.

τὸν ἑνα του πόδα ἐπρόλαβε· καὶ ἐκ τούτου (ὁ δειποδαίμων) τὸν εἰξέερει ὡς γυωλὸν, καὶ μονόποδα, καὶ λυκοφαγώμενον τὸν ὄνομάζει. Καὶ διὰ τὸν λύκον λέγει, ὅτι ἐκτοτε ἔχει τὴν ἴδιοτητα νά τον βλέπῃ καὶ τὴν ἀδειαν νά τον τρώγῃ. πλὴν αὐτὸς ἀν καὶ γυωλός, ὥστις ὡς πνεῦμα πάλιν τὸν ἀποφεύγει καὶ προφυλάσσεται· ὁ δὲ σωματούμενος ὡς παχυλός δὲν ἤμπορεῖ καὶ διὰ τοῦτο λέγεται λυκοφαγώμενος μὲν ὁ ἀπαξ καταβρωθείς· καὶ βρωτόλυκος δὲ ὁ πάντοτε ὑποκείμενος εἰς βορὰν, ὅπόταν συναπαντηθῇ ἀπὸ λύκου. ὅστις ὅλον τὸν τρώγει, πλὴν τῆς κοτύλης τοῦ γόνατος· τὴν ὅποιαν αὐτὸς (ὁ δειποδαίμων) εύρισκει καὶ τὴν συντηρεῖ ὡς κειμήλιον παντοδύναμον· καὶ τὴν δείχνει ὡς ἰσχυράν τινα μαρτυρίαν εἰς τὰς τοιαύτας μινικὰς φλυαρίας του»¹⁾.

Немецкие комментаторы Wolfdietrich'a A могли бы воспользоваться приведенными выше данными для объяснения следующего эпизода поэмы: мальчикъ Wolfdietrich заброшенъ въ пустынное мѣсто, потому что отцу его внущили, что онъ сынъ—демона. Къ ребенку сбираются волки, но не трогаютъ его, хотя онъ теребить ихъ, хватаясь за глаза. Видить это Berlitzius и говоритъ, строфа 105:

dirst der lip vil unbenomen,
dir mueszen disiu zeichen von gotes guete kommen.
ich wil das wol gelouben, und waerst du's tiuvels barn.
du waerest von den wolvern erstorben und verwarn,

потому именно, что волки побѣдаютъ дьявольское 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⁾ Полить, I. c. II, 472. Полить утверждаетъ, съ большими вѣроятіемъ, что βρωτόλυκος Мегдана стоитъ вм. βρυκόλακος; см. ibid. p. 480. Волки пожираютъ демоническихъ вовкулаковъ, какъ у Эстовъ — блуждающихъ по смерти покойниковъ, находящихъ успокоеніе лишь тогда, когда ихъ три раза съѣдятъ волки и поразитъ молния. Wiedemann, I. c. 425.

всё вредное: змѣю, волка, жабу и т. п.¹⁾; финская Louhi производитъ па 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*, Miðgarðsormr, и чудовищный *волкъ* Фенrirъ, въ борьбѣ съ которыми погибаютъ боги, являются порождениемъ *Loki*, 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 serre la gueule, говорять во Франціи⁴⁾; они — его «отрицательный» символъ, какъ у сѣвернаго Одина, который и называется «врагомъ волка», и кормить двухъ волковъ со своего стола, а волки зовутся его «псами»⁵⁾. Въ русскомъ стихѣ о Егоріи они ёдятъ лишь «повелѣнное»⁶⁾; «что у волка въ зубахъ, то Егорій далъ»; 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 мира у Драгоманова, Малор. нар. преданія и разсказы, стр. 431), Богъ волка. Вероятно позднѣйшее смѣщеніе: волкъ, хотя и сотворенный дьяволомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему враждебный, могъ очутиться божьей «собакой».

²⁾ Castren, I. c. 310.

³⁾ Если Lóðurr, являющійся въ Völuspá, въ разсказѣ о созданіи человѣка, одно лицо съ Loki, то его участіе въ актѣ творчества материальное. Óðinn даётъ дыханіе жизнѣ (önd), Hoenir — даръ слова (óðr), Lóðurr — кровь (я такъ понимаю въ этой связи lá, lae) и здоровое сложеніе (litu góða).

⁴⁾ Rolland, I. c. p. 125.

⁵⁾ Сл. W. Grimm, Die mythische Bedeutung des Wolfes, I. 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 Wolfdierich'a, упомянутые выше, также являются не лишнимъ моментомъ сближенія между Вольфдитрихомъ и Георгиемъ. Сл. I. 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 змѣеборецъ — св. Феодоръ Тиронъ (Тутыръ)¹⁾. Имя Георгія въ нашихъ пастушыхъ и охотничыхъ заговорахъ имѣеть первоначально значеніе оберега отъ лихаго звѣря, надъ которымъ властенъ святой. «Спаси меня и скотъ мой отъ пастей волковъ твоихъ», молится Осетинъ св. Феодору, какъ русскій пастухъ и охотникъ Георгію: чтобы 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 милостиевый, 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, поборовши демона, призываются на помощь противъ лютаго звѣря и гада, противъ злой немощи и лихаго глаза, въ которыхъ усматривали демоническія силы; наконецъ, послѣдовательно, противъ виѣшняго врага. Какъ въ русскомъ заговорѣ Илью молятъ отстрѣлить недугъ и порчу, такъ въ часахъ, напечатанныхъ въ Римѣ въ 1677 году для монаховъ-валиланъ монастыря Grotta Ferrata, говорится, что Илья «υόσοις ἀποδιώχει καὶ λεπροῖς καθαρίζει», а въ житіи св. Патриція онъ является въ значеніи пособника противъ наважденія злого духа. — Замѣтимъ и еще одно уравненіе — съ свв. Георгіемъ и Феодоромъ тропайофорами: преданіе объ Ильѣ, чудесномъ

¹⁾ Сл. Асанасьевъ, I. с. I, 709—712, 762—3; Чубинскій, Труды I, стр. 51—2, 171—2; тамже, стр. 167: Никола и волки; Wiedemann, I. с. р. 449; Сборникъ свѣд. о кавк. горцахъ III: Джантеміръ Шанаевъ, Осетинские нар. сказанія, стр. 8—9; IX: Б. Гатіевъ, I. с. р. 33 слѣд.

помощникъ противъ Сарацинъ, привязавшееся къ храму св. Иліи Eboli (Еўбоїлої), основанному будто-бы по этому поводу Рожеромъ Сицилійскимъ около 1080-го года¹⁾.

Всѣ доселѣ сообщенныя свѣдѣнія обѣ Ильѣ, какъ объектѣ народнаго почитанія, указываютъ на категоріи, по которымъ мы расположили предъидущій обзоръ: на Илью какъ *подателя дождя, плододавца и громовника*. Онъ даны библейскимъ разсказомъ, 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 миѳическихъ типовъ, такимъ образомъ полученныхъ. Народный образъ Ильи явился однимъ изъ результатовъ сложнаго процесса, устраниющаго, какъ мнѣ кажется, сближеніе Ильи = Геліоса.

IV.

Намъ остается разобрать, съ точки зрењія ихъ стоимости для нашего вопроса, еще нѣсколько указаній Полита.

Вѣра во вторичное появленіе Ильи стоитъ въ связи съ идеями еврейскаго мессіанизма. Говоря обѣ источникахъ послѣдняго, Политъ указываетъ на обобщеніе солнечнаго миѳа 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 установленвшемуся уже еврейско - христіанскому преданію, къ апокрифическому

¹⁾ Сл. Майковъ, Великорусскія заклинанія № 285, 210; Ефи-менко, Матеріалы по этнографії Арх. губ. II, заклинанія № 53. — Сл. AASS. ad. d. 20 Julii, p. 7, 9 и Размѣканія II, 5, 9—10 и прим.. 2 на стр. 9.

Апокалипсису Ильи¹⁾). Илья, взятый на небо, избѣгнувъ смертной доли, явился естественнымъ провозвѣстникомъ грядущаго Судіи, и въ этомъ смыслѣ было понято извѣстное мѣсто у Малахії IV, 5—6; съ нимъ вмѣстѣ предстанетъ и Энохъ, также не умершій и взятый Господомъ (Бытія V, 24): «два свидѣтеля» Апокалипсиса (XI, 3 слѣд.); къ нимъ присоединили впослѣдствіи и апостола Іоанна, о которомъ сложилось, на основаніи Еванг. отъ Іоанна XI, 22—3, преданіе, что онъ не умеръ и живой покоится въ своемъ гробѣ до общаго воскресенія²⁾), либо пребываетъ съ Энохомъ и Ильей: «и никто не думаетъ, чтобы онъ былъ безсмертенъ, но что онъ пребываетъ вмѣстѣ съ Энохомъ и Ильею до втораго пришествія Господня», говоритъ въ VI вѣкѣ Ефремъ, патріархъ Антіохійскій³⁾). Въ *Ἀποδείξεις* св. Ипполита (*Ιππολίτου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἀποδείξεις περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ Αὐτοῦ ριστοῦ*), II—III вв., Іоаннъ еще не названъ въ числѣ обличителей Антихриста, имѣющихъ явиться въ послѣдніе дни: названы только Энохъ и Илія; облеченные во вретища, 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 Сиріна⁵⁾ и въ апокрифическихъ Вопросахъ Іоанна Богослова Господу на Фаворской горѣ (*Ἀποκάλυψις τοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*), относимыхъ къ IV—IX вѣкамъ: Энохъ и Илія обличаютъ Антихриста во лжи и преступленіи; *καὶ ἀνειλεῖται ἀυτοὺς ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*, сказано въ греческихъ текстахъ, тогда какъ славянскій сообщаетъ (вероятно, по забвенію) лишь о смерти Иліи⁶⁾). — Въ Апокал-

¹⁾ Renan, L'Église chrétienne, p. 526, прим. 3.

²⁾ Относящіяся сюда свидѣтельства см. у Renan'a, Les Évangiles, p. 432, прим. 1.

³⁾ Въ Photii Bibl. cod. 229. Сл. Сахаровъ, Эсхатологическая сочиненія и сказанія въ древне-русской писменности, стр. 94—5, прим. 2.

⁴⁾ Сахаровъ, I. с. стр. 81.

⁵⁾ I. с. стр. 86.

⁶⁾ Сахаровъ, I. с. p. 124.

липсисе XI также говорится о смерти двухъ свидѣтелей отъ звѣря, исходящаго изъ безды; по послѣ трехъ дней съ половиною въ нихъ снова войдетъ духъ жизни, и они вознесутся на небо въ облакѣ¹⁾.

Другой рядъ, относительно, болѣе позднихъ памятниковъ выводить, вмѣстѣ съ Ильею и Энохомъ, и ап. Иоанна. Такъ въ житіи Андрея Юрдиваго, отрывокъ котораго сообщенъ выше: они обличаютъ Антихриста, за что будутъ преданы мученію и смерти²⁾; то-же въ псевдо-моеодіевскомъ Откровенії: обличителями Антихриста являются Илія, Энохъ и Іоаннъ, «сынъ громовъ» («τὸν οἰόν 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 μακαριστάτου Ἐππολίτου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος λόγος περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχριστοῦ καὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*), но очевидно представляющемъ позднѣйшую компиляцію различныхъ эсхатологическихъ статей, показанія колеблются: въ главѣ 21 авторъ говоритъ о трехъ предтечахъ втораго пришествія Христова, а въ 29-й лишь о двухъ⁴⁾. Въ послѣднемъ числѣ они являются еще въ особой, интерполированной редакціи псевдо-моеодіевскаго Откровенія, распространенной въ русскихъ спискахъ: «послать Господь Илію и Эноха, и обличать его (Антихриста) предъ всѣми людьми.... онъ же разгневается на нихъ и постыдеть Илію и Эноха въ церкви (въ Вопросахъ Іоанна: въ алтарѣ). *И мнози повѣствуютъ, будто отъ Иліинны и Эноховы крови загорится земля.* Но нѣсть тако, но Божіимъ повелѣніемъ ангель

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 снесетъ съ небеси огнь и зажеть землю», которая сгоритъ въ глубину «седмь сотъ лакотъ»¹⁾.

Откуда развилось представление 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 нынѣшня небеса и земля, содержимыя тѣмъ-же Словомъ, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивыхъ человѣкъ.... Если такъ все это разрушится, то какими должно быть во святой жизни и благочестіи вамъ, ожидающимъ и желающимъ пришествія дня Божія, въ который воспламененыя небеса разрушатся и разгорѣвшіяся стихіи растаютъ»? Впослѣдствіи эта идея становится типической для христіанской эсхатологіи: мы встрѣчаемся съ нею у Гермы (Vis. IV, 3: δεὶ τὸν κόσμον δι' αἵματος καὶ πυρὸς ἀπόλλυσθαι), въ апологіи св. Юстина и у гностика Валентина, у Мелитона, Феофила Александрийскаго и Минуція Феликса и т. д. Въ *Апобѣдѣ* Ипполита Господь сотворить сожженіе, ἐκπύρωσις, міра³⁾; въ такъ называемыхъ Видѣніяхъ или Апокалипсисѣ Даніила (IV—V вв.) *«Βρέξει* ὁ Θεός πῦρ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ κατακαψεται ἡ γῆ πῦρας τρίακοντα (var. κατακαύσει αὐτὴν πήγεις λγ'); въ Вопросахъ Іоанна ангелы «κατακαύσουσι τὴν γῆν πῦρας 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, грѣшики-же, опаляемые рѣкою, не умрутъ, только ихъ лица и тѣла омрачатся. Уничтоживъ все 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. c. 126, 130—1.

и земля нова. Господь сотворить рай на востокѣ, на западной-же сторонѣ потечетъ, для мученія грѣшниковъ, рѣка огненная¹⁾). — Древне-русскій авторъ Слова «о небесныхъ силахъ» нашелъ готовые образы, когда говоритъ намъ, что въ то время «неугасимый огонь потечетъ отъ востока до запада, поѣдая горы, каменья, 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 покаявшимся будутъ злые терзанія.... Согрѣшившихъ мало огнь, искусивъ ихъ, просвѣтить и очистить 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 ровна.... изыдуть изъ нея травы и цветы многоразличные и никогда неувядашіе, потому что они духовны.... возрастутъ древа, не какъ видимыя теперь, но высоту, лѣпоту, величество ихъ невозможно излагать устами человѣческими, понеже суть духовни»²⁾).

Главное развитіе это вѣрованіе—въ гибель земли огнемъ— получило въ Александрийской средѣ, отчасти навѣянное греческой философіей; многія школы, особливо стоики, учили, что міръ уничтоженъ будетъ огнемъ³⁾; эссеяне приняли это мнѣніе, ставшее ходячимъ и въ литературѣ такъ называемыхъ Сивиллийныхъ пророчествъ. Сл. Carm. Sib. II v. 196 слѣд.:

Καὶ τότε δὴ ποταμός θ' ὁ μέγας πυρὸς αἴθομένοιο
Ρεύσει ἀπ' οὐρανόθεν καὶ πάντα τόπου δαπανήσει,
Γκίχν τ', ὄκεανόν τε μέγαν, γλαικήν τε Θάλασσαν,
Λίμνας καὶ ποταμούς, πηγὰς καὶ ἀμείλιχον ἔδην,
Καὶ πόλον οὐράνιον. Απέρ 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.; Senecaes Consol. ad Marciam 26; Quaest. nat. III, 28; De Monarchia 3 (принесено св. Юстину). Сл. Ἐκπύρωσις св. Ипполита.

Еἰς ἐν συρρέουσι, καὶ εἰς μορφὴν πχνέρημον.
Ἀστραὶ γάρ οὐρανόθεν τε θαλάσσῃ πάντα πεσεῖται.
Ψυχαὶ δὲ ἀνθρώπων πᾶσαι βρύζουσιν ὁδοῦσι,
Καιρούνται ποταμῷ καὶ θεῖῳ καὶ πυρὸς ὄρυγῇ,
Ἐν διπέδῳ μαλερῷ, τέφρᾳ δὲ τε πάντα καλύψει π. τ. Δ.

IV v. 161 слѣд.:

Α μέλεοι, μετάθεσθε, βροτοί, τάδε. μηδὲ πρὸς ὄργην
Ηαντοίην ἀγάγητε Θεὸν μέγαν....

- 170 Εἰ δοῦ μοι πείθοισθε κακόφρονες, ἀλλ' ἀσέβεικην
Στέργοντες τάδε πάντα κακαῖς δέξησθε ἀκουσις,
Ηδρὸς ἔσται κατὰ κόσμον ὅλον καὶ σῆμα μέγιστον....
175 Φύλεξει δὲ χθόνικα πᾶσαν, ἥπαν δέλέσει γένος ἀνδρῶν,
Καὶ πάσας πόλικες, ποταμούς θάμης ἡδὲ θαλάσσας
'Εκκαύσει, τάδε πάντα κόνις ἔσετ' αἰθαλόεσσα.

I. III v. 80 слѣд.:

τότε δὴ στοιχεῖα πρόπαντα
Χρησέύσει κόσμου, ὅπόταν Θεὸς αἰθέρι ναίων
Οὐρανὸν εἴλισση, καθάπερ βιβλίον εἰλεῖται
Καὶ πέσεται πολύμορφος ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίκῃ
Καὶ πελάγει φεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης
Ἀκάμιτος, φλέξει δὲ γῆταν, φλέξει δὲ θάλασσαν,
Καὶ πόλον οὐρανον, καὶ ηματα, καὶ κτίσιν κύτην
Εἰς ἐν χρωμένται καὶ εἰς καθαρὸν δικλέξει.
Κούκετε φωστήρων σφραγίδιατα καγγαλόπαντα,
Οὐ νῦν, οὐκ ἡώς, οὐκ ἡμέτα πολλὰ μερίμνης,
Οὐκ ἔχο, οὐχὶ θέρος, οὐ χειμῶν, οὐ μετόπωρον.
Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο Θεοῦ κρίσις εἰς μέσον ἤζει
Αἰῶνος μεγάλοιο, ὅταν τάδε πάντα γένηται.

Сл. еще I. VII v. 120 слѣд.; VIII v. 225 слѣд.

Этими образами Сивиллиныхъ 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 испрѣшили и въ эсхатологическія пред-

¹⁾ Сл. Iustin. Apol. I, 22, 44; II, 7; Lactant. De ira Dei 23; Div. Inst. VII, 18.

ставлениі среднихъ вѣковъ. Такъ къ Киневульфу въ его Crist v. 931 слѣд.:

Dyneð deóp gesceaft and fore dryhtne færeð
 vâlmfýra maest ofer vidne grund,
 hlemmeð hâta lêg, heofonas berstað,
 trume and torhte tungol ofhreósað:
 þonne veorðeð sunne sveart gevended
 on blôdes hîv, seó þe beorhte scân
 ofer aervorud âlda bearnum:
 môna þât sylfe, þe aer moncynne
 nihtes lîhþte, niðer gehreóseð
 and steorrau svâ some stredað of heofone
 þurh þâ strongan lyft stormum âbeátne.

Въ старосаксонскомъ Геліандѣ въ концѣ дній придетъ на людей сила огня (*mudspelles 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, внешнимъ образомъ спаянныхъ и не помиренныхъ въ поэмѣ. Ея вторая часть, посвященная вопросомъ эсхатологіи, также соединяетъ гибель міра съ огнемъ, отъ котораго (*niuora demo muspille*) никто не въ состояніи будетъ спасти своего ближняго, и ничто вообще не спасется. Обличеніе Антихриста Ильей, о которомъ говорять древніе эсхатологические тексты, понято, съ точки зрѣнія народной образности, какъ матеръяльная борьба, битва. «Слышиаъ я, пророчили люди мудрые, что Антихристъ съ Ильей будутъ братися. Злодѣй вооруженъ; между ними поднимется борьба. Сильные борцы, велика и награда! Илья сражается за вѣчную жизнь, хочетъ утвердить царство праведныхъ, оттого будетъ ему на помощь небесный правитель. 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 канеть 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 rahhōn dia uueroltrehtuuison,
daz sculi der Antichristo mit Eliase pāgan.
der uuarch ist kiuuâfanit, denne uiurdit untar in uuîhc arhapan.
khenfun sint sô kreftic, diu kôsa ist sô mihiil.
Elias strītit pî den êuuigon lîp,
uuali dêñ rehtkernôn daz rîhhi kistarkan:
pî diu scal imo helfan der himiles kiuualtit.
der Antichristo stêt pî demo altfianiante,
stêt pî demo Satanâse, der inan uarsenkan scal:
pî diu scal er in deru uuicsteti uunt piuallan
enti in demo sinde sigalôs uuerdan.
doh uuânit des uilo gotmanno,
daz Eliâs in demo uuige aruuartit uuerde.
Sô das Eliases pluot in erda kitriuifit,
sô inprinnant die perga, poum nikistentit
ênihe in erdu, ahâ artruknênt,
muor uarsuuilhit sih, suilizôt lougiu der himil,
mano uallit, prinnit mittilagart,
stêñ ni kistentit....¹⁾.

Феттеръ, tolкуя подробность о крови Ильи, отъ которой воспламеняется земля, сравниваетъ сѣверное преданіе о наказаніи Локи, связанного въ подземельи нерушимыми узами, тогда какъ сверху змѣи источаютъ на него ядъ, отчего опь 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 р. 122—3.

воздѣйствіе какого-нибудь еврейскаго повѣрья. Вѣрнѣе, быть можетъ, допустить вліяніе какого-то эсхатологическаго преданія, внущеннаго отчасти, либо развитаго изъ словъ Апокалипсиса XI, 5: «и если кто захочетъ ихъ обидѣть (двухъ свидѣтелей = Илью и Эноха), то огонь выйдетъ изъ устъ ихъ и пожжетъ враговъ ихъ; если кто захочетъ ихъ обидѣть, тому надлежитъ быть убиту». Преданіе могло замѣнить огненный духъ Ильи, пожирающій враговъ, его кровью, зажигающей землю, сплотивъ такимъ образомъ обѣ убіеніи Ильи съ послѣдовавшимъ за тѣмъ горенiemъ земли. На существованіе подобной эсхатологической статьи указываютъ ея отраженія, съ одной стороны, въ Muspilli, съ другой, какъ мы видѣли, въ интерполированномъ Откровеніи псевдо-Меодія («мнози повѣствуютъ»), откуда она перешла и въ духовный стихъ:

Сошлетъ Господь пророчество.
Илью пророка и Онофрія (= Эноха ¹),
И станутъ святые пророчити.
И сойдетъ бездушный богъ,
Бездушный 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 выгорятъ горы съ раздольями,
И выгорять лѣсы темные ²).

Сл. Безсон., I. с. № 483 (и Русскія народныя пѣсни, собранныя Якушкинымъ, стр. 33): Господь посыаетъ на землю Илью; «пророкъ» будетъ пророковать, обличая Антихриста.

¹) Сл. варианты имени у Безсонова, Калѣки Переходіе 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 ударить Илю пророку жезломъ во мезинный перстъ,
 Тогда падеть кровь ипророческа на сырь землю,
 Отъ той отъ крови, есь буде, отъ ипророческой,
 Загорится наша матушка вся сырь земля,
 Она выгоритъ, земля, на шестьдесятъ лоботовъ.

.....

Тогда грѣшные со праведными будутъ различатися:
 Праведныя души будутъ взяты на восточной стороны.
 А грѣшныя души будутъ взяты на западную страну;
 Между ихъ протечетъ Сионъ-рѣка огненная,

.....

Пожжетъ рѣка огненная всѣ горы и каменя и т. д.

Другіе духовные стихи стоять на точкѣ зрѣнія автора интерполированного Откровенія, отдѣляющаго убіеніе пророковъ отъ пожара земли. Такъ у Безсонова, I. с. № 482: Антихристъ велитъ темнымъ бѣсамъ побить Илью (и Эноха):

Разольется ихъ кровь ипророческая,
 Разольется кровь по всей землѣ.
 Соплетъ Господь грозныхъ ангеловъ,
 Ангелы съ небесъ слетятъ,
 Во утробѣ огня снесуть,
 Зажгутъ землю съ четырехъ сторонъ,
 И выгорить земля на тридевять лоботъ
 Съ небесъ сойдутъ святые ангелы,
 Съ небесъ снесутъ престолъ Господень,
 Поставятъ во дому во Давыдовомъ.
 Возлѣ престола Господняго
 Протечетъ рѣка огненная
 Отъ востока и до запада и т. д.

Такъ и въ № 481.

Антихристъ въ Muspilli является на сторонѣ Сатаны, древняго врага, какъ и въ эсхатологической литературѣ онъ представляется то сыномъ, порожденiemъ дьявола, то дьяволомъ. Замѣтимъ его произвище: *uuarh*; гот. *vargs*, староверхненѣм. *warg*, средневерхненѣм. *warc*, старосакс. *warag*, англосакс.

wearh, wearg, старосѣв. vargr, шведск. и норвежск. varg, среднелат. wargus означаютъ вообще злодѣя, стоящаго въ законѣ, скитающагося въ изгнаніи, демона; старосѣв., шведск. и норвежск. присоединяютъ къ общему еще особое значеніе: волка. Это бросаетъ свѣтъ на шарх'а — Антихриста, на прозвище Іуды, одержимаго злымъ духомъ, въ Геліандѣ: warag, въ параллель къ прозванию Ирода волкомъ въ поэмѣ Вернера¹⁾. Мы возвращаемся къ представлению волка — порожденіемъ дьявола. Съ другимъ зооморфическимъ образомъ демона, змѣемъ, мы уже встрѣчались; онъ естественно перенесенъ быль и на Антихриста: это древній змѣй, обольстившій Еву и подстрекнувшій Адама, говорить о немъ св. Ипполитъ, прилагая къ нему пророчество книги Бытія 49, 17: «да будетъ Данъ змѣй, на земли сѣдяй, угрывая пяту конску»; змѣемъ называется его и св. Ефремъ; Вопросы Іоанна описываютъ его чудовищными чертами: «видѣ лица его мраченъ, власы головы его остры, какъ стрѣлы, видѣ ему яко и дивяжу (*οι ὄφριες αὐτοῦ φσεὶ ἀγροῦ*), око его десное какъ и звѣзда заутра восходящая, а другое аки лву (*λέοντος*), уста его будуть подобны локтямъ, зубы его подобны пядямъ, персты подобны серпу, стона ногъ его пядю двою» (*τοι γυναικαῖς τῶν ποδῶν αὐτοῦ σπιθαῖμου δύο*)²⁾.

Всѣ эти черты попадаются намъ при объясненіи эсхатологіи Völuspá'ы и въ неї роли громовника Тора. Конецъ міра наступаетъ, міровая змѣя вьется въ исполненіи гнѣвѣ, бѣсть по волнамъ: snýsk iörmungandr — і iötunmôði; — ormr knûg innir. Разумѣется Miðgarðsogum, котораго представляли себѣ лежащимъ въ морѣ и обвивающимъ землю. Очень можетъ быть, что на такое представление повлиялъ образъ Левіаона и что разсказъ Nýmiskvíða'ы о томъ, какъ Торъ выудилъ міроваго змѣя, ни что иное какъ варьянть 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 Левіаѳана¹⁾). Важнѣе указать, что именно Торъ является и ловцемъ змѣя и его противникомъ въ эсхатологической борьбѣ. Въ приведенномъ отрывкѣ Völuspâ'ы этотъ змѣй названъ *iörgtingandr*; gandr переводятъ и — *волкомъ*; образы змѣя и волка смѣшиваются въ зооморфическомъ символизмѣ демона: вспомнимъ, что и міровой змѣй, Miðgarðsormr, iörgitungandr, и волкъ Fenrir — сыновья Локи-Луцифера, какъ Антихристъ представлялся сыномъ дьявола.

Продолжаемъ сообщать разсказъ Völuspâ'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 Surtr, съ пламенемъ и огненнымъ мечемъ. — Неясно, къ чему понадобилось это различеніе востока и юга: Muspell — область вѣчного огня, оттуда и являются его сонмы; но Surtr, собственно черный, закоптелый, стражъ этой области! Представлениія очевидно зацутались. 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. Разсказъ Völuspâ'ы, въ сравненіи съ прозапческой Эддої, менѣе подробенъ: Одинъ противопоставленъ волку Фенри, который проглатываетъ его; Фрей — Сурту, Торъ бьется съ міровымъ змѣемъ; прозапческая Эdda указываетъ еще на другія единоборства, между прочимъ Геймдаля и Локи. Что Локи = Луциферъ — это мы знаемъ изъ соображеній Бугге; Геймдалля, «благо 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 эсхатологии Михаилъ поражаетъ Анти-

¹⁾ Bugge, Studien I, 11—12.

христа сатану¹⁾, — такъ Геймдаль Локи-Луцифера, поражающаго его въ свою очередь. Тамъ и здѣсь эта борьба является заключительной, которую предваряютъ единоборства Илья съ Антихристомъ, Тора съ міровымъ змѣемъ. Представленіе послѣдней, и въ такихъ-именно образахъ, на починъ грозового явленія па столько распространено и кажется естественнымъ, что не возбудило-бы вопроса о его самостоятельности; перенесенное въ эсхатологію оно сдѣли не указываетъ на источники христіанского характера, на Илью-громовника, поражающаго въ грозѣ демона-змѣя — и выступающаго въ концѣ днѣй противъ древняго змѣя, Антихриста. — Какъ Илья въ преданіи, разсмотрѣнныи выше, такъ погибаетъ и Торъ, поразивъ своего противника, сдѣливъ отступить отъ него на девять шаговъ. За его гибелю 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:

Sôl têr sortna,
sigr fold i maðr,
hverfa af himni
heiðar stiðnur;
geisar eimi
ok aldrnari.
leikr hár hiti,
við himin siâlfan.

Если въ своей эсхатологической роли Торъ явился намъ склономъ съ Ильи, то въ остальныхъ чертахъ его образа такую зависимость я не берусь пока усѣдѣть. Что онъ поражаетъ своимъ молотомъ-молнией 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 истории развитія христіанской легенды I, 1, 287 прим. 1, 299; I. II. 74 прим. 1.

аттрибутовъ Тора и Ильи будетъ указано въ слѣдующемъ отдѣлѣ. Интересно, во всякомъ случаѣ, наблюденіе Гrimма¹⁾, 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 кульпъ Тора? Гrimмъ²⁾ указываетъ, между прочимъ, на *Rugm'a*, какъ на древняго громовника, отмѣненнаго 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 кульпъ встрѣчаются или встрѣчались всюду, куда ни проникало, на долго или временно, восточное церковное влияніе: въ Греціи и Румыніи, въ Сициліи и Южной Италіи и на Кавказѣ, у южныхъ славянъ и на Руси, гдѣ еще при Игорѣ существовала церковь во имя пророка. Его праздникъ (у пасхъ и пятница, ему предшествующая) соблюдался свято, воздержаніемъ отъ работы, приношеніемъ животной жертвы. Таковой является на Кавказѣ преимущество *козы*, *козленокъ*, *баранъ*, (но и быкъ)³⁾; въ Россіи *бараны и козлята* (но также: теленокъ, быкъ), откуда, быть можетъ, и поговорка «Илья-бараній рогъ»⁴⁾; Гrimмъ спрашивается: не были-ли козлы и козы специальнымъ жертвеннымъ животнымъ и германскаго громовника⁵⁾.

¹⁾ D. Myth. I 145.

²⁾ I. c. p. 151.

³⁾ Дубровинъ, I, I, 102; I, II, 26, 177; Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ. вып. IX, Б. Гатіева. I. с. 29, 32; Grimm. D. Myth. 145, 154.

⁴⁾ Петрушевичъ. I. с. подъ № 26 Юла.

⁵⁾ D. Myth. 154.

Остановимся на иныхъ подробностяхъ русского жертвеннаго обряда.

Въ Пермской губерніи устраивали на Ильинъ день обѣдъ на мірскую складчину, убивали быка и теленка и съѣдали ихъ всею общиной. 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 дешьги, которая идутъ въ церковь. Не быть на этомъ празднике и не получить священного мяса — считается за большой грѣхъ¹⁾. При другомъ случаѣ²⁾ я указалъ на аналогію этого обряда съ закланіемъ, въ честь Георгія Илорскаго, быка, мясо котораго раздавалось какъ съятыня. Другую аналогію представляютъ слѣдующіе обычаи, 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⁾ Аѳанасьевъ, I. c. I, 475.

²⁾ Розысканія II, 157—8 прим. 2; сл. р. 61—2.

у верховьевъ Ваги пріуроченіе другое: на Петровъ день у церкви убиваютъ быка — вмѣсто выбѣгавшаго въ былое время изъ лѣсу оленя ¹⁾). — На Кавказѣ Георгію закалаютъ быка, а прежде, быть можетъ, и оленя, судя по изображеніямъ на древнихъ надгробныхъ крестахъ ²⁾; русскія повѣрья обѣ Ильинской жертвѣ указываютъ, на такой-же обычай ³⁾). Съ другой стороны черта архангельского (вологодского) 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 запертої на ключь оградѣ церкви. — Я отношу сюда-же разсказъ прозаической Эдды о Торѣ на ночлегѣ у крестьянина: богъ закалаетъ для ужина двухъ козловъ (*Tanngnistr* и *Tanngrisnir*), на которыхъ представлялся разъѣзжающимъ, 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 приносить его себѣ въ жертву, какъ Илья и Георгія въ соотвѣтствующихъ легендахъ.

Популярность на Руси Ильи-громовника должна была вызвать въ поэзіи обряда, примѣты и пѣсни цѣлый рядъ народныхъ отражений. Таковое усматриваются многіе въ Ильѣ-Муромцѣ нашихъ былинъ. Полить видѣть въ немъ, по слѣдамъ другихъ и согласно своему взгляду на народный кульпъ Ильи пророка — эпическое отраженіе Ильи-солнца, другое — Ильи-громовника, обороняющаго солнце-Владимира отъ Соловья-разбойника, первоначально «исполинской» птицы, затемняющей всѣ небо, въ образѣ которой фантазія воплотила неудержимо несущійся буйный вихрь, который,

¹⁾ Современныя Извѣстія 1880, N. 169; Аѳанасьевъ, I, 255—8.

²⁾ Разысканія II, 153—4.

³⁾ Сл. также примѣты на Ильинъ день: что олень копыто, хвостъ обмочилъ и т. п.

⁴⁾ Сл. выше, стр. 109.

нагония на небо черныя тучи, потемняетъ солнечный свѣтъ, волнуетъ моря и съ корнемъ вырываетъ столѣтнія деревья» (Аѳанасьевъ). — Чтобы заставить насть увѣровать въ миоическое — солнечное или громовое — значеніе Ильи Муромца, необходимо болѣе прочныя доказательства, чѣмъ какія приводились доселѣ: ключъ, выбитый конемъ богатыря, гдѣ теперь часовня св. Ильи пророка близъ Мурома, слишкомъ не типическая черта для Ильи, чтобы на ней можно было основать какое-бы то ни-было заключеніе: подобное разсказывается и о Георгіи, и о Бальдрѣ и о цѣломъ рядѣ другихъ народныхъ героевъ¹⁾. Необходимо помнить, что не все миоическое, или кажущееся таковыимъ, необходимо древнее, исконное, принадлежащее къ сути того или другаго эпического лица или образа, а могло приклеиться къ нему и впослѣдствіи, 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 миоическими подробностями, но пріурочивается 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 местное повѣрье, локализировался, очутился въ роли народнаго освободителя, возврата котораго ждутъ въ послѣдніе дни. Богатырь-разбойникъ Соловей подвергся иному превращенію: его собственное имя, русская перегласовка собственнаго имени Славъ, стоить не одиноко: вспомнимъ Соловья Будимировича; въ былинѣ объ Аникѣ оно подставилось, очевидно, на мѣсто Соломона:

Былъ на землѣ богатырь Соловей.

¹⁾ Сл. Рзысканія II, 54; Bugge, Studien, 1^o Reihe, 2^o Heft, стр. 111 (лишь при корректурѣ настоящаго листа я могъ воспользоваться этой частью работы Бугге).

Позднѣе богатырь Соловей, гнѣздящійся въ лѣсу, былъ понять, какъ птица, но очевидно, птица чудовищная, которая свила гнѣздо на (трехъ, шести, семи, двѣнадцати) дубахъ, свистить по змѣиному, кричить 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 богатырь выкунь; въ Кіевѣ, гдѣ отъ его свиста богатыри окарачи наползались, 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 обращикѣ того народнаго «миѳологизированія», которому подвергается иногда преданіе, первоначально не имѣвшее ничего общаго съ миѳомъ. Не только Соловей является большимъ, пребольшимъ соловьемъ, но изъ частей его тѣла рождаются птицы, а Илья называется богомъ и о немъ разсказывается, что совершивъ свой подвигъ, онъ уѣхалъ на небо, гдѣ гоняеть и бѣть 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. Миѳ тамъ и здѣсь становится не въ началѣ, а въ концѣ развитія.

Вотъ чувашское сказаніе¹⁾:

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 великий Богъ съ Херлесиремъ (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 выпил все ведро; принесъ третью ведро и выпилъ только половину. Богъ спросилъ Илью: чуешь ли опь въ себѣ силу? Илья сказалъ: какъ бы у земли была скобка, то онъ приподнялъ бы сѣ. 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 всѣ диву дались. Послѣ обѣда, когда всѣ рабочіе легли отдыхать, Илья сталъ корчеватъ лѣсъ: возьметъ дубъ за вершину, выдернѣстъ 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 находилъ: лишь положитъ руку на лошадь, а лошадь и споткнется. Узналъ Илья, что у одного Чурашина есть хороший жеребецъ, пошелъ осмотрѣть жеребенка; хороши, но въ цѣнѣ не сошлись. На другой день Илья послалъ отца дать Чувашину просимую имъ цѣну, но жеребенокъ за почь 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, побѣхалъ по всему свѣту. Вотъ на пути онъ увидалъ слѣпаго старичка, разговарился съ нимъ про силу. И говорилъ старичекъ: а ну-ка, дай мигъ свою руку. Илья вмѣсто руки далъ ему свою палку. Старикъ пожалъ палку, и палка затрещала и сиплюсиулась. А ну-ка, дай я тебя обиуму, говоритъ старикъ. Илья подошелъ и преподнесъ старику свою шапку: старику обиумъ шапку — не поддается; ну ничего, говоритъ, кость у тебя здоровая, будешь паттыр (богатырь). Послѣ этого Илья побѣхалъ 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 желтые птицы. Послѣ этого Илья недолго жилъ на землѣ, уѣхалъ на небо, и теперь гоняетъ и бьетъ шайтана.

Я не думаю, чтобы сравнительная миѳологія 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 миѳологіи; но она не столько раскрыла намъ, какъ образовался каждый миѳъ, 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, молню, зарю и т. п., то можемъ сказать вообще, что атмосферическія явленія, особенно относящіяся къ грозѣ, восходу и заходу солнца и т. п. были обильнымъ источникомъ боговъ и полубоговъ»¹⁾. Па этихъ результатахъ наука миѳологіи, очевидно, не можетъ успокоиться и, несомнѣнно, достигнетъ болѣе точныхъ, отказавшись отъ излишней увѣренности въ незыблемости уже полученныхъ. Необходимъ, прежде всего, новый пересмотръ разныхъ «порѣшеныхъ» вопросъ, хотя-бы затѣмъ, чтобы имѣть право сказать себѣ, что мы многаго не знаемъ. Въ этомъ *отрицательномъ* смыслѣ полезна недавняя попытка Бугге отыскать источники сѣверного миѳа — въ реальныхъ комментаріяхъ къ классикамъ, компендіозныхъ пересказахъ древнихъ преданій, прошедшихъ черезъ келью ирландского монастыря, чтобы отложитьсь въ воображеніи сѣверного человѣка загадочными образами Бальдра-Ахилла, Гёдра-Париса, Вѣлуnda-Вулкана, Гарма-Кербера и т. п.



¹⁾ Renan, Les Évangiles, p. IV — V.

РАЗЫСКАНИЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

IX.

ПРАВЕДНЫЙ МИХАИЛЪ ИЗЪ ПОТУКИ.

Память св. Михаила воина, неизвестного греческой церкви, праздновалась 22-го Октября, какъ видно изъ надписанія его житія, изданного архіепископомъ Филаретомъ: «Въ тъжѣ днѣ (кѣ оѣтѣ) оупение ст҃го и праведнаго Михаїла война»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 Тновскаго³⁾; въ до-Макарьевскихъ миѳеяхъ — 17-го Іюня⁴⁾.

Въ рукописяхъ проф. Григоровича, поступившихъ въ Румянцевскій музей⁵⁾, нашелся еще одинъ текстъ житія праведн. Михаила воина, тождественный съ изданнымъ въ Извѣстіяхъ.

¹⁾ Извѣстія Ими. Акад. Наукъ, т. VIII (1859), стр. 153—4.

²⁾ Martinov, Annus Ecclesiasticus, подъ 22-мъ Ноября.

³⁾ Напечатано въ Трудахъ Киевской Духовной Академіи 1870, Октябрь, стр. 220—229.

⁴⁾ Martinov, l. c.; архим. Сергій, Мъсесословъ II, п, 309, подъ 22-мъ Ноября; архіеп. Филаретъ, Святые южныхъ Славянъ, отд. 2-ое, стр. 219—222.

⁵⁾ Сл. Описаніе, стр. 16, № 24.

Сообщая его здесь по коші, любезно сдѣланной для меня В. И. Семевскимъ, я имѣю въ виду снова обратить внимание на это памятникъ, не лишенный значенія, какъ для исторіи христіанства въ Болгаріи, такъ, быть можетъ, и для народной поэзіи¹⁾.

Въ тѣжъ днѣ описаніе стго и пра́вед'яаго Михаила воина (рубрика).

Ты сты бѣши Михаиль, бѣши въ ютия блгочтівааго цра Михаила, ω^t града Потоуки, родомъ сы блыгариинъ, не иѣкако ω^t нижнинъ, и въсечтинаа и блговѣринаа рода сы, и прѣвѣ^{a)} ω^t пръвороднинъ хрѣтанъ, его же нареќоше родитеље его, и ѹны мнѣбы стое дѣте, юнѣже сыи иже изъ младенства своего^{b)}, чисто искрѣль житїе, и бжіи страхъ прѣ ω^t ѿчима имѣ^{c)}, мѣтинаами же и пощѣнѣмъ^{d)} и єь иицци^{e)} роукоподателъ (Ф. и посѣтитель)²⁾ боленціимъ, крѣтъ и смѣренъ, и въсакыми добродѣтельми оукрашень, доишъ^{f)} до възрасты двадесете и ѹетымъ лѣтомъ, и по чиноу войнскому изъбраинъ примикыръ сы на вѣи волними^{g)}, бысть же въз'вѣженіе єой наилѣпомъ и агарѣйомъ на римскыи гра^{g)}, и нара^{h)} хрѣтаникъ дрѣжавы и црѣво, възвѣтиоша же се и римлянсти мѣдіе, сь многимъ множествомъⁱ⁾ на агарѣйи пошыне, и множеству бывшу агарѣйскому єзыку, видѣши же римлянѣ яко посылаютсѧ^{j)} агарѣйи и єои сплане, на скорѣ вѣси въ ω^t горы бѣжахоу, и скроубъ скровнаа мѣста, стѣже Михаиль не бѣбоасе, и свое люди иенрѣстано потвръждааше, видѣвъ^{k)} яко вѣсї

¹⁾ Въ примѣчаніяхъ помѣщены главныя отличія печатнаго проложнаго житія.

²⁾ Въ ркн. слово, очевидно, опущено; добавляемъ по тексту архіеп. Филарета, что дѣлаемъ и далѣе, отмѣчая добавленія такимъ образомъ: Ф.

a) перваго. *b)* младости своеа. *c)* страхъ бжій выпу предъ ѿчима имѣа. *d)* оугождал ему, и к' ницы^m рукоподателствомъ и посѣтителствомъ болающихъ, кротокъ. *e)* же возраста, яко уобш быти ему двадесати и пяти лѣть. *f)* доволными; Ф. воволними. *g)* и народъ хрѣтаникъ дрѣжавы црѣва римскаго ω^t слободти. Воздвигоша же се и римстинъ. *h)* и агарѧни. *i)* посылаютсѧ. *j)* съ. *k)* же яко.

римлане бѣжаше. аѣе просльзывѣ паде ниць на землю молѣсе
 Бу́ ѿ хртланѣхъ глн. Ги́ Ісу Хѣ Бѣ вѣсѣдръжителю и проее.
 и скончавъ млѣвоу оуст[р]ымы се на иноѣзыкы^{a)} съ своимы воя.
 и вѣшъ посрѣдъ бесчисльнааго множества агарѣнь и єѳїшпланъ.
 и вѣсѣхъ побѣдивъ разгна. Самъже тыи и вѣсї вои егѡ, ни єдинъ
 неврѣжденъ^{b)} бы. и вѣзвратисе^{c)} ѿ рати тое. шествіе начеть
 творити къ дому своему. и^{d)} приспѣвъ до стыриаскааго мѣста.
 и вѣсхотѣвъ почити тоу. бѣше въ мѣстѣ томъ езёро велико.
 исхождаше [Ф. изъ езера того змii и погадаше] члкы и скоты.
 видѣвже рабъ егѡ дымъ прї езёре. и прѣмъ на скорѣ гастіе.
 и ѹде тамо идѣже бѣше дымъ исходѣ. и обрѣтѣ двицоу съдешу.
 и гачнъ рабъ онъ вѣпрашати двицу. ѿнаже сказа ему ѿ съы томъ.
 ономо[у]же на ню вѣзырающу и вѣнимающу бесѣды єи.
 прикадаша се^{e)} гастія гна его. и принесе гастія къ рабоу бжю
 Михаилу. И вѣпроси егѡ почто оукъснель есі и прикадашесе^{f)}
 гастія. онъ же ѿновѣда ємоу все таже слыша ѿ дѣце. рабже
 бжю Михаиль. сій слышавъ, и поноудывъ свое рабы иты съ нимъ.
 они же не вѣхотѣше. блжены же помоли^{g)} се и сътвори знаменіе
 чтнааго крta на лици своеи. и вѣсьде на конь свой. и поѣмъ
 раба своего болшаго, и дошѧше на езёру идѣже бѣше дѣца.
 и вѣпроси ю ѿ вѣсѣмъ. и како пришла есі само^{h)}. ѿнаже прѣ-
 щаше ему ѿ тити ради свѣрскааго синѣденіаⁱ⁾. и сказа єму
 како имаше ѿбычай градъ тыи. давати дѣты свое на изѣденіе
 смю. и повелѣ рабу своему штити и съ конемъ и стояти далече.
 рабже бжю паде низъ^{j)} на землю и помолисе бу. по млѣву же
 вѣставъ, и се смы гависе посрѣдъ езёра свыстае. и вѣзвышащесе
 выа его ѿ езёра се жнѣи двадесетъ, ѿпашъ же егѡ бывающи по
 водѣ. идѣаше лактей четыридесетъ. и ѿврѣзъ троиа оуста. стыи^{k)}

a) иноязычники. b) вражденъ. c) возвративши. d) Ф. и приспѣвъ до тиранскаго мѣста; Прол. доспѣвъ доити тиранскаго мѣста и. e) прокудишиаса. f) присмадишиаса. g) сѣмо. h) смѣва ради синѣденіа. i) самъ же паде ницъ.

прѣмъ идѣть и мѣчъ и сѣчѣ лоукавомоу три главы привидѣніи
ные¹). змийко свѣтъ спасть будары стго въ десною ланиту
и въ лѣбу роуку²) и раноу ему сътвори(ти). И мало бѣзъ-
доунышевавъ. пакъ скоро вѣста. рабже ег҃о таковое чудо
видѣвъ. тѣсъ въ градъ и възвѣстїи быўшаа. граждане же изъшъше
изъ гра³ съ свѣщами и кадилы на срѣтеніе стго славѣще ба.
двигоу же прѣда родителюма ею. Сты⁴) поутышествоуе прїиде
въ домъ свои. и ирѣбѣвъ мало днї. прѣдасть блаженюю свою душу
гви. ег҃о же изъ млада възлюбы. и прѣиде въ ибное цртво. Знаменія
же и чудеса многа творе. цѣлѣбныя дары дас притекающимъ⁵)
къ иемоу съ вѣрою. и цртвоу[ющему] великому црбу калоішаню
и прѣемшому Потоуку⁶). прѣнесе стго Михаила. и слышавъ
патріархъ василіе изъдѣ съ вѣсѣмъ причтомъ и болары на срѣ[те]ніе
стго. съ свѣщами и съ кадыли. прѣемшеже црь калоішанъ
и патріархъ⁷) възнесоста стго въ бгоспсы гра⁸ Триновъ.
и положише его въ велицы патриархїи въ цркви⁹) стго възнесе-
нїа въ рацѣ новѣ. Ег҃о же мѣтвами да сподобят ны Г҃. Бѣ нашъ
цртвоу своему. амінь.

Похвальное слово Евонія Триновскаго несомнѣнно почерпнуло
своє содержаніе изъ сообщеннаго житія, которое лишь распро-
странило общими мѣстами духовной реторики, молитвами, обращеніями,
эпитетами: Михаиль «славный воевода, изредки хра-
борникъ, благочестія твердый столицъ, непобѣдимый оружникъ,
прекрасная и свѣтлая звѣзда, иже отъ младенства себѣ Богови
освятивый, стрѣла Божія избранная, молнія блистающая сущихъ
окрестъ, гражданинъ вышняго Іеросалима, высокопарный орель». Болгарское происхожденіе Михаила замѣнено общимъ — привожу
отрывокъ текста: «Романія убо сице обычне зовомаа того изнесе,

¹) Такъ въ текстѣ Ф.; въ нашемъ: привидѣніе; Прол. привидѣнія.

²) ркп. ихъ.

^{a)} Напечатанного курсивомъ иѣть въ Прологѣ. ^{b)} Прол. же паки.
^{c)} Прол. Потоку. ^{d)} Василій. ^{e)} Хртова.

рожденіе же и воспитаніе весь, глаголемая Потука. Яко убо смысломъ укрѣпise и въ юношескій пріиде возрастъ, во всѣхъ хождаше заповѣдехъ Господнихъ, непорочне пребывае въ *чудо-мудріи и чистотѣ*, въ кротости и простотѣ; зѣло бо отъ благородныхъ и нарочитыхъ сынь, всѣми вѣдомъ бѣ и за прекрасное лѣпоты и возраста въ воинскій избирается чинъ; и тако пребывае, всѣ въ добродѣтелей свое иждиваше дни. Многии же побѣды на бранехъ показа различныхъ, и ради сего и въ *воеводскій* вѣчиненъ бываетъ *санъ*. Многимъ убо воемъ подъ нимъ сущимъ, вся бранная устроема бѣху добрѣ же и по лѣпотѣ; отсюду убо слухъ о немъ по всюду прошедъ, всѣмъ вѣдома того устрои. Не по мнозе убо брань слышасе и брань паче всѣхъ лютѣйшая. Божіимъ бо тогда попущеніемъ, ими же судьбами вѣсть гой Единъ, до конца повоеванъ бѣше отъ рымлянъ (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 подвигоше; яко убо сія слышавше Римляне, многіе и тіи събравше вое тогда убо, тогда и славный призываются Михаиль *со всѣмъ своимъ воинствомъ*. Въ виду многочисленной агарянской рати онъ ободряетъ свою дружину; когда въ слѣдующей за тѣмъ браны Римляне побѣжали, онъ молится; окончивъ молитву, «виде множества римлянская внезапу безъ вѣсти бывшая и въ пропасти распаденія себѣ скрывшее, себѣ же единаго посредѣ варваръ оставлена. Знаменіе вскорѣ всечестнаго креста на лицы своеемъ сотворъ и все поостривъ на брань воинство, мужески храбрство-ваху и мужески побѣждаху иже съ Михаиломъ», тогда какъ *громъ и молния* поражали враговъ, устремлявшихся въ бѣгство.

¹⁾ Объяснить послѣднюю фразу можно развѣ искаженіемъ. Сл. въ жи-ти: «бысть же въз'движене єоїшиланомъ и агарѣномъ на рымскыи гра^д и наරѡ^х хрѣтанъскыи дрѣжавы и цѣтво. въз'движенежесе и рымлансти людіе.

Возблагодаривъ Господа за побѣду и за щѣльство своей дружины, святой «во свою отходаше страну; и яко тамо приближисе, вся своя отиусти воинства съ многимъ дерзновенiemъ и корыстю, самъ же съ своими отроки къ своему устремисе поити дому. О семъ убо тому тщещусе и спѣшещу, пріиде до *тиранскаго* мѣста *обычне сице зовомаго*, и ссѣде еже упокоите се бѣже(?) и коне свое; отроки убо отиусти за еже насти коне, самъ же ту почить, единаго себѣ коня и отрока оставль. Бѣше же убо ту близъ нѣгде езеро, въ немъ же змій живеше лютъ и превеликъ, исходе виѣ и поядае человѣки 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 седѣющу и плачущи; тому-же вину плача истежему, отвѣща она со слезами и съ рыданiemъ, плача жалостне же и умиление: звѣрина градъ ради здѣ приведоша ме сиѣдепія, ибо въ семъ езерѣ звѣрь живеть зѣло лютъ и человѣки и скоты ищедио исходе поядеть, никто же можетъ противестя ему. Сего ради градъ сей, таковыя хоте примѣнитиisя нуждѣ, усмотри чеда своя по единому и единому отдати тому на спѣдь; и се нынѣ отиу моему должный пріиде редъ, и приведе ме сѣмо, и се жду когда пріидетъ и поглотить ме окаянную». Она молить отрока удалиться, «яко да не и самъ съ тѣломъ душу злѣ извержеши». Между тѣмъ проснулся «стратилатъ», и вернувшійся отрокъ повѣдалъ ему о причинѣ своего промедленія. Михаилъ идетъ самъ къ озеру, гдѣ дѣвица «отъ прежде реченныхъ ничтоже сокрыть, по вся по чести тому сказа». Въ молитвѣ, которую святой произноситъ передъ битвой съ змѣемъ, онъ проситъ Господа «яко да иже въ семъ запри живущаго побѣжу діавола, якоже иногда сподобильтъ еси святаго своего угодника Феодора». — Легенды о святыхъ змѣеборцахъ были въ памяти слагавшаго слово: оттуда (изъ чуда св. Георгія) черта, не находящаяся въ житіи: обѣ очереди (жребій?), учрежденной горожанами для жертвъ, обреченныхъ змѣю.

«Скончавшу убо тому молитву, аbie змій отъ езера исходаше, звізданія 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 стояще душою, ожидаe того пришествіе.... Лукавому же нань устремившусе змію и главу на высоту воздвигшу, опашю же своею шествоваше по водахъ и, яко бликае бысть, многострашную и злую свою съ высоты преклонивъ главу, на три сежане или на четыри на высоту воздвижену, и уста ненасытимая разверзъ, готову себѣ того имѣе ловитву. Аbie дивный страдалецъ мечъ напрасно извлекъ, много лукавную и злую того отсече главу; злонравный же тотъ змій злонравную свою свивъ опашь удари святаго въ десную ланиту и въ лѣвую руку, уязви того зѣло лютъ». Горожане выходять на срѣтеніе побѣдителю, который передаетъ дѣвицу ея родителямъ «паучивъ, тѣхъ правые держатисе вѣры и чистые уже къ Богу любве и того вѣдѣти и надеждное сіе даровавшаго чедо, и весь убо утверди тогда града того соборъ въ Божіемъ пребывати страсѣ 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. Михаилъ 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 усие спомъ».

Элементы житія кончаются въ словѣ упомицаніемъ о перенесеніи мощей святаго царемъ Калоіоанномъ изъ Потуки въ Триовъ, что совершилось въ 1206 г.¹⁾ При Эвоимі они находились еще въ Триовѣ: «идѣже даже и до днесь лежить»; «ты же, послушателю, не яко мертвы кости суть зри, по невидимо отъ нихъ исходещую благодѣть сматрай». — Когда около 1825 г. митрополитъ Иларіонъ приказалъ прорубить въ митрополичьей

¹⁾ Филаретъ, Святые южныхъ Славянъ, I. с. стр. 222.

церкви въ Трновѣ дверь изъ алтаря на дворъ, обнаружилась небольшая комната со сводами, библиотека трновскихъ патріарховъ; здѣсь найдены были книги и мощи святыхъ; изъ нихъ голову св. Михаила изъ Погуки Иларіонъ продалъ въ Валахію¹⁾.

Остановимся на нѣкоторыхъ подробностяхъ житія. Оно говоритъ о св. Михаилѣ Болгаринѣ, что онъ былъ отъ «пръвомъ родъныхъ христіанъ», какъ и современникъ его и императора Михаила III (+ 867) — болгарскій князь Борисъ, также принявшій въ крещенії (864 г.) имя Михаила. — О войнѣ съ Агарянами, упоминаемой въ житіи, архіеп. Филаретъ²⁾ замѣчаетъ: «война ими. Михаила противъ агарянъ есть та самая война 865 г., во время которой ими. 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 ничего въ разсказѣ житія не указываетъ на походъ именно 865 г., битва описывается, какъ пораженіе Византійцевъ, остановленное вмѣшательствомъ св. Михаила. Это напоминаетъ скорѣе несчастную битву императора Михаила при Даксимопѣ въ походѣ 859—860 гг., где спасителемъ явился Мануиль, романтическая исторія котораго такъ загадочно распредѣлилась между царствованіями Феофила и Михаила, иногда съ повтореніями однихъ и тѣхъ же сценъ и оборотовъ³⁾.

¹⁾ Конст. Иречекъ, Исторія Болгаръ, перев. Бруна и Палаузова, стр. 664—5.

²⁾ I. c. p. 220.

³⁾ У Генесія битва при Даксимопѣ разсказывается съ тѣми-же эпическими подробностями, какъ и другой бой съ Агарянами при императорѣ Феофилѣ и съ участіемъ того-же Мануила.

Genesius I. III ed. Bonn, p. 69 = id. ib. I. IV, p. 93—4 (сл. Hamartoli Chron. ed. de Muralto p. 783 въ прим.).

Говорить Мануиль: «τονχρεός οὐγάδας ἀνδρῶν φένει τὸν καθ' ἡμᾶς στρατεύματος τὸν υἱόντας συλλάβομεν 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 однажды архиеп. Филаретъ: «мѣстность сраженія съ непріятелями, говоритъ онъ, указывается вблизи раіеской пустыни, т. е. въ Аравіи»; «по окончаніи войны, возвращаясь въ домъ, па одномъ мѣстѣ пустыни

κατ' ἐκλογὴν σύστημα. δι' οὐ τὸ σὸν κράτος ἐκ τῶν πολεμίων ἔξοισομαι. ὁ δὲ βασιλεὺς «καὶ τούτου γινομένου, ὃ Μανουὴλ. τῷ λάφῳ τὶ συμβήσεται; » — « ὃ βασιλεὺς σοὶ μὲν θεόθεν παρέσται τὸ σώζεσθαι, ὁ δὲ λαός καὶ αὐτὸς ὑψόθεν, οἵμα, προνοηθήσεται».

γε πρὸς ἐν μέρος τῶν πολεμίων χωρύσομεν καὶ ἕχδιως διελευσόμεθα». Καὶ ὁ βασιλεὺς ἀντειρόκει «οὐ δὲ λαός ἐκ τούτου τὶ πείσεται»; καὶ ὁ Μανουὴλ ἀπεκρίνατο ὅτι «ἡ μὲν βασιλείᾳ σου πάντως ἐξ ἀναγκαίου δικαιωθήτω, ὥστε μὴ κατασχεθῆναι σε τοῖς πολεμίοις τοῦτο γάρ ἔιγε συμβήσεται, ἐλεεινὸν ἔσται χριστιανοῖς, περὶ δὲ τοῦ λαοῦ ὅπερ τὸ θεῖον κράτος κελεύσειν εὐσεβῶς δικαιοτερήσομεν». Οὐδὲν ἔνδρος γεννακίους ἀφορίσας ὁ Μανουὴλ παρεγένετο εἰς τὰ μέρος Σαρακηνικοῦ τάγματος, καὶ «τὸ Σωτῆρος νενίκηκεν» ἀνακραγὼς ἀυτὸς μετὰ τῶν κατ' ἐκλογὴν αὐτῷ προσβαλλών ἀνδρείως διέκοψε καὶ ἐξέθορεν.

Такія повторенія объясняются механически; другія, недословныя (рассказъ о первой битвѣ имп. Феофила, гдѣ Мануилъ также является его спасителемъ), объясняются иначе, въ связи съ романическимъ разсказомъ о бѣгствѣ Мануила къ Агарянамъ, съ отзывами Генесія объ этомъ новомъ Ахиллѣ, наполнявшемъ Спрію и Романію славою своего мужества и благочестія. За византійской реторикой чувствуется почва какого-то геропческаго, можетъ быть, народно-пѣсенного преданія, сохранившаго память о борьбѣ имп. Михаила съ Агарянами, религіозное отображеніе которой слѣдуетъ, быть можетъ, видѣть въ разбираемомъ нами болгарской легендѣ.

райоеской вздумалъ онъ отдохнуть¹⁾). Раиөа, отстоящая въ двухъ дніяхъ пути отъ Синая, известна избіенiemъ преподобныхъ отцевъ, памятуемыхъ 14 Генваря. Но ни о Раиөе, ни о пустынѣ нѣть рѣчи въ текстахъ житія, напечатанныхъ архиеп. Филаретомъ и мною; въ первомъ говорится о святомъ: «*и преспѣвъ до тиранскаго мѣста.* й въсхотѣ почити тоу»; у Евѳимія: «прииде до тиранскаго мѣста обычне сице зовомаго»; во второмъ текстѣ легенды: «*до стыраискаго мѣста*»; въ печатномъ Прологѣ, которымъ, очевидно руководился Филаретъ: «доснѣвъ доити раиөскаго мѣста». Въ подлиннике могло стоять: доити тиранского (или тиранского мѣста), откуда легко могла произойти описка: доити (*ти*)раискаго, и далѣе: раиөскаго мѣста, — не пустыни; мѣста, *тѣпос*, regio, съ озеромъ и городомъ, куда отправляется рабъ святаго — возвѣстить о пораженіи змѣя, и куда возвращается дѣвица. Совершивъ чудо святой, «путешествуя прииде въ домъ свой», гдѣ, по прошествіи немногихъ дней, скончался. Это заставляетъ предположить, если позволено исходить изъ топографическихъ и хронологическихъ опредѣлений 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 Батақъ», говоритъ архиеп. Филаретъ²⁾, колеблясь далѣе между Батакомъ и сосѣднимъ Баткуномъ. У Захаріева³⁾ я не нашелъ никакихъ дальнѣйшихъ матерьяловъ для отождествленія Потуки съ Батакомъ. — «Тиранское мѣсто» — можетъ быть *Түрәннә* (алб. Түрәннә-α): городъ и область между Дураццо и Алессіо, которую Барлеттій называетъ Туганна major (въ отличіе отъ Туганна minor, 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 описание на Татаръ-пазарджикскѣ-тѣ каазж. Віена 1870, стр. 29, 69—71 и прим. на стр. 70.

Кроја'и), а Hahn¹⁾ сближаетъ съ этническимъ именемъ Тиреновъ.

Замѣчательно, что ни болгарскія вѣрованія, ни болгарскій народный дневникъ, на сколько можно судить по сборнику Кара-велова, 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 немногое 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. Георгіи, Феодорѣ, Николѣ и т. д. Роль змѣеборца была уже взята и тѣсно связана съ извѣстными любимыми именами; змѣеборцемъ и громовникомъ знаетъ народное повѣрье арханг. Михаила. Понятно, что чудо Михаила изъ Потуки или Потока съ змѣемъ 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 Михаиломъ Потокомъ, зовется Михайлушкой Касьяновымъ, Романовичемъ, Касьяномъ Михайловичемъ, Офонасьевичемъ, Оомой Ивановичемъ. — Въ основѣ былины, по пересказу Кирши, лежать извѣстныя черты: у моря сидяго, на тихихъ заводяхъ *Михайлъ Потокъ* видѣть дѣвушку-лебедушку, Авдотью Лиховидьевну, женится на ней, и сойдя съ нею, по зароку, въ могилу, убивается «змѣя лютаго», приближившагося къ ней, очевидно, съ намѣреніемъ еї поглотить. — какъ

¹⁾ Hahn, Albanesische Studien I, стр. 85—87, 233.

Михаилъ изъ Потока убиваетъ змѣя при озерь, гдѣ выставлены
была обреченнай въ жертву дѣвица. — Я ~~объ~~^{объ} даю пока вни-
маніе на совиаденіе именъ и общихъ очертаній, предоставляемъ
себѣ вернуться, при другомъ случаѣ и подробнѣе, къ вопросу
объ источникахъ былинъ о Потокѣ.

РАЗЫСКАНИЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

Х.

ЗАПАДНЫЯ ЛЕГЕНДЫ О ДРЕВѦ КРЕСТА И СЛОВО ГРИГОРІЯ О ТРЕХЪ КРЕСТНЫХЪ ДРЕВАХЪ.

Мои изслѣдованія, касавшіяся той или другой стороны крестнаго сказанія, его праисторіи и позднѣйшихъ судебъ — до его появленія въ легендахъ о сухомъ деревѣ и послѣднемъ императорѣ, не разъ приводили меня къ заключенію, какъ важно было бы привлечь славянскіе материалы 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, р. 469), что свидѣтельство Анастасія Синайта, противопоставляющаго три райскихъ дерева

¹⁾ *Russische Revue*, Jahrg. VII, 8^{es} N., стр. 130 слѣд.

тремъ крестнымъ древамъ на Голгоѳъ, не имѣя ничего общаго съ «lignum genere trium foliorum frondatum» западныхъ легендъ, едва-ли не указываетъ на три райскихъ-крестныхъ дерева той славянской редакціи, которая носить имя св. Григорія Богослова либо Двоеслова.

Недавно *Wilhelm Meyer*¹⁾ пересмотрѣлъ вопросъ о «праисторії крестнаго дерева», опираясь на богатое собрание 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 увлечениі однимъ лишь западнымъ материаломъ; увлечениі, которое Meyer (р. 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. византійскихъ данныхыхъ. Слѣдующая далѣе замѣтка преслѣдуется исключительно указанную цѣль.

Славянскія крестныя сказанія распадаются на двѣ группы: исторія *трехъ крестныхъ деревьевъ*, являющаяся въ рукописяхъ съ именемъ Григорія Богослова или Двоеслова²⁾, и разсказъ

¹⁾ Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus въ Abhandlungen der philos. philol. Classe d. kön. bayer. Ak. d. Wiss. XVI B., 2^o Abth., стр. 103 слѣд.

²⁾ Напечатана у Тихонравова, Памятники Отчеченной 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 иаденіемъ Адама и крестною смертю 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 жезль, которымъ Моисей раздѣлилъ море и извелъ воду изъ каменной горы для Гудеевъ, быль прообразомъ креста и распятаго на немъ Спасителя ²⁾). Эти подробности могли быть виѣшнимъ поводомъ — обозначить именами извѣстныхъ церковныхъ писателей два извода крестной легенды. Я полагаю, что такимъ-же виѣшнимъ сближеніемъ слѣдуетъ объяснить и имя Аѳанасія, на котораго ссылается, какъ на свой источникъ, Готфридъ изъ Витербо:

каетъ къ Слову объ Адамѣ и исповѣдашій Еввы) = № 4; Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событияхъ по рукописи библіотеки, стр. 96—100 (= № 5); А. Поповъ, Первое прибавленіе къ описанію рукописи и каталогу книгъ церковной печати библіотеки А. И. Хлудова, стр. 63—67 = № 6; букурештскій сборникъ, описанный у Hasdeй, Cartile ророгане, 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 рукописей 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. — Текстъ сообщается по № 2 (XV вѣка) съ указаніями на варягіи.

¹⁾ Напечатанъ въ Пам. старинн. русск. лит. III, стр. 82—3 (№ 1); у Порфирьева, I. с., стр. 101—103 (№ 2), стр. 227 (изъ Палея, безъ имени Северіана). Указанія на другія рукописи см. у Порфирьева, I. с., стр. 49; Попова, Описаніе рукописи и т. д. Хлудова, стр. 217, 481; Бычкова, I. с. № LVII.

²⁾ Порфирьевъ, I. с. 48—9.

Narrat Athanasius quoniam Noe patriarcha
filios genuit binos egressus ab archa;
ex quibus Jonitus tunc erat astrologus и т. д.¹⁾.

Этотъ Jonitus (Hionitus, Hiontus) = Монитонъ, Мунтъ (= Симъ), о которомъ мы скажемъ дальше, достаетъ изъ рая «plantas arboreas tres»: будущее древо креста. — Въ «Написаніи Аѳанасія мниха Ерусалимскаго къ Панкови о древѣ разумнѣмъ добру и злу»²⁾ — приводится «великіи Аѳанасіи» въ свидѣтельство того, что «древо разумное», т. е. крестное дерево 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 спиритическимъ сводомъ легендъ, первоначально самостоятельныхъ выражений крестной саги, — это вопросъ, ставящійся самъ собою.

I.

Когда Господь насаждалъ рай, Сатана иль похищалъ отъ всѣхъ сѣмянъ и сѣялъ ихъ среди рай. «Рѣ Гѣ: Ту бу^ж азъ и тело мое, и буйдетъ тебѣ на прогнаніе. йзыньшиже вънъ Сатанайль и рѣ: Ги, блѣвы єлико насадихъ. Бѣ рѣ: Тоу єсмъ азъ посрѣдъ

¹⁾ Meyer, I. c. 112.

²⁾ Пам. старинн. русск. літ. III 84—5; сл. Архим. Леонида, Посланіе Іерусалимскаго монаха (болгарина) Аѳанасія о древѣ нознанія добра и зла къ пѣкоему болгарскому книжнику Чанько, XIV вѣка (Моск. Епархіальныя вѣдомости, 1870 г. № 3). Древнѣйший, не изданный доселѣ, текстъ этой статьи, находится въ Повгородской Кормчей XIII вѣка (до 1283 г., либо позже 1284 г.). Сл. Древніе памятники русского письма и языка (X—XIV вѣковъ), изд. И. И. Срезневскимъ, 2-ое изданіе, стр. 143.

раіа. ёгъа йде Сатанаиль да видѣть дрѣво своё иже насадї, тогъа почрынѣнь бы дїаволь и дрѣво его из'гна из' раіа. Дрѣво израстѣ на три стъльпы: единъ стъльпъ Адамъ, а друзья стъльпъ Ев'ва, трети стъльпъ посрѣдь самъ Гъ. Да ёгъа съгрѣши Адамъ и Ев'ва, тогда паде Адамова чѣ въ рѣку Тыгрь и изнѣ его, а Ев'вина чѣ въ раб. Да ёгъа бы потопъ на водѣ потонѣ изъиде. йсьше потопъ, дрѣво Жста при мѣр'стѣ рѣцѣ¹⁾.

Въ дальнѣйшемъ пересказъ мы выдѣляемъ исторію каждой части райскаго дерева, такъ какъ въ изложениіи статьи послѣдовательность иѣсколько спутана.

1) *Адамову часть* «изнесе тыгрь река изъ раіа (№ 6: аггль..., вложи въ рѣку рекомую Тыгрь. і изнесе въ землю мадамскую). и стояше на шѣс'це. ёгъа хотѣше Сить помѣнти Жса своёго Адама и каза ему аггль дрѣво и сътвори Жгнь на рѣце рекоми Илои (№№ 3, 4, 7: Илои; № 1: Нилои; № 6: Ниль; ркп. Имп. Публ. Библ. № LVI: Лои; № 5: Инитъ) и сътвори помѣнь Жцу себѣму. и ту будеть Жгнь неоугасими до вѣка. и въ єдино горить непрѣстано, и лютыи свѣрїи стрѣгутъ огнь. Да ёгъа съгрѣши Лотъ и прииде къ Авраму на покааніе, ёгъа чю Аврамъ, оужасень бы вѣліко, и поусти Лота да погибне²⁾: иди и принеси Жгнь, еже и въ Вївилонѣ рѣце (№ 4: Илои; № 5: Ниль; № 6: Иль; № 7 и ркп. Публ. Библ. № LVI: Лои). Пошъ Лотъ и (ш)брете свѣрїе спѣше и възять .Г. главнии и принесе къ Авраму. и виде Аврамъ и почудисе, и заповѣда ему посадити и на горници мѣста и поливати водою; да ёгъа прорастуть главны, тогда си прѣсть и того грѣха. Вода бѣ далече. .Г. на днѣ доносѣше и полива^ш. Такоже изыдоше и прорастоша главнii, изъиде древо пречудно и прѣкрасно сѣло» (№ 6: въ землї Мадамстен) ²⁾. Впослѣствіи, когда Соломонъ началъ искать «дрѣво, да покриеть црквь,.... идѣ на дрѣво, иже бѣ главны и бѣше бѣ ту нарѡ³⁾ многъ

¹⁾ № 2; сл. №№ 4, 5, 7.

²⁾ № 2; сл. №№ 1, 3, 4, 5, 6, 7.

въсехъ . . Г. лѣдѣ, єже вѣруваху въ дрѣво. Тѣ бѣ дрѣво тѣраше чюдъ велїе. Й въсы мнѣху на томъ се хощѣти распети Гѣ. єгъда хотеше дрѣво посещти Соломонъ, лѣдѣ не даваху єму: о Соломоне, не дамо тебѣ посещти дрѣво животное; гдѣ видѣ ты . . Г. главны прораслы и чюдъ вѣлїе да твореть, и мнозы обрѣтають ѿ него спѣне, понеже на нѣй распет се Гѣ. (№ 6: тѣ есть дрѣво спасеніе миру, и просвѣщеніе тѣмнымъ. ѿ Соломоне, тѣ дрѣво есть разрушеніе аду, известіе адама и всѧ прѣки. Соломоне, не посѣщаи дрѣво єже возраститъ миру плохъ животенъ). Соломонъ мнози поразы и посече дрѣво и принесе въ іерлѣмь. Людѣ вѣруваши въ дрѣво, събраши всѣе древо и принесоша въ іерлѣмь, плачюще и позирающе на дрѣво. и принесе Соломонъ дрѣво къ цркви, и не пріесе гдѣ хотеху поставити и то. и печалѣ бы Соломонъ. Чю и Сивила ѿ дрѣве и прииде видѣти и седѣ на дрѣве, и огоре єй задыша. Тогда Сивила рѣ: ѿ триждытое дрѣво! Всѣи людѣ єдиногласно възупиша: ѿ триблаженное дрѣво, на немъ же распнет ся Гѣ. (№ 6: людѣ же вѣрюющи въ древо єдиногласно воспѣхау, глаголюще ѿ треблаженное дрѣво. Соломонъ же тако же воспѣша). Такоже и възвиже Соломонъ дрѣво къ цркви и приклони»¹⁾). — Позднѣе на этомъ деревѣ распяли «разбойника вѣраго».

Фабрицій²⁾ нашель отдельный пересказъ этой повѣсти въ одномъ спискѣ хроники Глики: когда Авраамъ узналь о паденіи Лота съ дочерьми, то, глубоко пораженный этимъ проступкомъ, онъ «εξαπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὰ μέρη τοῦ ποταμοῦ Νεῖλου ἐπαίρειν εἴς αὐτοῦ ως δῆθεν δακοὺς τρεῖς, τῇ δὲ ἀληθείᾳ, καὶ θηριόβρωτος γένυται καὶ εξιλεώσας τὸ ἀμάρτημα. Οὐ δὲ Λωτ παγυδροπιήσας, οἰκονομίᾳ Θεοῦ προστήνευκε τῷ Αβραὰμ δακοὺς τρεῖς, ἦγουν ἐκ κηπαρίσσου, ἐκ πεύκου, καὶ ἐκ κέδρου. Καὶ θαυμάτας δὲ Αβραὰμ ὅτι διεσώθη, ἐκ τῶν θηρίων ἀλώβητος, ἐδοξάζε τὸν Θεόν. Ανελθόντες δὲ

¹⁾ № 2; сл. № 4, 5, 6, 7.

²⁾ Cod. Vet. Test. I р. 428—431; сл. Порфириевъ, Апокрифическія сказанія о верхозавѣтныхъ лицахъ и событияхъ, стр. 114.

ἀμφότεροι μετὰ τῶν δαλῶν εἰς τὸ ὅρος, ἔπηξεν αὐτοὺς ἐπὶ πέτραν ὁ Ἀβραὰμ χωρὶς ἀπ' ἄλληλων, πλησίον δὲ, ως φέροντας σχῆμα τρίγωνον, προσέταξε δὲ τῷ Λώτ ἀπέρχεσθαι καὶ ἀντλεῖν ὕδωρ ἐκ τοῦ Ἱορδάνου, καὶ ποτίζειν αὐτὰ καθ' ἡμέραν. Ἀπεγένετο δὲ τὸ ὅρος ἐκ τοῦ Ἱορδάνου ὥστε μίλια κύριον. Ἐντὸς δὲ μηνῶν τριῶν ἐβλάστησαν οἱ δαλοί, καὶ κατελθὼν ὁ Λώτ ἔκβη πετραῖς τῷ Λώτ ἀπόφασις. Καὶ ἀνελθόντες ἴδετον τὸ γεγονός, εὑρηταν, ὅτι ἡγώθησαν οἱ τρεῖς δαλοί καὶ εἰς ἐγεγόνεισαν, αἱ διὰταξίαι δὲ μόναι ἐναπελείρθησαν ως καὶ ἐφυτεύθησαν κεχωρισμέναι. Ἰδὼν δὲ Ἀβραὰμ τὸ γεγονός ἐν τοῖς ἔνοροις ξύλοις, πεσῶν 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 Ἀβραὰμ περὶ τῆς ἀμαρτίας τοῦ Λώτ. "Οτε δὲ ὁ ναὸς τῶν Ἱεροσολύμων ἐκτίζετο, μετὰ τῶν ἄλλων ἔξεκόπη καὶ αὐτὸ τὸ δένδρον, καὶ πελεκηθὲν ἔκειτο ἀργὸν ἐν τῷ ιερῷ, σίκονομίᾳ καὶ τοῦτο Θεοῦ. "Οτε δὲ ἔμελλε παθεῖν τὸ ὑπερ 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 несть.

«Ζητοῦσι δὲ τινες, πόθεν ἀρα τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ γέγονεν, καὶ ἐν ποιῷ τόπῳ καὶ πῶς, τριμερὶς ἡ σύγκρισις αὐτοῦ ἐστι, καὶ ἀναμεμιγμένας ἔχει τὰς τῶν τριῶν ξύλων σύσιας, πεύκης λέγω καὶ κέδρου καὶ χυπαρίσσου, καὶ πῶς εύρέθη κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ Κυρίου σταυρώσεως καὶ ἡμεῖς μὲν, ὡς πνευματικοὶ ἀδελφοί, πανταχοῦ τῆς ἀληθείας φροντίζοντες φαμὲν, ως οὐδενὸς φιλοθέου ἀνδρὸς ιστορίαν ἡκούσαμεν λέγοντός τι περὶ τούτου, πλὴν ὅτι ἐν Βηρίτῳ καταχθέντων ἡμῶν παρά τισι γριστιανοῖς, καὶ ἐπὶ συντυχίας τῆς ζητήσεως ταύτης ὑφ' ἡμῶν προηγμένης, ὑπεδείχθη ἡμῖν ἐπιστολὴ ἐβραίου

¹⁾ J. Gretseri, Opera omnia, t. II, p. 429—436; сл. т. I, p. 6 и Leonis Allatii, Συμμίκτα, I, p. 227—29, 230—231.

τινὸς ἀργέου πρὸς οὐλὸν αὐτοῦ γνῆσιν πεμφθεῖσα ἔρευναν καὶ αὐτοῦ τοῦ ξύλου ποιουμένου, τῆς οὕτω περιεγγε. ὅς ποταμοὶ ἐν Παλαιί τινῃ ἐπὶ τὸ αὐτὸν ἐνούμενοι, ὁ τε Ἰόρ, καὶ ὁ Δάνης, ἕνα ποταμὸν τὸν Ἰεράνην ἀποτελοῦσιν, ἀπὸ τε τῆς ἐνώσεως τῶν ὑδάτων, ἀπὸ τε τῆς συνθέσεως τῶν ὄνομάτων τὴν κλῆσιν κληρωσαμένου τοῦ ποταμοῦ. μεταξὺ οὖν τῆς ἐνώσεως τῶν ποταμῶν πλησίον δηλαδὴ τῶν δύο μίζεως διερχομένῳ τῷ τότε χρόνῳ τοῦ μεγάλου Λβραάμ, ἐγένετο εὑρεῖν αὐτὸν τινὰ σκηνικὸν κτηνοτρόφον ὀδυρόμενόν τε καὶ στένοντα ἐπὶ ἀτόπῳ ἀμαρτήματι. Πρὸς ὃν ὁ μέγας Λβραάμ, εἰ βούλει, φησὶν, ἀδελφὲ, τὸ θεῖον ἐξίλεωσασθαι, τρεῖς δαλοῦς ἔνεγκε μοι, τούτου δὲ γενομένου καὶ ως ἀπὸ ἡμίσεως σταδίου τῶν ἀμφοτέρων ποταμῶν ὑπογωρήσαντος τοῦ Λβραάμ, θεὶς αὐτοὺς κατὰ τρίγωνον συγῆμα, ως διστασθαι ἀπ' ἀλλήλων ὄργυιᾶς μιᾶς, φησὶν, ἐφ' ἐκάστην ἡμέραν ἔκαστον τῶν δαλῶν ποτίζειν ὄφειλεις ἀνὰ στάμνους τεσσαράκοντα; ἄγρις οὐ διζωθέντες οἱ δαλοὶ ζωοθῶσι, γινώσκων ἔσομαι ως εὐίλατος θεός σοι ἔστιν. εἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ πάλιν ὅφομαί σε, καὶ τὰ προσήκοντα διδάξω. ὁ δὲ τὸ προσταττόμενον ἐποίει, καὶ τῶν τεσσαράκοντα ἡμέρων πληρουμένων οἱ δαλοὶ ἀνέρψον, καὶ αὐτὸς ζωοπυρισθεὶς πρὸς τὸν μέγαν Λβραάμ ἐπὶ τὴν δρῦν ἀπήει, τούτους τοὺς τρεῖς δαλοὺς βλαστήσαντας εἰς ἀμφότερον ἐνωθῆναι λέγεται, καὶ τὰς μὲν διζακεγωρισμένας ἔγειν, καὶ τὰς κορυφὰς ὄμοιώς ἀπ' ἀλλήλων διεστηκύιας, τὸ δὲ τῆς μέσης ἀπαν τὸν εἶναι καθ' ἐνωσιν ἀδιάσπαστον, μὴ δ' ὄποσοῦν ἐν τοῦ ἐπέρου γωρισθῆναι δυνάμενον.

Τινὲς δέ φασι τὴν δάβδον Ἐλισσαίου εἶναι, δι' ἣς τὰ ἀλμυρὰ ὑδάτα πότιμα ἐγένετο, ἀλλὰ ἡ μὲν δάβδος ἐν ξύλον, καὶ ἐνὸς εἰδούς ἀπεδείκνυτο, τὸ δὲ τοῦ σταυροῦ τρία ἐμφαίνει. ὅτεν δῆλον κακῶς ὑπειληφέναι τοὺς οὕτω λέγοντας. τοῦτο τὸ ξύλον ὥραιον πάνυ γινόμενον καὶ ἐν τῇ τοῦ ναοῦ Σολομόντος κατασκευῇ τοῖς τεγνίταις ἀρέσαν ἐκόπη καὶ εἰς τὸν ναὸν εἰσενεγγένεν, κάτω μὲν κείμενον τῷ μῆκει ἀποσέρον τὴν, ἐν δὲ τῇ στέγῃ ἀναβιβάζόμενον κατὰ πολὺ τῶν τειγῶν ἐλείπετο. διὸ καὶ κατεβιβάζετο. τῆς οὖν ὥραιότητος τοῦ ξύλου ἀντεγόμενος λίαν ὁ Σολομὼν, καὶ μὴ θέλων αὐτὸν ἀνενέργητον καταλειμθῆναι, πάλιν μετρεῖ, καὶ αὐτῷ τῷ μῆκει ὑπερέγον τὴν, ως δὲ ἀναβιβασθὲν πάλιν κόλοβον εύρεθη. ἔγνω δὲ ὁ Σολομὼν θείας προνοίας

ἔργον εἶναι τὸ γινόμενον, ὅθεν καὶ ἔνδον τοῦ ναοῦ αὐτίκα κατέθησιν εἰς παρατυγχανόντων ἀνάπαισιν. — Ἀπαρτισθέντος δὲ τοῦ τοιούτου ναοῦ καὶ τοῦ βασιλέως Σολομόντος τὰ τούτου κάλλη τῇ Ἐρυθραίᾳ Σιβύλλῃ πρὸς θαῦμα ὑποδεικνύντος, καὶ ἐν τῷ εἰρημένῳ ἔύλῳ καθεσθῆναι σὺν αὐτῷ παρακελευομένου, αὐτὴ προφητικοῦ γαρίσματος ἐμπλεως οὖσα, τὴν μὲν καθέδραν ἀντεῖπατο, πρὸς δὲ τὸ ἔύλον ἔφησεν ὡς τρισμακάριστον ἔύλον ἐν ψικανθήσεται λαϊστὸς ὁ βασιλεὺς καὶ κύριος. Τούτων τῶν δημάτων κατήκοος γεγονὼς ὁ βασιλεὺς, εὔθυς ἵστησιν αὐτὸς ὄρθιον κατὰ ἀνατολάς, καὶ περιβάλλει αὐτῷ τριάκοντα στεφάνους ἐξ ἀργύρου καθαροῦ. Ἱστατο οὕτως τὸ ἔύλον μέγρι τοῦ καιροῦ τῆς Ἰησοῦ σταυρώσεως, καὶ τούτους φασὶ τοὺς στεφάνους αἰτήσαι τὸν τούτου μακητῆν, ὃς καὶ προδέδωκεν αὐτὸν τοῖς πατράσιν ἥμαν, ώς λοιπὸν τούτων ἀναφαρεθέντων πάλιν γυμνὸν κεῖσθαι τὸ ἔύλον καὶ ἀνενέργητον, οὐεν καὶ διὰ τὸ ἀγρηστον αὐτοῦ οἱ τὸν σταυρὸν ὄφειλοντες κατασκευάσαι τέκτονες, τοῦτο αἰτησάμενοι, τὸ διὰ τῆς Σιβύλλης προφῆτεν ἐβεβαίωσαν».

Гретсеровскую повѣсть, либо сходную съ нею, имѣль въ виду Ласпопуль, пересказывавая въ общихъ чертахъ преданіе о Лотѣ: какъ, по совѣту Авраама, онъ посадилъ на горѣ головни кедра, сосны и кипариса, который поливаетъ; онъ чудесно сростаются въ дерево, привлеченное внослѣдствіи, по неуспѣшно, къ постройкѣ Соломонова храма. Здѣсь оно и лежитъ, не портясь, до времени распятія ¹⁾.

Существенно сходно съ греческими отдельное сказаніе о крестѣ, ходящем у насъ подъ именемъ Северіана Габальскаго; локализація на Йорданѣ сближаетъ её съ разсказомъ Гретсера и Глики, который съ своей стороны роднится съ нашимъ апокрифомъ именемъ Лота. Источникомъ названо, какъ и у Гретсера, «посланіе иѣкоего Жидовина древняго къ другу нову усердину», видѣнное «въ Вирите» ²⁾.

¹⁾) Λασπόπουλος, "Ολυμπος καὶ οἱ κατοῖκοι αὐτοῦ. ΠΗΓΗ καὶ ΕΘΙΨΑ Λιτοχώρου, въ Παρνασσός, т. 6, вып. 5, стр. 397.

²⁾) Текстъ сообщается по № 1 (см. выше, стр. 369, прим. 1).

«Двѣ рѣкѣ въ Палестинѣ суть, вкупѣ смѣшени, иже Иоръ и Дань, и едину рѣку совершаютъ *Лорданъ*, и отъ соединенія водъ, отъ сложеній имянъ ихъ нареченіе пріятши рецѣ¹⁾. Посреди убо соединенія рѣкъ, близъ явѣ двоихъ смѣшенихъ обходящу во онъ годъ великому Авраамоу, бытъ обрѣсти ему иѣкоего мужа (Лота)²⁾, горко рыдающа и плачующа; егоже великий вопросивъ, слыша тягость исповѣдающа грѣха и безмѣстіе сотворенныхъ, къ нему же великій Авраамъ рече: «аще хощеши, брате, божественое умолити, три главия принеси ми». Авраамъ садить ихъ «по образу триуголну, якоже есть растоянія коєйждо отъ другія по единому растягу сажени. И заповѣда ему, рече: до мѣсяцій напояти, па кийждо день по лѣ. (или: мѣс.) мѣръ куюждо отъ главней, да аще въ четыредесять дней оживятся и вскоренятся главни, вѣдомо буди, яко умилильтися есть Богъ на тя». Главни разцвѣли «и мало отъ земля возвышившаяся во особствіи каяїдо, тако же во едино совокупишаися вси тріе къ высотѣ и въ равности красно растяху; кореню же по обычаю растоянія и верху же едиповидно раступце, въ мале вершиемъ иоособно коемуждо являтися. И бѣ дивно здимос: тріе отъ корене зрятся, тріе верси, среда же единораслена». — Это дерево срубаютъ для постройки Соломонова храма, но какъ ни ладили его, опо оказывалось то слишкомъ коротко, то длинно. Царь велѣль положить его «къ покою прилагающимся въ церкви, яко бесѣду»; на неё приглашаютъ сѣсть царицу южскую *Сивиллу*, но она отказалась и, исполнившись пророческаго духа, сказала: «О треблаженное древо, па немъже распинется Христосъ, царь и Господь». Услышавъ это, царь велить поставить «справедное древо къ востокомъ» и обложить его тридцатью вѣнцами изъ чистаго серебра, по тридцати серебря-

¹⁾ Сл. ту-же подробность у Свиды, а. в. Iordanes, у Кедрина; въ путешествіяхъ Феодосія, Вильбальда и друг.

²⁾ Такъ у Порфириева Апокр. Сказанія (текстъ), стр. 227; сл. ів. стр. 101 прим. 3 п въ Изслѣдованіи, стр. 113, прим. 1. (указание на ту-же статью въ одной синодальной рукописи). Тамъ и здѣсь — безъ имени Северіана.

никовъ каждый. Впослѣдствіи одинъ изъ этихъ вѣнцовъ (== 30 се-ребряниковъ) отданъ былъ Іюдѣ, а во время распятія изъ дерева сдѣлали крестъ Спасителю.

Къ текстамъ, собраннымъ выше, присоединяются нѣсколько показаній путешественниковъ къ святымъ мѣстамъ Палестины. Анонимъ у Алляція¹⁾ говоритъ: «ἐρχομένου σου εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ εἰς μιλία β' εἶναι τὸ μοναστήριον τοῦ τιμίου Σταυροῦ, καὶ ἀποκάτω εἰς τὴν ἀγίαν τράπεζαν εἶναι ὁ τόπος, ὃποιοῦ ἐφύτευσεν τοὺς τρεῖς δαλοὺς ὁ Λώτ, καὶ ἐγινήσαν δένδρη. Αυτὸ τὸ δένδρον ἔκοψαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἐποίησαν τὸν σταυρὸν, καὶ ἐσταύρωσαν τὸν Κύριον τῆς δόξης». Разумѣется *Иверскій монастырь*, «ἥς τῆς περιγραφῆς ἐντὸς τοῦ τιμίου Σταυροῦ τιμηθῆναι λέγεται ξύλον»²⁾, что подтверждаетъ и авторъ старофранцузскаго описанія Иерусалима³⁾, и Зосима: «оттуду подохъ въ монастырь Иверскій, идѣже усѣчено древо Кресту Господню; то бяше мѣсто подъ престоломъ, еже знати и донынѣ»⁴⁾. Грузинскій епископъ Тимоѳеевъ, посѣтившій Иерусалимъ въ 1755 году, сообщаетъ по этому

¹⁾ J. Allatii Συμβίκτα, I: Ἀπόδειξις περὶ Ἱεροσολύμων р. 95—6.

²⁾ Сл. I. c. Ioh. Phocas, p. 37.

³⁾ Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae ex Saec. VIII—XV р. 216 (La citez de Iherusalem).

⁴⁾ Сахаровъ, Сказанія VIII, стр. 66. Сл. то-же въ путешествії Иеродіакона Ионы, I. с., стр. 166. — Алляцій въ своей Epistola de lignis S. Crucis (I. с. р. 224 слѣд.) компилировалъ некритически изъ разныхъ источниковъ, между прочимъ изъ Готфрида изъ Витербо и текста, сходнаго съ Fioretti della Bibbia. Согласно съ послѣдними онъ разсказываетъ, 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 ingenitatem effecerunt: foliis tantum varietas discernebatur, cum haec cedrinis, alia pineis, alia cupressinis assimilarentur» и т. д. Сборный характеръ Алляціева пересказа заставляетъ сомнѣваться, чтобы сообщенные подробности отвѣчали какой нибудь *действительной* редакціи сказанія.

новоду 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; впослѣдствіи его срубилъ Соломонъ для храма, но оно оказалось лишнимъ и съ тѣхъ поръ лежало у стѣны, и па него, бывало, садились люди; на немъ впослѣдствіи 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 вѣрою истолковалъ его намекъ: «Да по обону страну Йордана, противъ того мѣста, гдѣ мы купались, на мѣсть томъ курится также безпрестани, и сказали, что де туто Лотъ былъ»²).

Сообразя отношенія отдельныхъ разсказовъ о древѣ Лота къ легендѣ того-же содержанія, включенной въ Слово Григорія, укажемъ прежде всего на различіе въ пріуроченіи: въ первыхъ дерево служить распятію Христа, во второй — вѣрнаго разбойника. Я полагаю первое пріуроченіе 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 дерево стало служить другой цѣли: па немъ, взращенномъ *раскаявшимся* грѣшникомъ, будетъ распять *покаявшися*, вѣрный разбойникъ.

Эта большая внятность символизма, едва-ли не указывающая на сознательный подборъ, сближаетъ нашу легенду, въ редакціи Слова, съ небольшой группой, преимущественно славянскихъ разсказовъ, развивающихъ извѣстную тему о раззвѣтаніи головни, какъ признакъ, что покаяній искусъ грѣшника (разбой-

¹) Сообщеніе проф. Цагарели.

²) Сахаровъ, I. с. р. 119. «Мужіе и жены и всѣ купались (въ Йорданѣ) въ рубашкахъ». Оттуда въ былинѣ о Василіи Буслаевѣ наказъ ему, не купаться нагимъ тѣломъ въ Йорданѣ: наказъ, который онъ преступаетъ.

ника, кровосмѣсителя) угоденъ Господу. У насъ разсказывается¹⁾

¹⁾ Аѳанасьевъ, Нар. русскія легенды № 28 и примѣчанія (сл. его-же Поэт. воззрѣн. II, 508); Кулпшъ, Записки о южной Руси I, 309—11; Шелковскій, Бытъ Подолянъ т. I, в. 2 (Кievъ 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: Schmaler, Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz, II, стр. 176—8; Wilibald 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 раззвѣтающее дерево является показателемъ невинности заподозрѣнного 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. полуустерпій мотивъ въ старофранцузской легенды 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 Гервасія, со ссылкой на Постуміана: аббатъ налагаетъ на послушника искусъ: поливать сухую вѣтку (storacinam virgam), воткнутую въ землю, пока она не дастъ ростковъ. На третій годъ чудо совершается; послушникъ «aquam a Nilo per duo ferme millaria humeris quotidie convehebat»...; «ego, inquit Posthumianus. ipsam ex illa virga arbusculam, quae hodie *intra atrium monasterii est*, ramis virentibus vidi». Либрехтъ не замѣтилъ, что Гервасій 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 искусъ послушанія, наложенный аббатомъ на блаж. Іоанна, но имъ-же остановленный по истеченіи года (пѣз Cass. lib. IV Instit., c. 24), тогда какъ древній Патерикъ разсказываетъ сходно

про бѣднаго нария, пашедшаго на горѣ котель полный золота. Три раза оиъ наклоняется къ нему, два раза чей-то голосъ остерегаетъ его не трогать и наконецъ говоритъ: коли хочешь получить это золото, такъ ступай домой и сдѣлай паперѣдъ грѣхъ съ родной матерью, сестрою и кумою. — Невеселымъ вернулся наренъ домой, мать его выспросила, подговорила дочь и куму; подноили они нария, а лѣяному море по колѣно. Когда пропрѣвился онъ и узналъ, какой грѣхъ сотворилъ невольно, не захотѣлъ братъ и золота: «я бы теперь послѣднюю рубаху отдалъ, только бѣ 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 оиъ тотчасъ убивалъ. Одинъ скитникъ взялся наложить на него эпитетомъ; только спасетъ-ли оиъ ёё? «Что знаешь, то и приказывай, хоть каменъ я грызть зубами — и то стану дѣлать!» Взялъ 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 энтуому озеру на колѣнкахъ, носи оттудова ртомъ воду и поливай это самое мѣсто, гдѣ зарыта горѣлая головешка, и до тѣхъ таки поръ поливай, покудова ни пустить она отростковъ и не выростетъ отъ нея яблоня. Вотъ когда выростетъ отъ нея яблоня, зацвѣтетъ да принесеть сто яблоковъ, а ты тряхнешь ёё, и все яблоки упадутъ съ дерева на земль:

съ Постуміаномъ: Иоаннъ Коловъ удалился въ скитъ къ 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 Иоаннъ 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 братію: возьмите, вкусите плодъ послушанія (Древній Патерикъ, перев. съ греческаго. Москва 1874, гл. 14, § 4, стр. 304—5).

тогда знай, что Господь простиль тебе всѣ твои грѣхи». Сказалъ скитникъ и пошелъ въ свою келью спасаться по прежнему. Тридцать лѣтъ нолзаль разбойнику 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 яблокъ. Тогда пришелъ къ разбойнику скитникъ и увидѣлъ его худаго да тощаго: однѣ кости. «Ну, братъ, тряси теперъ яблоню!» Тряхнулъ онъ дерево, и съ разу осипались 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 великому грѣшнику, разбойнику; идея кровосмѣщенія не вездѣ выражена; для Лота она существенна: «Λωτ ὁ ιγατρόγαμος γίνεται γαμβρὸς ἐκυτοῦ καὶ πενθερὸς, ὁ πατὴρ ἀνὴρ, καὶ ὁ πάππος πατὴρ, ἐκατέρωθεν τοὺς νόμους τῆς φύσεως ἐνυβρίζων»¹⁾. На западѣ легенда о кровосмѣсителѣ выразилась цѣльмъ рядомъ фантастическихъ эпитафій, играющихъ такими-же сопоставленіями:

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 icy²⁾

¹⁾ S. Anastasii Sinaitae Quaestiones, въ Migne Patrol. graec. t. 89, p. 669 (Βιβλεῖσον ἐκ τῶν Ἀσκητικῶν). Сл. въ Талмудической легенды о бесѣдѣ Соломона съ царицей 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 lѣgende d'Oedipe, p. 120—1.

Лотъ-кровосмыслицъ, на древѣ котораго распятъ добрый разбойникъ, во всякомъ случаѣ не отдѣлимъ отъ разбойника-кровосмыслицы, подобно Лоту взрѣщающаго чудесное дерево изъ головы. Въ одной лужицкой сказкѣ опѣ названъ *Барабвой* (Barabas); кровосмыщенія нѣтъ; грушевый посохъ, воткнутый въ землю, вырастаетъ въ дерево, знаменующее прощеніе и — становящееся крестомъ для покаявшаго разбойника, который подъ нимъ и погребенъ¹⁾.

Возвращаясь еще разъ къ вопросу объ отношеніяхъ отдѣльныхъ легендъ о древѣ Лота къ соответствующему сказанію Слова, остановимся на нѣсколькихъ частностяхъ.

Въ Словѣ разсказывается, что Сивилла сѣла на святое дерево, и «огорѣ еи задница»²⁾. О треклятое дерево, восклицаетъ

¹⁾ W. von Schulenburg, I. c., стр. 60—1.

²⁾ Въ циклическомъ сводѣ крестныхъ легендъ, составленномъ монахомъ Andrius (напеч. Муссафіей, *Sulla leggenda del legno della croce* р. 202—6) и говорящемъ объ одномъ деревѣ, также является *Сивилла*, садится на дерево, объята пламенемъ и прорицаетъ о Христѣ. За это Евреи побиваютъ её камнями, заключаютъ въ темницу и впослѣдствіи предаютъ смерти; въ темницѣ ангель вѣщаетъ ей, что Господь уготовилъ ей небесный вѣнецъ; отныне ея имя будетъ — Сусанна. — Въ сводной латинской легенды, которую до сихъ поръ знали по ея отраженіямъ и текстъ которой напечаталъ Менеръ in extenso (стр. 131 слѣд.), являются одна за другой двѣ пророчащи жены: сначала дерево положено въ храмѣ; aduenit quaedam mulier *Maximilla* nomine, quae inculta residebat super lignum sanctum, cuius vestes ut stuprae concremar i seperunt, quo igne stupefacta mulier clamauit ное prophetica: dominus meus et deus meus Jesus! (р. 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 мостка черезъ Спилоамскій потокъ, черезъ который проходитъ вбродъ *Sibylla regina austri*, не дерзая вступить на святыню и прорицая (стр. 148—9). — Эта двойственность дѣйствующихъ лицъ — принадлежность цѣлой группѣ крестныхъ легендъ, разобранныхъ Муссафіей (I. c. р. 179 слѣд.): «seconda

пророчица, тогда какъ народъ отвѣчаетъ увѣреніемъ, трижды повтореннымъ въ текстѣ, что на томъ древѣ — *распятъ будетъ Христосъ*. Проклятие Сивиллы отвѣчаетъ, быть можетъ, удивленію царицы Савской (*regina Austri*) въ *Historia de ligno Crucis*¹⁾, что Соломонъ такъ чествуетъ (крестное) древо: «*si sciret Salemon, quid lignum significaret, nequaquam ulterius illud adoraret.... hominem talem in eo suspendendum, per quem totum regnum Iudeorum foret destruendum*». Если и Сивилла и народъ видятъ въ древѣ — орудіе будущаго Христова распятія, а на самомъ дѣлѣ на немъ распинаютъ впослѣдствіи вѣрнаго разбойника, то въ этомъ противорѣчіи я вижу слѣдъ свода, не съумѣвшаго удалить признаки древняго пріуроченія. — Замѣтимъ кстати, что восклицаніе, вложенное въ уста народа: «*О требаженное древо!*», обыкновенно приписывается *Сивилль* (и отождествленной съ нею царицѣ Савской)²⁾, и что это

famiglia», grappi С п D), указація которого пополняетъ отчасти работа Мейера. Прибавлю, съ своей стороны, что въ *Cursor Mundi* (ed. Moris, II, стр. 513 слѣд.) также являются двѣ пророчація жены: жена безъ имени (*Maximilla* латинской сводной легенды) и Сивилла; такъ еще въ греческой легендѣ у Иоанніка Картана: жена безъ имени и царица Савская (сл. Allatii Συριάτη, I, стр. 229 и 231). — Эпизодъ о Максимилии Мейеръ (р. 129—130) объясняется приблизительно такъ, какъ я истолковалъ его нѣсколько лѣтъ тому назадъ (сл. мои Опыты, II, 1, стр. 248—9): «по однѣмъ разсказамъ крестное древо было оставлено въ храмѣ; жена пророчица садится на него, и пламя охватываетъ ея платье; она начинаетъ прорицать. Въ другой редакціи дерево служить мосткомъ черезъ потокъ, и пророчества вѣщай жены привязаны къ тому обстоятельству, что она не рѣшаются перейти черезъ святыню. Когда оба эпизода были связаны въ сводныхъ редакціяхъ, явилась необходимость дать лицамъ, действующимъ въ томъ и другомъ, различныхъ имена».

¹⁾ Meyer, I. c. p. 107.

²⁾ Сл. W. Hertz, I. c., p. 19: отождествленіе царицы Савской съ Сивиллой встречается впервые у Георгія Амартола, и черезъ его посредство, у Кедрина и Гликі. О послѣднемъ см. Славянскія сказанія о Соло-

пріуроченіе стиха изъ Сивиллиныхъ пророчествъ (l. VI v. 26: ὁ ξύλον ὁ μακαριστὸν, ἐφ' ὁ Θεὸς ἔξετανύσθη; сл. въ Гретсеровской легендѣ слова Эриорейской Сивиллы: ὁ τριπλακάριστον ξύλον ἐν φυτανθήσεται Χριστός) должно быть признано древнейшимъ.

Въ заключеніе обратимъ вниманіе на локализацію чуда: въ легендѣ Гретсера и у Северіана оно происходитъ на Йорданѣ; у Глики Авраамъ посыаетъ Лота за деревьями къ рѣкѣ Нилу—, а чудо происходитъ на Йорданѣ. Въ словѣ Григорія тамъ и здѣсь Ниль, (Нилой, Илой, Иль, Вівілонъ и т. п.). Непонятнымъ остается, какимъ образомъ «Адамова часть», вынесенная Тигромъ и оставленная на пескѣ — сжигается впослѣдствіи Сиоомъ — на рѣкѣ

монѣ и Киповрасѣ, р. 348, прим. 2. Кстати предложу нѣсколько замѣтокъ къ работѣ Герца, предметомъ которой мы не разъ приходилось заниматься. Новыхъ результатовъ она не даетъ; одинъ изъ существенныхъ вопросовъ остается безъ попытки разрѣшенія: въ восточныхъ сказаніяхъ царица Савская является съ ногами, обросшими волосами; животный признакъ остается за нею (= Сивилла) и въ западныхъ пересказахъ. Такъ уже въ разсказѣ, интерполированномъ около 1150 года въ рен. Гонорія Отёнскаго *De imagine mundi: Saba quoque Ethiopissa et regina quoque et Sibilla habens pedes anserinos et oculos lucentes ut stelle*. Герцъ предполагаетъ, что замѣна *anserinos* вм. *asininos* принадлежитъ нѣмецкому перепишику, которому знакомы были гусиные и утиные ноги его эльфовъ, водныхъ женъ и т. п. Но дѣло идетъ не объ единичной ошибкѣ, а о довольно распространенномъ представлѣніи гусенистой Сивиллы, которое я нашелъ, между прочимъ, и у Скаррона, *Virgile travesti* (ed. Fournel, Bibl. Gaul. l. VI, p. 223): *Sibylle.... Lui présenta sa patte d'oie* (Сл. моп Оныты, II, 1, стр. 250, прим. 3) и въ старой болгарской легендѣ: о Сивиллѣ Маріп, вылупившейся изъ гусинаго яйца и надѣленной — гусиными ногами (ib. p. 252). — Что до *цветочнай* загадки царицы Савской, которую Герцъ (l. с. р. 28 слѣд.) нашелъ у Кальдерона, на goblenѣ 1566 и фрескахъ 1576 годовъ, то я давно тому назадъ (Соломонъ и Киповрасъ, р. 344, прим. 1) указалъ на ея пересказъ въ комментаріяхъ Мардъ къ *Roman de la Rose*. — Къ «испытанію пола» (Hertz, l. с. р. 4 слѣд.) сл. мою статью: *Croissants-Crescens* (Зап. Имп. Акад. Наукъ, т. XXXIX, р. 7—8 и прим. на стр. 8).

Ниль. Не принадлежалъ-ли Ниль оригиналу, Тигръ — своду, приурочившему это сказаніе къ легенда о древѣ въ раю, откуда рѣка Тигръ, по древнимъ представлениямъ, могла дѣйствительно вынести «Адамову часть»? Замѣтимъ, впрочемъ, что и Ниль отождествлялся съ одной изъ райскихъ рѣкъ: Геономъ¹⁾.

II.

Перейдемъ къ исторіи Еввиной части.

«Съ тѣхъ дрѣва и зесе вода потопа (№ 6: Съ дрѣва того снѣнаго и нѣго^ж изгнанъ бысть адамъ и^з ра, егда бысть времѧ потопа, тогдѣ и знесе вода потопна). егда и ѿспе вода, тогда дрѣво ѡста при Мерстей рѣце. Да егда изведе Моиси ѿрлѣнны (ркп. Имп. Публ. библ.: і Гдѣ потопи Фараона, и пріиде Гдѣ на реку Меррьру; № 6: иѣть Фараона: пріиде Мбисеи на реку Мерьскую), не имаше чѣ питы, понеже бо бѣ вода горка.

¹⁾ Выше, сообщая народныя сказки о древѣ раскаявшагося разбойника, я обощель общій вопросъ объ ихъ генеалогическихъ отношеніяхъ къ соотвѣтствующему эпизоду крестной легенды. Нѣкоторыя указанія даютъ лужицкую сказку у Шулленбурга (сл. выше, стр. 382), гдѣ древо разбойника становится и его *крестомъ*; но интереснѣе сравненіе одной бretонской 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, белорусской, 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 головы*, но въ бretонскомъ преданіи разбойникъ устроилъ *крестъ*, на которомъ велѣтъ распятъ себя, какъ распятъ былъ Христосъ.— Имя разбойника въ польскомъ варианте *Мадей* (въ бretонскомъ *Maudès* — имя юноши, ходившаго въ адъ); укажу мимоходомъ, что въ *Collectanea*, приписываемыхъ Бедѣ, *Matha* — имя одного изъ разбойниковъ, распятыхъ со Спасителемъ.

Мо́исиже скръбенъ бѣ ио́нѣже вѣдѣ не ѿбрет'ше ѹ сътвори мѣтву вѣ Бѣ, и показа єму аггль дрѣвъ, и то дрѣво лѣжаще врѣху пиць. Възмѣ Мо́иси дрѣвѣ и крѣтобразно посады дрѣво вѣ рѣце (№ 6: аггль повѣда єму дрѣво изъ раѣ и зшеши водою потопною, і взлѣ три пруты крѣтобразно погрузи въ воду горкую), и оусладисе вода ѿ древа, и зрастѣ дрѣво оукрашено вѣліко ѹ прѣчуно».

При постройкѣ Соломонова храма царю повѣдали о дрѣвѣ, «еже посады Моисеи вѣ Мерѣ, и шѣль посѣкоше дрѣво и возеху и.п. бѣвѣль и смрачїшесе при Йорданѣ и бѣ боура вѣліка, и потони дрѣво Йорданъ, и не ѿбретоше єго.... Единъ мужъ имѣнемъ Елісѣи дрѣво делаше на Йорданѣ и спаде секира вѣ Йорданъ и въгльбѣ на дрѣво иже потопы Йорданъ. Прииде и побѣда Соломону, и приидошѣ, и зеше дрѣво и поизнаше єго, и принесбше вѣ Йерлімъ и приложиша къ цркви и не прїесе. И приклониша пакы то къ дроугому дрѣву». — Позднѣе «разбоиника невѣрнаго распеше ѿшою Хѣ на дрѣвѣ єже израсте на Мерской рѣцѣ єже посады Моиси»¹⁾.

Прежде, чѣмъ обратиться къ разбору отдельного сказания о дрѣвѣ, насажденнемъ Моисеемъ, остановимся на эпизодѣ обѣ Елисеѣ вѣ соотвѣтствующей легенды Слова. Извѣстное чудо Елисея пророка съ сѣкирой перенесено ко времени Соломона, съ удержаніемъ имени дѣйствующаго лица (не пророка); самому чуду дано прообразовательное толкованіе, съ которымъ мы встрѣчаемся уже у Юстина мученика, Dialog. c. Tryph. Iud. c. 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 Григорія, №№ 2; сл. 4, 5, 6, 7.

Греческая легенда, напечатанная Гретсеромъ, указывала на другое отождествление: крестного древа съ жезломъ, которымъ пророкъ Елисей осладилъ горькія воды. Это отождествление, устраниемъ авторомъ легенды, известно было и въ западныхъ крестныхъ сказанияхъ. Такъ въ отрывкахъ одного нѣмецкаго, XII вѣка, напечатанного Keinz'емъ и оставшагося неизвѣстнымъ Meyer'у: *Helyseus ein heiligir wissageder chome ē, lange ē 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 besserunge verwandelet wrde. Do gie sozehant der heilige man Helyseus, da diu ursprinch waren, unde warf dar in salz unde ein wenig holz in der bezeichenunge des heiligen cruces. Davone wart allez daz wazzer in eine grozze sueze verwandelt*¹⁾.

Легенда о древѣ Моисея (= Еввина часть нашего Слова) встречается въ отдельныхъ пересказахъ. Одна старая компиляція разныхъ богоильскихъ анонтифовъ о Христѣ, составленная, впрочемъ, христіанской рукой²⁾, расположила свое содержаніе въ рамкахъ легенды о крестномъ древѣ. Разсказъ начинается чудомъ *Моисея въ Меррѣ*, специфическимъ для сказанія объ «Еввиной части», но болѣе развитымъ, чѣмъ въ Словѣ. «Пожъ Моиси сыны

¹⁾ Сл. мои Опыты II, 1, стр. 243, прим. 2.

²⁾ Jagić, Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga стр. 28—40; Opisi, I. c. p. 83—95; А. Поповъ, Первое прибавленіе къ описанію рукописей и каталогу книгъ церковной печати библіотеки А. И. Хлудова, стр. 31—44. Древнійший (около 1300 г.) текстъ этой статьи, сохранившійся въ одномъ сборнике Львовской библіотеки, до сихъ поръ не изданъ. Я, впрочемъ, предполагаю его тождественность съ извѣстными намъ лишь на основаніи надписанія: «Слово Иакима прѣка (sic: вм. пресвитера) о дрѣвѣ чѣнѣмъ и ѿ вѣзвѣщѣни стыма тѣца». См. И. И. Срезневскаго, Древніе памятники русского письма и языка, 2-ое изданіе, стр. 162. — Текстъ сообщается по изданію Ягича, Opisi.

израилевы от мора чръмнаго и прѣведе ихъ въ Меръръ. море же не можахъ, иитии от мицкѣства води, заце бѣ горька зѣло. Възый же Моиси къ господу глаголе и помоли сѧ о людехъ, и приде аггель къ немоу и показа ему .г. дрѣва· певыгыи, кенъдри и кинарись. И створи Моиси, такоже повелѣ ему аггель и възѧ .г. дрѣва и сплетѧ тако плѣницѧ и въсади прї исходици водь. и рече аггель господынъ· се образъ сватыи троицѧ, се дрѣво бѫде спасению, се дрѣво жизнь мироу, на семь дрѣве оубо хотеть жидове распятти господа.... Се слово прорече Моиси о Христѣ, такоже паучень бысть от аггела. И от того часа осладише сѧ водыи¹⁾. Черезъ много лѣтъ, когда Моисей пришель въ землю Хоривскую, гдѣ змѣи уязвляли его народъ, по молитвѣ пророка «посланъ бысть аггель отъ бога, дрѣже въ рѣкѣ крестное знамение и ѿдовитаго гада отъ мѣди прохъзы по срѣдѣ. «И створи такоже видиши въ рѣкѣ мои. И дрѣво еже сади при водѣ, что бѫде о немъ, и кто бѫдетъ обѣщаеми на немъ?». Моисей сотворилъ мѣднаго змія, которымъ исцѣляеть уязвленныхъ, и повторяеть народу откровеніе ангела: что «дрѣво иже сади при водѣ, при Мерърѣ, се дрѣво бѫдетъ готово на распятіе, иже родит сѧ отъ колѣна Иудова, отъ дѣвы Маріи изыде и бѫде отъ колѣна Давида, Абраамова выноска и отъ Есѣа праведнаго изыдеть дѣвака прѣчистага, отъ дѣвы родит сѧ синь вышинааго, и сего распинжть сѧ дѣвѣма разбояникома».

«... Прѣшедшими родомъ многомъ, и бѣхъ храненце дрѣво то и блюденце отъ тоуждихъ». Въ числѣ стрегущихъ являются покаявшіеся разбойники: Афроситъ (Амвросій) и Эромъ. Первый умираеть въ услуженіи дереву, пока оно еще стояло въ Меррѣ, второй слѣдуетъ за нимъ, когда Соломонъ велѣль перенести его въ Іерусалимъ, и здѣсь «створи лѣтъ .д. стрѣгуще дрѣво и прѣдасть доушѣ свою богоу». — Когда Давидъ заповѣдалъ Соломону построить храмъ по образу небеснаго, открытаго ему

¹⁾ Сл. сходный разсказъ о чудѣ въ Меррѣ.—въ Палей. Порфириевъ, Апокриф. сказанія (изслѣдованіе) 138—9.

въ видѣніи, Соломонъ велитъ срубить, въ числѣ прочихъ, и «древо спасеное» въ Меррѣ; его доставляютъ съ большимъ трудомъ въ Іерусалимъ, но въ постройку храма оно «не угодно бысть», и его положили «на сѣдание многымъ». Одна бѣсная жена сѣла на него, и ангель господень, ударивъ её, отогналъ отъ нея «неприязнь»; она присоединяется къ тѣмъ, которые продолжали стеречь «дрѣво ѿсажденію» въ мѣстѣ, «еже зоветь сѧ до селѣ разбоище. аще выидѣше туу добрь или зль, то начнѣхъ звати разбойникъ». Нѣкто Насонъ пришелъ въ Іерусалимъ помолиться въ домѣ Божьемъ, съ женою Нарою, которая родить сына, нареченаго Спутникомъ. Отецъ поручаетъ ему: «блуди, чадо, дрѣво лѣжжащее, яко на семь дрѣве распеть хощеть быти Христосъ ѿтъ жидовъ; да аще придетъ когда, и ты, чадо, распни сѧ съ нимъ, и весь родъ нашъ свободиши ѿтъ муки вѣчныи». Это — праведный разбойникъ другихъ разказовъ, т. е. жившій въ «разбойни»¹⁾.

При Пилатѣ «прѣтрьше дрѣво Моисеево на трое и створише еже ѿть корѣне крѣсть Ісоусовъ, іакоже рече азъ есьмъ и нозѣ мои ѿтъ корѣне дрѣва. Срѣдни-же Спѣтникоу створише, г. створише дроугому 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 пашемъ сказаніи неясны: и во второмъ, какъ и въ первомъ могло дѣйствовать — одно и то-же крестное дерево.

¹⁾ Иначе разсказывается царстворія «вѣрнаго» разбойника въ арабскомъ Евангелии о Дѣтствѣ Христовѣ, гл. 23. Въ одномъ текстѣ Слова Григорія (№ 3) разсказъ апокрифа измѣненъ въ томъ смыслѣ, что Богородица «воздоила» сына разбойника, у которого прютилось св. семейство во время бѣгства въ Египетъ. Этотъ ребенокъ, «иже млека сса о прѣтыа Бѣза, — и есть вѣрный разбойникъ крестнаго сказанія.

Легенда о Моисеѣ представляется на западѣ въ двухъ видахъ: либо самостоятельно, какъ въ славянской компиляціи, либо въ сводѣ съ разсказомъ о древѣ Сиоа. Къ первому типу относится, вѣроятно, текстъ монаха Andrius¹⁾: Моисей съ народомъ, пройдя по суху черезъ Чермное море, «vindrent premierement au desert de Sur et errerent .III. jours et .III. nuis, que onques point d'aigue ne parent 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 nne devers sa destre et une devers sa senestre (кедръ, кипарисъ и сосна).... Et quant Moyses vit iceste merveille, si s'esmervella mout et fu mout esbahis, ne onques de ces verges n'en osa mule toucier ne n'osa ainques puis d'illueques remanoir (?removoir), ains s'en ala au plus tost qu'il pot; si s'en ala en une tere que on apiele Elym (бібл. Αἰλεῖμ) 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 (бібл. Ράφιδεῖν) avoec trestout le pueple qu'il menoit avoecques lui et trouverent en celle terre unes aigues si ameres que li pueples ne le[s] poot 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 joute 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, доказываетъ, что ими онъ совершасть чудо надъ водами, которая дѣлаеть изъ горькихъ — питомыми; эти лозы онъ береть

¹⁾ Mussafia, I. c. p. 203; сл. Meyer, 155.

²⁾ Meyer, I. c. 155.

съ собою на Синай и въ Моавъ, гдѣ ихъ и насаждаетъ. Главное отличие Dboes отъ текста Andrius опредѣлено источникомъ, въ которомъ исторія Моисеева дерева уже слита была во едино съ исторіей Сиѳова, выросшаго на могилѣ Адама отъ вѣтви, либо съмѧнъ райскаго дерева, принесенныхъ Сиѳомъ (= «господня часть» нашего Слова). Сирійскій и эзопскій анокрифы обѣ Адамѣ, равно какъ и греческій Апокалипсисъ Моисея и *Vita Adae et Evaе*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 Хевронъ²⁾. Когда древо, обрѣтенное Моисеемъ, оказалось тождественнымъ съ древомъ отъ «адамовой главы», Моисею пришлось ходить за лозами — въ Хевронъ. Такъ въ вульгарной сводной легенды, напечатанной Meyer'омъ³⁾; приводя изъ нея отрывки, замѣтимъ напередъ, что незнакомство издателя съ славянскими редакціями сказанія повели его (стр. 129) къ излишнему предположенію самостоятельныхъ измышилсній автора легенды и къ невѣрной оценкѣ ея варьантовъ.

Рассказывается, что Сиѳъ похоронилъ Адама въ долинѣ Хевронъ и положилъ въ ротъ усопшаго три зерна отъ райскаго дерева, даннаго 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⁾ Порфириевъ, Апокріфическія сказанія (псалъд.) р. 168—9, 179, 181; W. Meyer, *Vita Adae et Evaе* въ *Abhandlungen der philos. philol. Cl. der kön. bayer. Ak. d. W.* XIV B. III Abth. p. 221 слѣд.; сл. ib. 194, 207, 241 и Разысканія III, 45, прим. 2. Я принимаю краткое, хотя, быть можетъ, не точнѣе обозначеніе Meyer'a (194) для памятника, пзвѣстнаго подъ заглавиемъ: *Διήγησις καὶ πολιτεῖα Αδάμ* и т. д., цитуя его далѣе, какъ Апокалипсисъ Моисея.

²⁾ Meyer, *Gesch. d. Kreuzh.* p. 110 (Hon. August.), p. 138 (сводная легенда). О Hebron'ѣ см. Herzog, *Realencyclopädie*, а. в.

³⁾ I. c. стр. 131 слѣд.

propheta precepto domini populum Israhelicum 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 propheticō 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 варьиантъ 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 dulcorararentur 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 positis dulcoratae sunt. Въ течениі сорока лѣтъ Моисей посыпъ 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 изводить изъ камня воду¹⁾. Бнослѣдствіи онъ садить ихъ «ad radicem montis Thabor. . . . juxta quas caveam sepulchralem cavavit, in quam introiens expiravit». Очевидно смѣшеніе съ библейскимъ Фогро; варьиантъ говорить о Хоривѣ, т. е. мѣстности, гдѣ въ сообщеній выше славянской компиляціи совершилось чудо съ змѣемъ. Замѣчательно, что удаливъ это чтеніе въ варьанты, Мейеръ не усмотрѣлъ послѣдовавшаго отъ того противорѣчія: Моисей садить вѣтви на Оаворѣ (вар. Oreb = Хоривъ); сюда (вар. Oreb) приходилъ

¹⁾ Такъ въ провансальскомъ переводѣ легенды у Meyer'a, I. c. p. 140, и въ провансальской-же легендѣ, недавно изданной Grafo'mъ, 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: *nona die pervenit (David) ad montem Oreb!*

Характерной чертой сводной легенды является, такимъ образомъ, нахожденіе *Моисеемъ* чудесныхъ лозъ *въ Хевронъ,* *на гробнице 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 находить лозы въ пустынѣ (какъ у Andrius) и насаждаетъ на єаворѣ (согласно съ легендой), но въ пустыню ихъ принесъ Іеріко: онѣ выросли *изъ рта Адама*¹⁾. *Dvoec van den houte* разсказываетъ исторію Сиоова древа, затѣмъ исторію Моисеевыхъ лозъ, послѣднюю согласно съ текстомъ Andrius, не съ легендой: связь между той и другой ставится такимъ образомъ, что Моисей находить лозы — *въ Хевронъ*²⁾. Иначе въ *Cursor Mundi*: въ началѣ передается легенда о лозахъ Сиона (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 находить лозы въ пустынѣ *Surye* (*Sur* въ текстѣ Andrius), онѣ являются ему три раза, и онъ посить ихъ съ собою, сажаетъ на Сионѣ и, передъ смертью, на своей могилѣ, по ту сторону Гордана, гдѣ ихъ и находить Давидъ. Объ Адамѣ и Сиоовомъ древѣ въ Хевронѣ нѣть ни слова болѣе въ связи съ легендой о Моисеѣ, которая и далѣе разсказывается въ замѣчательномъ согласіи съ текстомъ Andrius.

Изъ предыдущаго обозрѣнія выяснилось, какъ мѣк кажется, что и на западѣ существовала особая легенда о древѣ Креста, какъ лозахъ Моисея, по типу нашей славянской компиляціи. Я не сомнѣваюсь, что роль Моисея въ исторіи крестнаго дерева опредѣлялась символикой *Моисеева жезла*, понятаго прообразовательно въ христіанскомъ смыслѣ. Книга Яшаръ разсказываетъ

¹⁾ Meyer, I. c. 161.

²⁾ I. c. 155.

цѣлую исторію этого жезла, напоминающую такую же преемственность крестныхъ легендъ. Я передаю легенду по ея пересказу въ црквиносл. апокрифѣ: Исходъ Моисеевъ.

«И прииде Мышей въ бѣгъ Рагуиловъ, иже баше за дворомъ его, и молѣ бѣгу своему . . . и възрѣ: оли налица потчена среѣ Сграда. И приступи къ налицѣ и бѣ написано на иенѣ имѧ Га ба Савабоа. И приступивъ и истерже ю и очиотисѧ палица въ рукахъ его трестата, еюже суть чинена чудеса бѣга. Егда створи бѣ ибо и землю и всѧ дѣла и. мѣре и рѣки и всю рыбу и, и коли изгна Адама изъ Сграда раискаго, и взя налицю ту съ собою въ роуку. И donde налица та ѿ Адама до Ноѣ, Ноиже дасть Симови и родомъ его, donde доидѣ въ руцѣ Авраамовъ; Авраамже дасть ю Исаакови, Исаакже да Иакову, Иаков же егда бѣже на поле Арменское, налицю же тоу взя съ собою; онѣ же да Тихифови часть едину излиха братїа. И бысть по смерти Тихифовѣ, разграбиша Египтани до Иакифа, и попаде Рагуилу налица та, и посади ю въ Сградѣ свою срѣдъ. И скушахусѧ вси храбріи, хотѧще поиграть дицеръ его и не могоша (т. е. выдернуть палицу) до пришествія Мышесова, ему же сужена поиграть, то(и)же ю вытряже. И бы, икоже ю оуздрѣ Рагуиль налицу въ рукоу Мышесову, оудивисѧ, вда ему Семфору дицерь свою женѣ»¹⁾.

Этотъ-то жезль-лоза, которымъ Моисей совершасть чудо предъ лицомъ Фараона, преобразился въ знаменіе креста; преемственность одного была перенесена на преемственность другаго; идея Троицы выразилась въ образѣ трехъ лозъ, сплетшихся воедино: такъ въ наимѣнѣ славянскомъ текстѣ, такъ, надо полагать, и въ соответствующихъ западныхъ, говорящихъ о З-хъ лозахъ — а затѣмъ обѣ одномъ деревѣ. — Если предположить, что подобного рода сказаніе — о трехсоставномъ крестѣ, древѣ Моисея, виссено было въ легенду, отвѣчавшую составу нашего

¹⁾ Тихонравовъ, Памятн. отреч. русской литературы, т. I, стр. 244—5; Порфириевъ, Апокрифическая сказанія (изслѣдованіе), стр. 58—9.

Слова, то оно должно было подвергнуться известнымъ измѣніямъ. Слово говорить 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 соотвѣтствующему эпизоду Слова, гдѣ эта черта смягчена; такимъ-же представляются отношенія разсказовъ о древѣ Моисея въ нашей славянской компиляції — къ «еввиной части» Слова. Интересно при этомъ слѣдующее наблюденіе: въ компиляціи древо — трехсоставное, служащее распятію Христа и двухъ разбойниковъ; съ этой цѣлью оно пилится на три части, причемъ часть отъ корня служить распятію Спасителя: «азъ есмь и позъ мои отъ корене древа». Въ Словѣ № 2 одно древо «лѣжаще врѣху пицъ», корнемъ вверхъ¹⁾: 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 дерева отъ Спасителя на — невѣрнаго разбойника.

III.

Между исторіей Моисеева дерева, какъ её представляютъ компиляція богомильскихъ анокрифовъ, изданная Ягичемъ и Поповымъ, и эпизодомъ объ Еввиной части въ Словѣ, необходимо предположить посредствующую форму легенды, также богомильскаго оттѣнка, основныя очертанія которой указаны слѣдующимъ памятникомъ²⁾.

¹⁾ № 4: древо лежаще, а сверхъ цѣпть его выростаетъ(?).

²⁾ Сл. мои Altslavische Kreuz- und Rebensagen, I. с. стр. 136 слѣд.; Галахова, Исторія русск. литературы, 2-ое изд., I. стр. 468 слѣд.

Въ «написаніи к Панкови о древѣ разумнѣмъ доброу и злоу»¹⁾ іерусалимскій мінхъ Аѳанасій нападаетъ на пристрастіе Панкія богомильскимъ ликученіемъ и отреченнымъ повѣстіемъ «Еремѣя прозвитера». — «Повѣдаша иыне иѣции, та́ко мнѣгы оучиши о древѣ разоумнѣмъ доброу и злоу, и него-же Бѣ Адамоу вкоусити възбранї», и глаши: *вино есть было*. А слышши писаные о ІЄвзѣ: Видѣ жена дрѣво красно видѣныемъ и добро въ сиѣдь. Вильный же гръзнь кою красотоу имать?» Этому ликученію, которое было мнѣніемъ и иѣкоторыхъ талмудистовъ, авторъ противополагаетъ мнѣніе св. Лоанасія, также раздѣлявшееся иными талмудистами: что то дерево было — смоковъ; «того ради Хѣ смоковъ прокл». — «И глаши, продолжаетъ ревнитель: *вино бы престоупленыѣ Adamu*. того ради благословилъ есть Хѣ вино. Ни, не Адамова ради престоупленыѧ бѣвиль вино, но прѣтѣи крови своей образъ дала, юже излила за наше сіесеніе... И паки глаши ты: на томъ древѣ Хѣ распять, что *Моисеи в Мерріи воды слади*. Ни оубо, не на томъ; ни кыи же прѣкъ или писаные гласть, яко на томъ распятыи хотеть, иль то дрѣво въ образъ крѣта баше. Оно горкына воды слади, се же невѣрые въ вѣроу преложи и глубокою лѣсть дыаволю раздроши. Древо же крѣтое не Моисеемъ обѣтило, ни инѣмъ кымъ, ни само прежде сто баше, иль кровью Хвою распятаго на немъ. *Aще бѣ ить Хоу творили домъ или црковь или престолъ, яко Бгоу и црю, все быша доброи и славнои и краснои избрали,* иль яко злодѣю хоулоу и роуганисъ, то на распятыи ли кро славнаго дерева взіцютъ, *имаже Моиси чудо створи?*»

Въ богомильскомъ апокрифѣ крестное дерево явилось, стало быть, Моисеевымъ — и винограднымъ. Имъ соблазнились прародители: такъ въ «Свиткѣ божественныхъ книгъ», исполненномъ

¹⁾ Пам. старинной русск. лит. III, стр. 84—5. Слѣдующіе далѣе 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 повѣsti о Горѣ-злачестіи говорится, что Адаму и Еввѣ Господь далъ заповѣдь божественную:

Не повелѣлъ вкушать плода винограднаго
Отъ эдемскаго дерева великаго.

У Богомиловъ это воззрѣніе являлось въ ряду другихъ, выражавшихъ религіозное міросозерцаніе секты. «Вино и жена ѿть дїавола юстаа», учили они ¹⁾; винограднымъ деревомъ соблазнилъ Сатана Евву — что могло выразиться легендой о насажденіи имъ и лозы; если она становится впослѣдствіи деревомъ распятія, то эта образность отвѣчала богомильскому воззрѣнію на крестъ, какъ на орудіе, измыщенное 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 — разсказываетъ, что когда Господь повелѣлъ своимъ ангеламъ насадить рай, то Сатанаилъ посадилъ виноградную лозу; отъ нея-то вкусили Адамъ и вмѣстѣ съ нею подвергся осужденію. Во время потопа её вынесло водою изъ рая, а съ благословеніемъ Божіемъ она насаждена была Ноемъ. Такимъ образомъ осужденіе съ винограда снято, но «енце имать отъ злобы тоя, да аще кто піеть безъ мѣры отъ него, виадеть во многій грѣхъ». Насажденіе винограда Сатанаиломъ отвѣчаетъ вступительному эпизоду нашего Слова, гдѣ райское трехсоставное древо также выро-

¹⁾ Jagić, Opis I, стр. 81 (изъ рукописи проф. Григоровича).

²⁾ Racki, Bogomili i Patarenî, стр. 195—6.

стаетъ отъ сѣмянъ, посѣянныхъ Сатанаиломъ — какъ и въ Препії Панагію та съ Азимитомъ райское древо «имать отъ всѣхъ саженій дрѣвныхъ въсприято на себѣ и отъ всѣкого снѣдения и плода». Въ одномъ текстѣ Слова Григорія (нашъ № 3), въ которомъ оно является продолженіемъ Слова объ Адамѣ (= *Vita Adae*), эпизодъ о насажденіи Сатанаила надписанъ: «О виноградѣ и како ростяше» и начинается словами: «Тако егда насади Господь виноградъ въ раи,... Сатанаиль крадя отъ всякаго сада» и т. д. Какъ виноградную лозу Сатанаила выносятъ изъ рая воды потопа, такъ въ Словѣ — «сввину часть» райскаго дерева; позднѣйшее благословеніе винограда напоминаетъ ученіе богословъ, въ написаніи Аѳанасія: «вионъ бысть преступленіе Адаму, и того ради благословилъ есть Христосъ вино». — Участіе дьявола въ насажденіи лозы естественно связалось съ извѣстнымъ библейскимъ разсказомъ о Ноѣ, Быт. IX, 20. По талмудической легендѣ, когда Ної садилъ лозы, дьяволъ, присоѣдившись къ нему, закалываетъ овцу, льва, обезьяну и собаку. Оттуда разнообразное дѣйствіе вина: выпить его человѣкъ немного, будешь овцей, выпить больше — то львомъ, а далѣе онъ становится прыгающей обезьянкой 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 Аѳанасіева, Нар. русск. легенды, стр. 182—3. — Въ монхѣ 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, подкрадывавшагося къ гнѣзду голубицы, свитому высоко въ пальмовыхъ вѣтвяхъ. Сжалился надъ ней Немвродъ и, прицѣлившись въ змѣя, поразилъ его золотою стрѣлою. На другой день благодарная голубица прилетѣла къ кущѣ царя и, кружась надъ его головою, опустила ему вѣтку. Немвродъ посадилъ её своими руками и прилежно поливалъ. Выросла высокая лоза, а на ней уродился гроздь, желтый какъ янтарь. То былъ белый виноградъ. Сл. Архим. Порфирия Успенского, Первое путешествіе въ Синайскій монастырь, стр. 316—317.

ной вставкѣ, встрѣчающейся въ новыхъ русскихъ рукописяхъ Слова Меѳодія Патарскаго¹⁾, изобрѣтеніе хмѣльного питія, съ замѣной лозы народнымъ хмѣлемъ, приписывается дьяволу: онъ научаетъ тому Ноеву жену, съ тѣмъ, чтобы она опоила мужа и заставила его проговориться о построеніи имъ ковчега, которое онъ держалъ въ тайнѣ. Легенда эта до сихъ поръ существуетъ въ русскихъ народныхъ пересказахъ²⁾ съ отмѣнами, драгоценными для ея генеалогіи. Сказаніе о крестномъ древѣ-виноградѣ привязывалось, какъ мы видѣли, къ грѣхопаденію Адама и Евы и далѣе къ Ною; русскій простонародный пересказъ смышалъ 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 разсказъ о построеніи ковчега и о хмѣлѣ.

Виноградную лозу, насажденіе Сатанаила, Еввину часть райскаго дерева, выносять изъ рая воды потопа; её вторично сажаетъ Ной. По показанію крестной легенды особаго типа, вставленной (въ XII вѣкѣ) въ текстъ Гонорія Отёнскаго, это совершилось на Голгоѳѣ: «Adam primus homo.... in loco Calvariae sepultus aliquamdin 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 событияхъ, совершившихся на Голгоѳѣ, 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., Материалы, стр. 158—160.

²⁾ Аѳанасьевъ, I. с. № 48, стр. 49—50.

древо распятія¹⁾; лоза Ноя является лишь въ значеніи прообразовательного символа, какъ въ корнійской драмѣ (*Ordinale de origine mundi*) жертвенникъ Ноя, сложенный имъ на Голгоѳѣ, у подножья которой выростаютъ крестныя лозы Сиѳа²⁾). Связь между лозой Ноя и крестнымъ деревомъ устанавливалась путемъ дальнѣйшаго символического сближенія, слѣды котораго мы находимъ и въ гимнѣ къ Кресту Фортуната:

Appensa est vitis inter tua brachia, de qua
Dulcia sanguineo vina rubore fluunt³⁾;

и въ толкованіи бл. Ипполита: «Исперетъ виномъ одежду свою.... и кровію гроздію одѣяніе свое. Кровію какого гроздія, какъ не своей плоти, подобно виноградной кисти, выжатой на древѣ?»⁴⁾; и у Анастасія Синаита, текстомъ котораго мы воспользуемся далѣе: «*Crux Christi est lignum vitae, in quo in altum sublatus fuit botrus maturus*». Въ этомъ кругѣ прообразовательныхъ идей и формальныхъ смѣшеній могло создаться представление о виноградѣ, какъ древѣ распятія, стало быть, и райскомъ; о крестной лозѣ Ноя. Русскій епископъ XII-го вѣка, Антоній, видѣль въ Царьградѣ въ церкви св. Михаила *«крестъ въ лозѣ Ноевѣ учиненъ»,* иже по потопе насади».

Былъ-ли извѣстенъ и на западѣ такой именно типъ крестной легенды?

Нѣкоторые особенности поэмы Лютвина «объ Адамѣ и Еввѣ», которыхъ Мейеръ⁵⁾ не съумѣлъ объяснить себѣ, освѣщаются при помощи разобранной нами группы рассказовъ: о крестѣ — лозѣ Ноя.

¹⁾ Meyer, I. c. p. 109—110.

²⁾ Mussafia, I. c., p. 190—1.

³⁾ Migne, Patrol. gr. t. 88, p. 87.

⁴⁾ Сл. выше, стр. 235.

⁵⁾ I. c. 159. Изд. K. Hoffmann'омъ и W. Meyer'омъ въ *Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart*, B. 153 (1881 г.).

Евва и Сиөль отправляются въ рай за «елеемъ милосердія» для больнаго Адама. Райскій стражъ, архангель Михаилъ, вѣщаетъ имъ, что Адамъ сподобится того елея лишь черезъ 5500 лѣтъ. Сиөль горюетъ, что страданіямъ его отца суждено такъ длиться, но Михаилъ говоритъ, что онъ умретъ черезъ шесть дней, и даетъ Сиөлю 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, разрастается въ чудесное дерево, которое дѣти Адама берегутъ, ожидая, что она дастъ плодъ. Когда эти ожиданія долго не исполнялись, стрекущіе разошлись по лицу земли. Сиөль, одинъ оставшійся при деревѣ, рѣшился *снова отправиться въ рай*. На вопросъ Херувима (= Михаила сл. v. 3754), райскаго стража, что ему нужно, Сиөль 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 bekomen 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 auch in dinre pflege
Den oleyboum alle wege
Der dort florieret stat,

Do din vatter sin grap hat.
 Von diesen holtzen beiden
 Wurt erlost von allen leiden
 Eva und din vatter Adam.

Сиөль бережетъ эту драгоцѣнную вѣтвь, и послѣ него блюли ~~её~~
 лучшіе изъ народа,

3802 Wanne, als die geschrift giht,
 Uff der erde was anders niht
 In der zit, das heiltum were,
 Nuwen der zwig heilbere.

Ной береть её съ собою въ ковчегъ, куда по окончаніи потопа
 голубъ приноситъ ему вѣтку отъ маслины, росшей на гробнице
 Адама.

3918 Den zwig behielt er ewiclich,
 Als siner hailligkeit gezam.
 Des appfels zwig er darzu nam
 Und hette es in grosser wirdikeit,
 Wanne, als ich vor han geseit,
Die zwige beide künftig waren,
Was des todes was verfahren,
Das das von den zwigen beiden
Von dem tode wurde gescheiden.
Sus lassent wir die zwige hie

.....

3936 *Wie unser herre Jesu Crist*
An dem zwige die martel leit,
Das wurt von mir nu nit geseit.

Мейеръ не могъ не замѣтить странныхъ подробностей этой
 саги, нигдѣ болѣе не встречающихся, говорить онъ, и не нашед-
 шихъ подражанія. Два раза ходить Сиөль въ Эдемъ, возвращаясь
 то съ оливной вѣткой, то съ вѣткой и плодомъ на ней, отъ кото-
 раго вкусила Эва. Обѣ оказываются позднѣе—крестными деревами,

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 смышеніе двухъ формъ сказанія. Одно изъ нихъ говорило о хожденіи Сиѳа 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 (Meyer p. 116). Другое сказаніе могло возводить исторію крестнаго дерева къ вѣткѣ того дерева, отъ чьего плода вкусила Евва, и вводить въ его исторію Ноя, сберегшаго ту вѣтвь въ своемъ ковчегѣ: стало быть, какъ въ отрывочныхъ указаніяхъ славянскихъ апокрифовъ. Эти двѣ редакціи оказываются силиченными у Лютвина — двойственною ролью Сиѳа: онъ достаетъ оливную вѣтку (надо полагать, что отъ райскаго дерева, что нигдѣ не сказано), она разрастается на могилѣ отца, вѣтку отъ этого дерева приносить голубь Ною; тотъ-же Сиѳъ достаетъ и другую вѣтвь съ плодомъ, отъ которого вкусила Евва — и эта вѣтвь также попадаетъ къ Ною. Органически свести эти разнорѣчія къ какому нибудь единству авторъ не съумѣлъ: въ самомъ концѣ поэмы, говоря о распятіи, онъ то ссылается на *две вѣтви* (v. 3923), то снова на *одну* (v. 3937). Наше «Слово» удачнѣе распорядилось своимъ материаломъ, пріурочивъ вѣтку Сиѳа къ «господней» части и распятію Христа, «часть Еввы», вынесенную изъ рая водами потопа, — къ неправедному разбойнику.

Подобное-же смышеніе, 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 Сиоомъ. Позднѣе сынъ Ноя, Іерико, 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

пострадать никогда человѣкъ, во спасеніе всего человѣчества. Стало быть — крестное древо.

Этой-же легендой, иѣсколько измѣненной, воспользовался Кальдеронъ въ другой своей пьесѣ: *La Sibila del Oriente y Gran Reina de Saba*. Сиоъ идетъ въ рай за елеемъ милосердія, видѣть тамъ среди зелени высокое сухое дерево: это и есть искомый елей, говорить ему ангель. Адамъ уразумѣлъ вѣщее значеніе этихъ словъ, переданныхъ ему Сиоомъ, и самъ прорицаетъ, что на его могилѣ вырастетъ дерево жизни. — О вѣткѣ либо семенахъ райскаго дерева, отъ которыхъ имѣеть 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 обицимъ почетомъ. Срубленное и оказавшееся негоднымъ для постройки храма, оно брошено въ саду, а за тѣмъ служитъ мосткомъ къ той горѣ, гдѣ похоронена Адамова голова (= Голгоѳа). На этомъ стволѣ, который Соломонъ рѣшается беречь какъ величайшее сокровище, пострадаетъ Мессія.

Мейеръ (р. 165) полагаетъ, что матерьяль для этой драмы далъ Кальдерону сборникъ Пинеды (*De rebus Solomonis*. Майнцъ, 1613 г.); явныя противорѣчія — дѣло самого поэта. «Я считаю вѣроятнымъ, говорить Мейеръ, что виссенiemъ оливной вѣтви Кальдеронъ желалъ придать легендѣ болѣе библейскій характеръ». — А оливная вѣтвь Лютвина? — «Хотя и говорится аллегорически о древѣ па могилѣ Адама, но на самомъ дѣлѣ крестное дерево вырастаетъ изъ масличной вѣтки Ноя. Такимъ образомъ Кальдеронъ самъ себѣ противорѣчитъ; разсказалъ же онъ раньше, что Iericho пересадилъ вѣтку съ могилы въ Хевронѣ на Ливанъ! Этимъ онъ уничтожаетъ главную прелестъ сказанія,

существенную черту которого составляетъ происхожденіе крестнаго дерева — отъ дерева познанія. Какъ прекрасное дѣйствіе Auto «о древѣ лучшаго плода» съ его типомъ язычницы, царицы Савской, становящейся исповѣдницей Троицы, исказилось 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 зреенія опредѣлена оцѣнкой подобныхъ смѣшеній, замѣченныхъ въ поэмѣ Лютвина. Дѣло не въ измѣненіяхъ одной легенды, а въ соединеніи двухъ, недостаточно помиренныхъ между собою: легенды о вѣткѣ - крестномъ древѣ Ноя, и сказанія о древѣ, выростающемъ на могилѣ Адама. Послѣднюю Кальдеронъ зналъ въ особой редакціи. Рядомъ съ разсказомъ, встрѣчающимся на западѣ съ конца XII вѣка (у Iohannes Beleth, ок. 1170 г.)¹⁾ и становящимся тамъ особенно популярнымъ: о Сиѣѣ, принесшемъ Адаму вѣтвь (либо зерна) райскаго дерева — намѣщается въ томъ-же вѣкѣ (ок. 1180 г.) и другое, въ которомъ главное дѣйствіе предоставлено сыну Ноя, Іониту (Ionitus, Hionthus у Готфрида изъ Витербо; Iericho, Ierico Кальдерона и Fioretti della Bibbia, Lericho въ пересказѣ Алляція). Это — Монітѡн, сынъ Ноя, въ греческихъ Откровеніяхъ псевдо-Меѳодія по списку Алляція, гдѣ другіе тексты даются: Σὴμ, славянскій переводъ: Монитонъ, Монитъ, Моунитъ, Моунтъ, латинскій: Ionithus²⁾). Объ этомъ Іонитѣ «астрологѣ» Готфридъ изъ Витербо разсказываетъ, что, наслышавшись отъ отца о славѣ рая, утраченного 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.
 tria fit unius ligni natura colorum.
 tria deum trinum significare volunt ¹⁾).

Судя по тому, что далъе Давидъ находить ихъ на Ливанѣ, онъ тамъ были и посажены. Fioretti della Bibbia ²⁾ прибавляютъ, что Iericho = 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 юаворъ (послѣдняя локализація, какъ въ сводной латинской легендѣ). Таково, въ сущности и сказаніе, разработанное Кальдерономъ, сходящееся съ Готфридомъ въ упоминаніи Ливана.

Преданіе о Іонитѣ-Монитонѣ-Симѣ, не вошедшее въ составъ извѣстныхъ намъ славянскихъ апокрифовъ, сложилось вѣроятно, на сколько это касается идеи «хожденія въ рай», по типу хожденія Сіеа. Мы уже знаемъ, что Адама представляли себя погребеннымъ — въ раю либо у рая, или въ Хевронѣ; тамъ выросли и лозы, принесенные Сіеомъ. И вотъ Іонита заставили отправляться за лозами либо въ Эдемъ (Готфр. изъ Виттербо), либо въ Хевронѣ (Sibila del Oriente, Fioretti). Почему именно Іонитъ=Симъ явился въ этой роли, я объясняю себѣ такимъ образомъ: въ лѣтописи Дмитрійскаго патріарха Евтихія, пользуясь имъ, вѣроятно, эоіопской книгой Адама, разсказывается, 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 — средина земли; здѣсь будетъ распять Спаситель, добавляетъ эвіопскій текстъ. — Мельхиседекъ остается при тѣлѣ Адама въ постоянномъ служеніи Богу вышнему¹⁾. — Если взять въ разсчетъ, что, по словамъ Иеронима, еще Евреи отождествляли Мельхиседека съ Симомъ²⁾, то мы близко подойдемъ къ объясненію легенды объ Іонитѣ = Симѣ: онъ перенесъ на Голгоѳу тѣло Адама, — стало-быть и вѣтвь отъ выросшаго надъ нимъ крестнаго древа, могли подсказать по сложившейся уже легендѣ о Сиеѣ? Подробности о ковчегѣ были забыты, а въ такомъ случаѣ Іонитъ = Симъ долженъ былъ ходить за вѣтвями въ Эдемъ (или Хевронъ), чтобы пересадить ихъ въ пустыню или на Ливанъ. Послѣдняя локализація, обусловленная, какъ мы увидимъ далѣе, необходимостью ввести въ дѣйствіе легенды Davida (Готфридъ, Fioretti) или Соломона (Кальдеронъ), могла явиться на смѣну другой, болѣе древней; не Голгоѳы-ли? Такимъ образомъ мы объяснили-бы себѣ отчасти ссылку Готфрида на какого-то Аѳанасія; не разумѣется ли Аѳанасій Александрийскій, въ сомнительныхъ или и подложныхъ сочиненіяхъ котораго³⁾ встрѣчается указаніе на погребеніе Адама на Голгоѳѣ? Максимъ Грекъ приводить это указаніе, но съ особыми отмѣнами — по поводу своей полемики съ противоположнымъ мнѣніемъ Луцидарія (Гонорій Отёнскій): «повѣсть отъ отецъ дойде до насть, яко глава первозданнаго Адама пренесена бысть потопомъ, иже при Нои, отъ востока въ Іudeю и осталася на Голгоѳѣ Божіимъ мановеніемъ, да освятится кровю новаго Адама»⁴⁾.

¹⁾ Порфириевъ, I. c. (изслѣд.) 108—9; 193—6 (Эвіопская книга Адама); сл. 168—9 (сирийскій завѣтъ Адама). Сл. Размеканія III, стр. 42—3.

²⁾ Порфириевъ, I. c. 116; сл. 140.

³⁾ У Migne, Patrol. ser. graeca, t. XXVIII, стр. 207 (In passionem et crucem Domini), 627 (Quaestiones ad Antiochum ducem.)

⁴⁾ Порфириевъ, I. c. 107, 141; сл. Шам. старинной русск. литературы, III, стр. 14 (О главѣ Адамовой): «потопною водою принесена

Я высказываю лишь предположение, которое считаю столь-же въроятнымъ, какъ и указанные выше поводы — внести въ славянскія легенды о крестѣ имена Григорія и Северіана Габальского.

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 повѣсти 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 существованії такой-же группы сказаний, гдѣ исторія креста символически привязана была къ лозѣ *Ноя*; 3) на западѣ эти сказанія неорганически смѣшивались съ легендами другого типа (*Lutwin, Calderon*); 4) посланіе Алоанасія къ Панку указываетъ, что въ составѣ богомильского крестиаго 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 разсчетъ соотвѣтствующій эпизодъ нашего Слова, можно предположить, что содержаніе богомильского апокрифа составляли: разсказъ о насажденіи Сатанаиломъ въ раю древа¹⁾, которымъ искусилась Евва; о томъ, что воды потопа вышесли его къ Меррѣ, гдѣ видѣть его Моисей; иаконецъ о постройкѣ храма и распятіи Спасителя. — 5) Подобная статья, вступивъ

быть глава Адамова въ Иерусалиму, и обрѣть ю Соломонъ, и принес во Йеросалимъ, и осыпаю каменiemъ, и парекъ имя Голгофа». Сл. слѣд. § и стр. 413 (*Citez de Iherusalem*); Meyer, Gesch. d. Kreuzh., p. 110.

¹⁾ Замѣтимъ, кстати, разсказъ о насажденіи Самуила (=Сатанаила), ~~несомнѣнно~~ — отрывокъ извѣстной памъ 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 пріуроченію: на Еввиной части древа распять не Спаситель, а нераскаявшійся разбойникъ.

IV.

Намъ остается разсказать исторію третьяго дерева «Слова»: его «Господней части».

«Адамъ бѣше прѣ^д двѣри^{ми} раискими въ Едемѣ. єгда приблѣжишесе днѣ єго къ смерти, вѣліко болѣше немощю. Сѣнъ єго Сить рѣ къ мѣри своїи: „мѣ моѧ, ты вѣсы в'се єговы. побѣжъ намъ, что сико ѿтъ нашъ болѣдуєть. Єв'ва рѣ. „и сну, всегда желаѣть блгра райска, єгда тога раю поменуеТЬ ѹ боледуєТЬ. Сить рѣ: „идемъ въ раи ѹ принесу ѿтцу моему, єда како оутолитъ се болѣсть єго. йде ѹ въпіе, плаче противу раю. й принесе єму ѿрхн'ггль дрѣво (№ 6: три пруты), ѿ него же сиѣ адамъ, и рѣ: „сё дрѣво єже разрѣшаѣть грѣхы, се дрѣво проганяеть дхы нечесты, се ѿ прощеніе темніемъ; [кто] върруеТЬ въ мнѣ, не имать заблудійті. Приეть Сить дрѣво єже єму дастъ аггль и принесе ѿтцу [сво]ему адаму. єгда вѣде адамъ и позна и възъхну вѣліко и рѣ: „сё дрѣво єго же [рату] быхъ изгнанъ изъ раю. и въземъ извѣйтъ себѣ вѣнецъ. и положише єго [в] вѣнце въ земли (№ 6: єдемъстей, прѣ^д двѣрми раискими), и израсте древо изъ главы адамовы и паки сотворишася во єдино. и расте древо з. кратъ(?) раздѣляющися на двое, и паки совокупатса во єдино.

¹⁾ Гр. № 2; №№ 1, 3, 5, 7 сократили этотъ разсказъ; въ № 4 онъ примыкаетъ къ Слову Адама = Vita Adae. Въ № 6: г. израстоша дрѣва изъ главы адамовы и паки сотворишася во єдино. и расте древо з. кратъ(?) раздѣляющися на двое, и паки совокупатса во єдино.

«Егда хотеше Г҃Б' да съжигдеть домъ бѣи сты Сѣній, поусты Г҃Б' прыгнъ Соломону и ѿладаше дімбны въссе^и. Съза душа бѣи сты Сѣній и искаше дрѣво да покриеть цркви». Слѣдуетъ известный намъ разсказъ объ исканіи двухъ первыхъ деревьевъ (Адамовой и Евиної части), которыя оказываются негодными для постройки. Дивится этому Соломонъ и спрашиваетъ: «Где ѿбрещетъ се и тѣ^х побѣліко? и выпроси демона еже дрѣжаще печатю глю. они же реше: знаемъ дрѣво и далече не въ ёдѣмъ, велико чюдно и прѣдѣвно (№ 6: на троѣ дѣлающисѧ и паки во єдино собирающесѧ), страшно наимъ и тόмы глати. Соломонъ рѣ: Завѣзу вѣй азъ печатю глю еже мы да бѣ, идете (идете), имете за врьшое и за корень и принесете ми зде. Шедше дѣмоны и възеху дрѣво съ кореномъ, и здрѣваше глагу адамову въ корени и принесоша въ Іерлімъ. ѕсекоша дрѣво въ кореніи и прѣмериша дрѣво на землі прѣсоса. на цркви несоба вѣліко»¹⁾. — И это дерево пришло «приклонить къ церкви»....

Въ корни дерева, принесенного демонами, осталась Адамова голова, и никто не зналь, где она. «Соломонъ изъиде на ловъ да ловить, и взъемъ егда бура напрасна. єдинъ ѿтройко пошаще прѣву свѣтоу гор'ну (№ 6: вѣрхнюю) и не оугодисе съ црѣмъ. виде пещеру и выниде въ неї, съ собою имаше храта и іастреба и седещи видетъ пещера бѣ кость, а не камень. Егда прѣста бура, изъиде ѿтройко и ѿбрѣте цра. и рѣ Соломо': ѿ члвче, како ты мою свиту иши, а менѣ бура потони? и рѣ: повежъ ми, что ты несі ѿбуре? ѿтройко рѣ ему: Гї, видехъ пещеру и вынидо въ неї, конь мои вънеуду стояше, азыже съ хрѣтомъ и гастре-бомъ вънишъ, и выдехъ — кость, а не камень пещера тъ. Црь на оутріе идѣ и очистї кость ѿ коренія и ѿ прѣсты.... и поза

¹⁾ Такъ въ № 2; въ № 4: и прѣмѣрився на земли дрѣво и притосоваша, а на церкви не притосоваша; въ № 5: прѣмѣриша ко цркви на земли и прісягаше выше мѣры, и возъзвигопша его на црковь и недоказавшися, — Не заключается ли въ загадочномъ прѣсоса — црквиел. прѣсовъ: въ храмѣхъ пресовини соломена = τόν ξύλον σι ἴραχτόσει? Mielosich, Lex. a. v. прѣсовъ.

Соломонъ, яко тѣ є Адамова глава, и прінесе ѹ посрѣдь Іерліма, и послѣ, и сънидошесе въси людѣ, и рѣ къ нимъ: яко менѣ видите, тако и вѣ тврите. и възмѣтъ камикъ Соломонъ и рѣ: Покланѧю тѣ се, яко и прѣвой твари бжѣ. И врѣже камикъ на главу и рѣ: Побываѣмъ те яко и прѣступника бжїа. Вѣ нарѣ връгоще камевіе и сътворише литострато, егрекій побиены[е]. Тѣ бы събираице въсему Іерліму». — На этомъ дрѣвѣ и былъ распятъ Христосъ¹⁾.

Разбирая составъ этого сказанія мы напередъ выдѣлимъ изъ него эпизодъ объ Адамовой головѣ - пещерѣ, найденной Соломономъ во время охоты. Неизвѣстно, насколько этотъ эпизодъ отвѣчаетъ содержанію апокрифа, упоминаемаго славянскимъ индексомъ: «Лобъ Адамль, что седьмь царей подъ нимъ (въ немъ) сидѣли»²⁾. — Замѣтимъ кстати, что въ одной группѣ текстовъ *Vitae Adae et Evaе*, интерполированныхъ крестной легендой, райское дрѣво (выростающее въ изголовьи Адама) «inventa est a venatoribus Salomonis»³⁾. — Понятно, что славянскіе тексты, возводящіе лишь къ чуду Моисея исторію крестнаго дерева, (Ягичъ, Поповъ), отдѣляютъ отъ него разсказъ объ обрѣтеніи Адамовой головы. «Въ тои же дынъ, егда роди се господь нашъ,

1) Текстъ передается по № 2.

2) Лѣтопись занятій Археографич. комиссіи 1861, вып. II, стр. 39; сл. ib. 53: «Лобъ Адамль, что двадесять служебъ въ немъ и седьмь царей подъ нимъ сидѣло», и въ Описаніи рѣк. Соловецкаго монастыря ч. I (№ 261), стр. 403: «Что три черици ходили въ адъ, что Соломона видѣли имущи злато поликадило, п діакона Арсенія, что служилъ во Адамль главѣ». — Исполинскіе черепа встрѣчаются въ сказкахъ. Въ одной чеченской (изъ Ичкеріи) семь великановъ, спасавшихся бѣгствомъ отъ другихъ, еще большихъ гигантовъ, находять, вмѣстѣ съ своими конями, убѣжшице въ громадномъ черепѣ. Сл. Russische Revue XI, I, стр. 84—7 и подобную-же черту въ осетинскхъ преданіяхъ у Всев. Миллера, Осетинскіе этюды, I, отд. 1-й, № XII, отд. 3-й, № I.

3) Meyer, Gesch. d. Kreuzh. p. 121; сл. ib. 160: указаніе на *Mystère du viel Testament* (XV в.), гдѣ лозы найдены на охотѣ — Исавомъ. Мистерія эта недавно напечатана Джемсомъ Ротшильдомъ въ изданіяхъ *Société des anciens textes français*. Сл. Le mystère du viel Testament, publ.

новѣле наводнити сѧ Ерданоу, излипти сѧ до гроба его и разнести кости его на четыри чжети земле, шт нждоу же бѣ съдань, и крестити сѧ костѣмъ его, пръво Ерданомъ, а вторе моремъ, третие господиномъ нашимъ Ісусомъ-Христомъ. И вънесенъ бывши главъ его въ Ероусалимъ и томоу чудоу бывшу, течаху на видѣние глави и маали и велиции и дивлаху слѣ величеству прадѣда своего глава, бѣше бо тако съдети .т. мжжи въ неи¹⁾). Христосъ велить положить еї на Голгоѳѣ, гдѣ самъ восхотѣлъ смерть вкусить и креститься кровію своею²⁾.

Что касается до главной части сказания — отъ Сиона до построения Соломонова храма включительно —, то она отвѣчаетъ тому типу крестной новѣсти, который съ XII вѣка является на западѣ преобладающимъ. Матеріаломъ легендѣ послужилъ разсказъ о хожденіи Сиона въ рай за елеемъ отъ дерева милосердія, въ Апокалипсисѣ Моисея и *Vita Adae et Evaе*, и заключительный эпизодъ послѣдняго памятника въ рукописяхъ, восходящихъ къ оригиналу ок. 730-го года³⁾: по просьбы Евы «*Seth fecit tabulas lapideas et luteas et scripsit in eis vitam patris sui Adae et matris suae Evaе quam ab eis audivit et oculis suis vidi et posuit tabulas in medio domus patris sui in oratorio ubi orabant 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. Сообщаютъ подписаніе соответствующей сцены: II (Есаї) voyt les arbres de la croix et les oyseaux qui les adorent, et partent lesditz trois arbres d'une mesme souche et tige, et portent divers feillages et fruys.

¹⁾ Эти подробности о крещеніи Адама и о величинѣ его головы нашли себѣ място въ «Чтепіи отъ Адама» (Вопросы и отвѣты). Сл. Jagi , Prilozi, p. 42.

²⁾ Jagi , Opisi I, p. 88—9.

³⁾ Meyer, Vita p. 210, 218—19, 244; сл. варъянтъ на стр. 250 (и о руки, р. 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 рассказа естественно могло пріурочиться райское древо Сиёа, когда оно явилось замѣной «елея отъ дерева милосердія» и оказалось негоднымъ въ постройку древняго Сиона, — какъ камень Писанія, отверженный строителями, а впослѣдствіи оказавшійся «краеугольнымъ»¹⁾.

Какимъ образомъ попало Сиёово 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. Древья для храма доставлялись Соломону съ Ливана: *Вас. γ', V, 8—9: ξύλα κέδρινα καὶ πεύκινα σὲ δοῦλοι μου κατάξουσιν αὐτὰ ἐκ τοῦ Λιβάνου*²⁾; тамъ, стало быть, найдено было и крестное дерево, леванитовѣ крестъ нашей народной поэзіи³⁾. Старофранцузское описание Иерусалима (*La citez de Iherusalem*) говорить о древѣ Сиёа, выросшемъ у изголовья Адама, что воды потопа вырвали его съ корнемъ, въ которомъ находилась Адамова глава, и перенесли на *Ливанъ*, где 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. лиганскіе кипарисы, кедры и сосны у Исаии 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) ramuseulum quendam obtulit et jussit, quod in monte *Libani* plantaretur¹⁾. —

Такъ объясняется Ливанская локализація и въ группѣ сказаний, которая выводить на сцену сына Ноева, Іонита. У Готфрида изъ Витербо онъ садитъ райскія лозы, очевидно, на Ливанѣ, ибо далѣе говорится.

25 Dum montis *Libani* succidi silva iubetur,
arboris illius species miranda videtur;

Давидъ велитъ срубить его, а Соломонъ внослѣдствіи пытается употребить его на постройку храма. Такъ и въ обѣихъ драмахъ Кальдерона, съ тою разницей, что дерево велитъ срубить Соломонъ. I Fioretti della Bibbia замѣнили это пріуроченіе другимъ: Іеріко = Іонітус насаждаетъ лозы — въ пустынѣ. Это измѣнение оказалось необходимымъ, потому что авторъ Fioretti, слѣдовавшій тексту вульгарной, сводной легенды о крестномъ древѣ, пожелалъ комбинировать сказаніе о Іонитѣ, которое легенда не знаетъ, съ ея эпизодомъ: о Моисѣѣ, нашедшемъ чудодѣйственныхыя лозы въ Хевронѣ. Но въ Хевронѣ (либо въ рай) приходилъ за тѣми-же лозами и Іонитъ, пересадившій ихъ на Ливанъ. Авторъ Fioretti, либо его источникъ, сводятъ эти легенды такимъ образомъ, что въ Хевронѣ идетъ Іонитъ, но лозы посажены имъ не на Ливанѣ, что помѣщало-бы дальнѣйшему пріуроченію, а въ пустынѣ, гдѣ Моисей и находить ихъ.

Во всемъ этомъ, какъ и въ судьбахъ легенды о Ноевой лозѣ, разсмотрѣнныхъ выше, видны попытки свести къ рамкѣ одного, излюбленнаго легендарного типа разнообразіе символическихъ типовъ, въ которое сложилось крестное сказаніе. Крестъ — это вѣтка Сиоа, это лозы (= жезль) 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 самостоительно: циклическій сводъ монаха Андрея начинается съ заключительнаго эпизода *Vita et Eva*: о дскахъ Сиѳа, найденныхъ Соломономъ, и — разсказываетъ 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 сказаний на западѣ и у насъ была различна. Три изъ нихъ (древо Сиѳа, лоза Моисея, древо-головня Лота) попали у насъ въ Сводъ, приписанный какому-то Григорію и пріурочились 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, Адамовою и Евиною. Планъ, по которому распределілся весь этотъ матеріалъ указываетъ, какъ на исходную точку отправленія, на Слово обѣ Адамъ и хожденіе Сиѳа. Во всѣхъ семи текстахъ, бывшихъ у меня подъ руками, и въ описаніи восьмаго (Пуб. Библ. № LVI) распорядокъ одинъ и тотъ-же:

1) Хожденіе Сиѳа: древо изъ вѣнца Адамова.

2) Разсказъ о второмъ древѣ: головни Лота.

3) Древо Моисея (въ № 1 нѣтъ этого эпизода, какъ и всѣхъ слѣдующихъ).

4) Вопросъ: откуда взялись тѣ три дерева? Разсказъ о на-
сажденіи Сатанаила (нѣтъ въ № 6 и рcp. Пуб. Библ. LVI).

5) Соломонъ достаетъ всѣ три дерева для постройки храма.

Рамка своднаго разсказа (Сиѳъ — постройка Соломона) отвѣчаетъ той, въ которую вылились занаднія крестныя сказанія, но она наполнена иначе. На западѣ *древо Сиѳа* исключило остальныя, 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 болышая часть сказаний о крестѣ.

Оба типа сосуществуютъ, такъ сказать, въ Шестодневѣ св. Анастасія Синайта (VII в.)¹⁾: съ одной стороны говорится о Спасителе, что онъ «*in crucis ex tribus arboribus confectae ligno recubuerat et obdormierat*» (lib. V), — что, можетъ быть, указываетъ на тресоставность *древа распятія*, сросшагося во едино изъ трехъ вѣтвей или лозъ; съ другой (lib. VII) *три креста*, на Голгоѳѣ 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. Crux Christi est lignum vitae, in quo in altum sublatus fuit botrus maturus, et vita nostra ante nos visa est suspensa, cuius virtute multi etiam ex monumentis, vivificati, sunt excitati. Lignum autem cognoscendi bonum et malum fuit crux 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 Iudei qui se in ligno suffocavit, periit». Параллелизмъ Эдема и Голгоѳы развивается и далѣе: «*illic diabolum 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 aliud deum laudantem, et medium lignum, sed crucis*».*

¹⁾ Migne, Patrol. graec. t. IXXXIX р. 917 и 944—946.

Такимъ образомъ идея нашего Свода оказывается довольно древнею, но ея разработка обличаетъ вліяніе противоположнаго легендарного типа: намъ говорятъ не о трехъ древахъ въ Эдемѣ, а о трехъ частяхъ - стволахъ *одного* и того же, райскаго.

Популярность сказанія о *трехъ* крестныхъ древахъ не стойтъ-ли въ связи съ распространеніемъ извѣстной повѣсти объ обрѣтеніи царицей Еленой *трехъ* крестовъ распятія, «честныхъ», «Христосовыхъ» крестовъ сербскихъ и болгарскихъ пѣсень¹⁾), изъ которыхъ одинъ, послужившій праведному разбойнику, перенесенъ былъ, по преданію, на островъ Кипръ, гдѣ творилъ чудеса, «носимъ на вѣздусѣ»? ²⁾).

V.

Возвращаясь еще разъ къ западной легенде о древѣ Сиѳа, замѣтимъ, что не всѣ отдельныя 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 потокъ³⁾. — Изолированной оказывается и повѣсть объ

¹⁾ Безсоновъ, Калѣки II № 437, 438; Качановскій, Памятники болгарского народнаго творчества, вып. I, № 2, 3. «Три стѣрка босилѣкъ», обрѣтенные Еленой на мѣстѣ нахожденія крестовъ, напоминаютъ подобное-же греческое повѣрье, добавляющее, что и название растенію (*βασιλικός* = царскій) дало было царицѣ. Сл. Амарантось или розы возрожденной Элады и т. д., стр. 47, прим. а, и выше стр. 242, прим. 1.

²⁾ Путешествіе Игумена Даніила, изд. Норова, стр. 12—13 и прим. 2; Wilbrand de Oldenborg у Laurent, Peregrinatores p. 180—1.

³⁾ Что этотъ эпизодъ западныхъ крестныхъ легендъ развился изъ разсказовъ объ искушении Соломономъ царицы Савской, вступившей

Авраамовомъ древѣ, отнесенная г. Мейеромъ, неизвѣстно по какимъ соображеніямъ, въ одну группу съ Гервасіемъ изъ Tilburgу, Никодимовыемъ Евангеліемъ и друг. ¹⁾). Мне не разъ приходилось касаться этой легенды ²⁾; я возвращаюсь къ ней еще разъ съ пѣкоторыми новыми подробностями ³⁾.

Тысячу лѣтъ спустя по грѣхопаденіи Адама и Евы древо жизни перенесено было въ вертоградъ Авраама. Ангель говорить ему, что на томъ древѣ 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.— Всё совершаются такъ, какъ предрекъ ангель: дочь Авраама забеременѣла, понюхавъ цвѣтокъ съ того дерева. Іудеи обвиняютъ её въ порочной жизни и припуждаютъ доказать свою невинность — божімъ судомъ: она ввержена въ огонь, но огненные языки чуднымъ образомъ обращаются въ розы и лиліи. У ней рождается сынъ, излюбленный господомъ, по имени Фапуилъ, становящійся впослѣдствіи императоромъ. Плоды дерева жизни служили ему средствомъ — врачевать недужныхъ и прокаженныхъ. Однажды, онъ разрѣзаль одинъ такой плодъ, чтобы раздѣлить его между болѣыми, а сокъ,

въ мнимую воду, на это давно указано мною въ моихъ Опытахъ II, 1, 245 слѣд.; сл. еще мою «Повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ», стр. 142—3: о такомъ-же испытаніи Навуходоносоромъ (сыномъ Соломона и царицы *Савской* = Южской, либо Лузія и царицы *Савы*) своей невѣсты, персидской царевны.

¹⁾ Meyer, I. c. p. 120.

²⁾ См. мой разборъ сборника Чубинскаго, въ 22-мъ присужденіи Уваровскихъ премій, стр. 12—17; сл. Разысканія IV, стр. 68 прим. 1.

³⁾ Извлеченія изъ легенды см. у Leroux de Lincy, *Le livre des lÃ©gendes* p. 24; въ *Histoire littéraire de la France* XVIII p. 834—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. Сл. также Stengel, *Mittheilungen aus franz. Handschriften der Turiner Bibliothek* p. 20, Ann 21. Далѣе разсказъ сообщается сводный.

оставшійся на лезвії ножа, отеръ о колѣно. Оттого его колѣно «поносъ понесло», и по прошествії девяти мѣсяцевъ родилась красивая дѣвочка: это была св. Анна, мать Маріи. — Исполненный стыда и недоумѣнія, Фануиль 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: пустъ онъ не убиваетъ ребенка:

De ly naistra une puceille
En cui Dieux char et sanc prendra
Quant il en terre descendra.

Рыцарь покидаетъ дѣвочку въ гнѣздахъ лебедей, гдѣ её стережетъ лань, питая её своимъ молокомъ, убаюкивая цветами:

Chascun jor ert desos le ni:
Quant li enfes jetoit .I. cri,
D'um 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, Іоакимомъ, который (либо: самъ императоръ), преслѣдуя лань, добирается до лебединаго гнѣзда, откуда слышитъ дѣтскій голосокъ: красивая дѣвочка запрещаетъ ему убить животнос, называя себя по имени, Фануила — своей матерью. — Впослѣдствіи отецъ и дочь узнаютъ другъ друга, а Фануиль, по просьбѣ Іоакима, отдаетъ ему руку своей дочери.

Чудесное зачатіе отъ цвета 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 родить отъ цвѣта крестнаго дерева Фануила, отца св. Аны. 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 engenree,
 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 Аны въ этомъ преданіи едва-ли слѣдуетъ объяснить простымъ смѣшениемъ — съ Фануиломъ, отцемъ Аны пророчицы (Paralipom. I с. 8). Я указалъ на значеніе еврейскаго Phēnîêl, Phēnîêl: *микъ Божій*. Съ этой точки зрѣнія легенда, въ пересказѣ поэмы *sur la Conception*, получаетъ особое значеніе: самъ Господь созидаеть отъ цвѣта (или плода) жену, которую предназначилъ быть бабкой своему сыну. — Малорусское преданіе¹⁾ выражаетъ то-же возрѣніе, но переносить его на *Богородицу*: Господь сотворилъ Адаму жену «зъ розы», но туть ею недоволень: «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? «Л Адамъ каже: «Уже жъ певно мені лучше нехай тая, ишо зъ цвіту; я ѹї дамъ сыну своєму за матіръ». — Наконецъ въ болгарскомъ народномъ апокрифѣ рожденіе отъ цвѣта приписано *Спасителю*. Господь размышляетъ: «какъ може, само съ духъ-ть мой да ми са роди синъ на землѣ-тж ярбъ сички свѣтъ!» Дьяволь совѣтуетъ ему: «Земи, че направи

¹⁾ Чубинскій, Труды, I. с. I, стр. 145—147.

отъ босилакъ - цвѣткѣ юднѣ киткѣ, тури иж въ назухѣ и да прѣспишь съ нею юднѣ ношть, като си намислиши, че желанѣшь да ти са роди синъ отъ духъ божи, и, штомъ като станенъ, да иж проводишь на благочестивѣ цѣломѣдрѣ Марию, сестру Іордановѣ, за да иж подуши, и та ште стана непразна». Этотъ цвѣтокъ архангель Гавріилъ подаетъ Дѣвѣ Маріи. «Та зела киткѣ-тѣ иж помирисала. Слѣдъ два-три дена Марія станѣла лѣфусна»¹⁾.

2) Св. Анна родится отъ бедра Фануила, на которое попалъ сокъ отъ райскаго плода. Я привелъ въ параллель греческую сказку съ Закинеа, напомнившую Б. Шмидту²⁾ миоы о рождѣнїи Аеины и Діониса: о благочестивомъ царѣ - дѣственникѣ, желавшемъ имѣть потомство; ангель вѣщаєтъ ему, что у него родится дочь отъ икры (у ноги); вскорѣ послѣ того икра у него распухла и, когда разъ на охотѣ онъ накололъ её терніемъ, оттуда выпорхнула дѣвушка, вооруженная съ ногъ до головы. Господь, особенно её любившій, даетъ ей въ приданое дарь предвидѣнія, «возведя её какъ бы въ значеніе богини».

Въ мадагаскарской сказкѣ³⁾ такъ именно рождается первая жена. Господь поставилъ первого человѣка въ великолѣпномъ саду, полномъ плодовъ, запретивъ ему что-либо Ѣсть или пить. Злой демонъ, принявъ видъ свѣтлаго духа, явился ему посланикомъ съ неба, повелѣвая ему дѣлать то и другое. Человѣкъ повиновался. Вскорѣ послѣ того у него появилась опухоль, лопнувшая черезъ шесть мѣсяцевъ; оттуда вышла красавица 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 старики

¹⁾ Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и разсказы, 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, bers. von Mite Kremnitz, № X.

и старуха, старые — престарые, и не было у нихъ дѣтей, къ великому ихъ горю. Всѣ средства они испытали, наконецъ старикъ рѣшаются пойти куда глаза глядятъ, попытаться — не достанетъ-ли онъ ребенка. Въ глухомъ лѣсу древній пустынникъ, которому онъ повѣдалъ о своемъ желаніи, даетъ ему яблоко; благословилъ его, разрѣзalъ по поламъ и говоритъ: эту часть съѣшь самъ, а эту отдай своей женѣ. На обратномъ пути старику овладѣла жажда; не найдя нигдѣ воды, онъ вспомнилъ о яблокѣ и съѣль — не ту часть, которая была предназначена ему самому. Съѣль и заснуль мертвымъ сномъ; ангелъ Господень сталъ у него на стражѣ, а когда старикъ проснулся, увидѣлъ рядомъ съ собой барахтающеся въ травѣ хорошенкую 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 пайденышемъ; прийдя къ своей землянкѣ, положилъ дѣвочку въ квашню, а самъ пошелъ звать старуху полюбоваться на неё; пока онъ ходилъ, огромный грифъ унесъ её въ гнѣздо, гдѣ однако птенцы не разорвали её, а, напротивъ, принялись кормить крошками, уложили и прикрыли отъ холода.

Недалеко отъ того дерева ¹⁾ находился ядовитый колодезъ, а въ немъ двѣнадцатиглавый змѣй. Всякий 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 архангель съ мечемъ въ рукахъ и принялъся поражать чудовище, продолжавшее высыпать изъ колодца все новые и новые головы. Падая отъ меча, онѣ такъ сильно ударялись о дерево, что листья на немъ облетѣли; все кругомъ залито было кровью и ядомъ. Архангель 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 гнѣзда, въ которой вѣтеръ качаль её, какъ въ колыбели. И она вырастаетъ здѣсь до несказанной красоты, которую любуется сама природа. Однажды, погнавшись на охотѣ за звѣремъ, царевичъ зашелъ въ чащу, гдѣ стояло дерево съ гнѣздомъ грифа, цѣлится въ грифенятъ, но тотчасъ-же опустиль 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 приведеть красавицу. Удается 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, охрта; но важнѣе мистическіе элементы разсказа: двоякое явленіе ангела и его борьба съ змѣемъ, головы которого то протягиваются къ дереву, то, ударяясь о него, дѣлаютъ его безлистнымъ. Вспомнимъ, что въ легендахъ о Фануилѣ дерево является — крестнымъ¹⁾, на немъ будетъ распять 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 символикѣ²⁾. Эти сопоставленія позволяютъ предпо-

¹⁾ Крестное дерево 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 рассказу о посѣщеніи Авраама ангелами и о дотолѣ бесплодной Саррѣ. Отъ этихъ данныхъ отправилось, быть можетъ, и развитіе французского сказанія.

²⁾ Сл. Разысканія IV, 60.

А. И. ВЕСЕЛОВСКИЙ, РАЗЫСК. ВЪ ОБЛ. РУССК. ДУХ. СТИХА.

ложить за румынской сказкой какое - нибудь забытое отреченнное сказаниe, которое послужило бы къ объясненію легенды о Фануилѣ по крайней мѣрѣ на столько - же, на сколько вообще славянскіе апокрифы о крестномъ древѣ — проливаются свѣтъ на запутанную генеалогію западныхъ.

ПОПРАВКИ И ДОПОЛНЕНИЯ.

Къ VI-й главѣ.

Къ стр. 17, съ четвертой строки снизу, напечатано по недосмотру: «Подъ № 23 встрѣчаемъ: «Слово о Сивилѣ і о Давидѣ царі», вѣроятно, тождественное съ напечатаннымъ мною по списку проф. Дринова въ Архивѣ проф. Ягича». Слѣдуетъ читать: «.... тождественное съ преданіемъ о Сивилѣ-Самовилѣ, сообщенному мною въ Опытахъ по исторіи развитія христіанской Легенды I, 1, стр. 292—3, II, 1, стр. 251—2». — Согласно съ этимъ надо такимъ образомъ измѣнить редакцію примѣчаній 2-го (стр. 17—18): «Другое болгарское преданіе о Самовилѣ напечатано мною въ статьѣ: Zur Bulgarischen Alexander-sage» и т. д.

Къ стр. 40—~~3~~, стр. 222—223 прим. 2: *Кѣ молитвѣ св. Сисинія* (Дубровинъ, I, II, стр. 126; сл. стр. 122). По повѣрьямъ Грузинъ *али* — духъ женскаго пола, гибельный для новорожденныхъ, которыхъ онъ умерщвляетъ, а родильницу уводить и бросаетъ въ рѣку. Али живетъ вездѣ, преимущественно въ Базалетскомъ озерѣ, где она пленется и поетъ сладострастные 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 - Антіохъ. *Оготились мы на полѣ дамасскомъ*, где есть гора, изобилующая оленями, и напали мы на слѣдъ прямой —

превратный: пятки прямые, а животъ наоборотъ, спина прямая, а лицо наоборотъ. Отправились мы по тому слѣду и увидѣли стоявшую въ пещерѣ *дѣвушку*: волосы у нея цурнурные, зубы жемчужные. Мы спросили *ихъ*: кто вы? и какъ ваше имя? Она отвѣтчила: 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 миллионовъ триста восьмнадцать *стадій* не осмѣлюсь приблизиться къ тому мѣсту, гдѣ будуть произносить *наши имена* или будеть находиться *хартія съ нашими именами*. — Явились свв. архангелы Михаилъ и Гавріилъ; вышелъ черный всадникъ, ведя чернаго коня, въ черной сбруѣ, съ черной плетью. Сѣлъ онъ на того коня, отправился по черной дорогѣ. Спросили его: Куда ѿдешься, злодѣй смрадный, съ зубами ядовитыми? Отстань отъ сего раба Божія и войди въ голову дракона. Христосъ, Богъ милосердія, благости и отрады! помоги, Матерь Христа Марія, и даруй облегченіе рабу Божію».

Несомнѣнно, что въ приведенномъ заговорѣ смѣшаны два: одинъ, отвѣчающій типу молитвы Сисинія, кончался, вѣроятно явленіемъ ангеловъ (сл. напр. арх. Михаила въ молитвѣ, приписанной Іереміи 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 первого заговора ясны сами собой: два брата греческой молитвы (Сисиній и Сисинодоръ) обратились въ трехъ, и ихъ имена замѣнены новыми; пѣть 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 грузинского заговора: *что братия охотятся*, какъ тамъ *Сисиній съ братьями* (р. 46). Главное искаженіе постигло все, что касается али — Гилу греческой молитвы. Въ послѣдней является *одинъ демонъ съ нѣ-*

сколькими именами; въ позднѣйшихъ ея отраженіяхъ, пацр. русскихъ, эти имена обратились въ столькихъ-же демоновъ. Грузинскій заговоръ стоить на перепутыи къ русскимъ варъянтамъ: али *одна*; но далѣе говорится: мы спросили ихъ, они отвѣчали, *наши* имена. — За грузинскимъ текстомъ стоить какой-нибудь утраченный греческій (?) оригиналъ, гдѣ вмѣсто Аравіи легенды, изданной Алляціемъ, упоминалось дамасское поле.

Нѣсколько заговоровъ отъ трясавицы, сисиніевскаго 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*, Сисиній, идя «отъ горы Синайскія, обрѣте бѣсница, имуща очи разжены и руце желѣзны и власы верблюжіе». На вопросъ святаго она начинаетъ сказывать *свои имена*; первое изъ нихъ *вяница*, какъ въ румынскихъ текстахъ статьи (Сисой, Іосифъ; сл. выше стр. 50); у попа Симеона оно приходится вторымъ, упоминается и какъ общее название демона: «обрѣтох *вяницъ* именемъ Авизою». Въ архангельскомъ заговорѣ въ такомъ двоякомъ значеніи является *бѣсница*; вотъ приводимыя въ немъ имена: *Вяница*, *Бѣсница*, Преображенница, Убийца, Елина, Полобляющая, Имарго, Ария, Изѣдущая, Негризущая, Голяда, Налукія. —

Замѣтимъ, что имена иродовъ 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 одынадцать бешыхъ — дочки Иродовы». Сл. толкованіе заговоровъ у Аѳанасьевъ, I. с. III р. 81—96.

Что касается до каталонскаго преданія объ Иродіадѣ (сл. выше, стр. 221—2) то оно слѣдующее: рассказываютъ, что однажды разсвѣть засталъ сї на берегу замерзнувшаго Sigre, а ей надо было перейти на ту сторону, чтобы укрыться въ находившейся тамъ пещерѣ. Только что она дошла до половины

рѣки, какъ ледъ разстуился и отрѣзаль 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. CCXXIII отд. 2, стр. 217—218. — Источникъ этого преда-
нія была, по всей вѣроятности, Historia ecclesiastica Никифора Каллиста, lib. I, с. XX (сл. Migne, Patrolog. gr. t. 145), разсказъ 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. c. XXVII, p. 96); сирійскій варъянтъ сообщилъ въ переводѣ Pius Zingerle, Zs. f. deutsche Mythol. I, p. 319 (сл. ib. p. 102). Сообщаемъ текстъ Никифора: «'Ο δὲ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς (т. е. Иродовой жены) θάνατος.... τοιόσδε τις ἦν. Ἐπί τινα τόπον ταύτη δεήσαν ὥρᾳ χειμῶνος πορεύεσθαι, καὶ ποταμὸν διαβαίνειν, ἐπείπερ ἔκεινος κεχρυ-
στάλλωτο καὶ πεπηγός ἦν, ὑπὲρ νώτου αὐτη διήει πεζεύουσα. Περιέβαγέντος δὲ τοῦ κριστάλλου, οὐκ ἀθεεῖ δὲ πάντως τὸ συμβάν
ἦν, κατερρῦη μὲν εὑθὺς καὶ αὐτὴ ἄχρι δήπου καὶ κεφαλῆς καὶ
ὑπαρχεῖτο σπαργῶσα καὶ ὑγρῶς λιγυζομένη, οὐκ ἐν γῇ, ἀλλ' ἐν
ὑδάτῃ. Η δὲ κεφαλὴ τῷ κρύει παγεῖσα, εἶτα καὶ διαθραυσθεῖσα,
καὶ τοῦ λοιποῦ διαιρεθεῖσα σώματος, οὐ ξίφει, ἀλλὰ κριστάλλῳ,
ὑπὲρ τῶν πάγων ὠρχεῖτο καὶ αὐτη τὴν ἐπιθανάτιον ὅρχησιν· καὶ
ὑπ' ὅψιν ἔκειτο πᾶσιν ἡ μιαρὰ κεφαλὴ εἰς ὑπόμνησιν ὣν ἔδρασε τοὺς
θεωμένους ἀνάγουσα».

Къ стр. 67—78. Интересный варъянтъ пѣсни о превра-
щеніяхъ представляетъ пѣсня, которая поется на кумыкскомъ
«сарынѣ». Сущность этой игры слѣдующая: составляются двѣ
группы, мужчины и женщины. Изъ первой кто-нибудь, приплясыва-
вая, выходитъ на середину сакли и начинаетъ говорить на распѣвъ,
а мужчины хоромъ повторяютъ послѣднія слова куплета; изъ
женской группы также выступаетъ женщина или дѣвушка
и отвѣчаетъ мужчинѣ, а прочія ей подтягиваются, ударяя въ мѣдный

тазъ. Завязывается споръ, кто кого перетанцуетъ и переговорить; 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 «сарынѣ»:

Мужчина.

Сѣрые олены бѣгутъ съ поляны,
Прекрасныя дѣвушки любуются ими.
Скажи, что будешь, если я тебя поцѣлю?

Дѣвушка.

Если ты рѣшился меня поцѣловать,
Я превращусь въ бѣлаго голубя
И улечу подъ небеса — тогда ты что сдѣлаешь?

Мужчина.

Если ты улетишь подъ небеса гоубемъ,
Я сѣримъ ястребомъ пагоню тебя
И тамъ схватчу тебя — ты что тогда сдѣлаешь?

Дѣвушка.

Если ты схватишь меня подъ небеса *л*,
Я обращусь въ рыбу и ускользну въ море,
Тогда, въ морѣ, что ты со мной сдѣлаешь?

Мужчина.

Если ты уйдешь въ море,
Я, обратясь въ желѣзный крюкъ, пырну въ море
И тамъ подпѣлю тебя — ты что тогда сдѣлаешь?

Дѣвушка.

Если ты въ морѣ меня подѣшишь,
Я разсыплюсь просомъ по травѣ,
Тогда ты что со мной сдѣлаешь?

Мужина.

Если ты разсыпешься 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 сырь землю; мои родные,
Подруги меня ужъ не увидятъ.

Мужина.

Если ты умрешь, твои родные и подруги
Лишатся тебя; тогда и я умру, лягу
Въ ту-же сырь землю — и тамъ, взамѣнъ всѣхъ,
Одинъ останусь съ тобою.

Къ стр. 79—80. (*Поэты чиселъ, редакціи В*) Къ варьян-
тамъ, собраннымъ H  sdeй, слѣдуетъ присоединить еще слѣдую-
щій кавказскій: богачъ даритъ быка своему пріятелю бѣдняку,
съ условіемъ, чтобы черезъ три дня онъ быль готовъ отвѣтить
ему на вопросы, которые онъ предложитъ, иначе пусть заплатить
ему въ семь разъ стоимость подарка. Нищій, котораго бѣднякъ
пріютилъ у себя на ночь, отвѣчаетъ вмѣсто него богачу, 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 священные
книги, низ посланныя отъ Бога (Новый Завѣтъ, библія, псалтирь
и корань). — Чего пять, а не шесть? — Пять условій исла-
мизма. — Чего шесть, а не семь? — Шесть правилъ при
совершении 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 Закатальского округа, стр. 49—50. Сл. еще Starine, VI, стр. 53 (Вопросы и Отвѣты, изъ болгарского сборника прошлаго вѣка. Отвѣчаетъ «риторъ философъ»); Mite Kremnitz, Rumänische Märchen, № XVI, стр. 201 слѣд.; Luzel, Légendes Chrétienne de la Basse Bretagne, t. II, 7^o 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^o ann e, t. IX, № 80: La mystique des églises gothiques par l'abb  Lecanu, p. 651—2.

Къ стр. 97—222: *Святки, масляница и народные потешники на Кавказѣ*. Матеріалъ, собранный нами на предъидущихъ страницахъ для исторіи празднованія генварскихъ календъ въ ихъ отношеніи къ современной обрядности Рождества, Новаго года и связанный 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 *калинда*. Послѣ ужина въ каждой семье пекутъ большой четыреугольный пирогъ, начиненный сыромъ. Съ первымъ пѣніемъ пѣтуховъ пирогъ кладутъ на большую доску, прильплюютъ къ ней зажженную восковую свѣчу и ставятъ жаровню съ угольями. Члены семейства становятся на колѣни вокругъ пирога, и старший въ семействѣ, бросивъ ладонь на уголья, проситъ *у Каланды*

¹⁾ Сл. выше, стр. 102—3 и Сахаровъ, Сказанія VII, 73: въ Ярославль *колядовали* на масляницѣ.

²⁾ Сл. Дубровинъ, I. с. I п., 18, 147—152 (сл. ib. 21—22); 230—5; I, 1 297—8; Сборникъ свѣдѣній о Кавказскихъ горцахъ VII: Религіозныя вѣрованія Абхазцевъ р. 20.

счастія и всякаго блага семейству. Пирогъ Ѵдятъ, а остатокъ его сожигаютъ, наблюдая особенно за тѣмъ, чтобы обрядъ этотъ кончился неизрѣмѣнно до разсвѣта. — Въ самый день нового года младшіе поздравляютъ старшихъ и дарятъ имъ убитаго дрозда, стараясь во время охоты снять ему шапку голову, чтобы тѣмъ показать свою мѣткость въ стрѣльбѣ. Поздравляющіе получаютъ подарокъ. — О современныхъ отраженіяхъ названія Календы см. выше, стр. 104—5; обѣ олицетвореніи Коляды-Каланды стр. 210 и прим. 1.

Наканунѣ Рождества *Грузинки* запасаются мѣдными денъгами и печется огромное количество лавашей (тонкія и длинныя прѣсныя лепешки). Толпа мальчиковъ, отъ 10 до 12-лѣтняго возраста, обходитъ каждый домъ и, въ сопровожденіи дѣячка, держащаго образъ Божьей Матери, славитъ Христа. Пропѣвъ: «Рождество твое...», они поздравляютъ хозяевъ и желаютъ имъ встрѣтить много такихъ-же дней; хозяева ихъ отдариваются. Молодые люди, собравшись толпою, также ходятъ славить; обычай этотъ извѣстенъ подъ именемъ *алило* и сопровождается особой пѣснею, выражаютющею поздравленіе и просящею, въ награду, однажды на всегда опредѣленную часть паникковъ и съѣстнаго. Почти вся рождественская недѣля служитъ приготовленіемъ къ встрѣчѣ нового года. Наканунѣ хозяйки пекутъ хлѣбы счастія, обсыпаныя изюмомъ, отдельно для каждого члена семьи: чей хлѣбъ опадеть, тому умереть неизрѣмѣнно въ предстоящемъ году. Пекутъ хлѣбъ *бакила* или *бацила*, одинъ въ образѣ человѣка, въ честь св. *Vасилія Великаго*, празднуемаго православною церковью въ день нового года и называемаго у Грузинъ *Бацила*; остальнымъ хлѣбамъ даютъ разную форму: книги, пялецъ, ножницъ или нера, смотря по ремеслу хозяина. — Знакомые посылаютъ другъ другу всякия сладости съ пожеланіемъ — въ сладости состарѣться. — Вечеромъ и въ теченіи почти молодежь стрѣляетъ, провожая старый годъ и встрѣчая новый; у всѣхъ домовъ растворены двери, потому что счастье въ эту ночь разгуливается 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, говорить 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 установленъ его подносъ. — За хозяиномъ долженъ войти кто-нибудь посторонний, и каждое семейство имѣеть завѣтнаго гостя, открывающаго входъ въ жилище, что также, по народному повѣрю, приносить особое счастье. Въ Тифлисѣ, въ тѣхъ домахъ, где сохранились еще древніе обычаи, наканунѣ нового года, глава семейства ожидаетъ наступленія его, когда семья уже давно покойится на широкихъ тахтахъ. У него заготовленъ *мьшечекъ съ хлѣбными зернами* и кусочки леденца по числу членовъ семьи. Наступленіе нового года онъ привѣствуетъ громкимъ голосомъ, бросая хлѣбныя зерна во все углы 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 название рождественского славленія: *алило* не стоитъ-ли въ связи съ румыно-славянскимъ припѣвомъ колядокъ: *oj lelom, d'ai Ler-om* и т. д.? (см. выше, стр. 227, прим. 3 и Потебню, Русскій Филологіческій Вѣстникъ 1882, II, р. 218 слѣд.). — Хлѣбъ: *бакила* или *башила*, въ честь (и въ образѣ) Василія Великаго, тождественъ съ сербск. *vasilica* (сл. стр. 109); *завѣтный 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 *тициевъ-музыкантовъ*, вооруженныхъ инструментомъ, похожимъ на волынку, и за нѣ-

сколько грошей поющихъ передъ домомъ хвалебную пѣсню его хозяину. — По улицамъ ходить мальчикъ, наряженный старикомъ и называемый *берика*: онъ пляшеть и кривляется передъ каждымъ проходящимъ и неотступно выпрашиваетъ денегъ. Этотъ-же самый *берика* носить иногда название *дато* (медвѣдь), когда принимается въ хороводы женщинъ, изображая изъ себя звѣря, упоминаемаго въ пѣснѣ. — Сидѣльцы лавокъ пускаютъ другъ въ друга большой мячъ, съ крикомъ: клераріа (груз. масляница), или, накинувъ на себя запыленную рогожу либо обрывокъ войлока, бросаются какъ пугало на сосѣда и привѣтствуютъ его съ масляницей. Въ сумерки, въ предмѣстье города, разгарается кулачный бой, а въ деревняхъ играютъ въ чаличи (жгутъ): нѣсколько человѣкъ въ чертѣ круга получаютъ ловкіе удары жгутомъ отъ тѣхъ, которые находятся виѣ 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 *гори* — свиньи, т. е. человѣка, наряженного свиньею. Послѣдній прикрыть спереди и сзади свиными шкурами, спитыми въ видѣ чехла, на голову надѣта свиная голова съ огромными зубами. Прійдя въ домъ, толпа ряженыхъ начинаетъ пляску: гори бѣгааетъ вокругъ пихъ и колетъ ихъ своими клыками, тѣ бьютъ его деревянными саблями, пока онъ не притворится убитымъ. Берикееби беззапретно пьютъ хозяйственное вино, имъ выносятъ въ подарокъ яичъ, причемъ *выщипываютъ изъ бороды берики волосъ* и кладутъ его въ курятникъ, чтобы куры въ предстоящей 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 повиновенiemъ своимъ слугамъ*, и чтобы отдеѣлаться отъ наказанія палахою, должны были щедро отдариваться. —

Въ чистый понедѣльникъ у грузинъ бываетъ кесоба или возстаніе шаховъ — праздникъ, установленный (будто-бы) въ воспоминаніе побѣдъ грузинъ надъ персіянами. Въ прежнее время дѣло рѣшалось между двумя лицами, представлявшими шаха и грузинского 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 щутливостью; надѣвали на него колпакъ, сдѣланный изъ бурки, шубу на изнанку, *лицо пачкали сажею*, 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 сажей. Всякій прохожій долженъ былъ остановиться передъ повелителемъ, возвѣдавшимъ на скамье-тронъ, поклониться и что-нибудь подарить. Свита его раздѣлялась на двѣ стороны, вступавшія въ кулачный бой; по народному представлению 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 уследить и въ средневѣковой Греціи, и въ Европѣ. Масляничныя маски грузинъ: *берика* (груз. *бери* = старикъ, монахъ) и *гори* указываютъ на святочныхъ ряженыхъ. Первый поситъ еще и название *дато*, т. е. медвѣдь (груз. *датви* = медвѣдь), когда, ряженый медвѣдемъ, онъ вмѣшивается въ хороводъ женщинъ. Къ этой подробности мы вернемся въ одномъ изъ слѣдующихъ экскурсовъ. — *Дато*, ряженый 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, повиновеніе господѣ слугамъ, какъ и избраніе потьшнаго царя, лицо котораго пачкаютъ сажей и т. п.: все это восходитъ къ обычаямъ Сатурналій, перешедшихъ позднѣе въ святочные (сл. стр. 100, 139—140, 164¹).

Въ *Гурii* наканунѣ новаго года, *каландоба*, рѣжутъ свиней, и готовятъ изъ нихъ кушанье. Всю ночь проводятъ на площади въ играхъ, шѣсняхъ и стрѣльбѣ изъ ружей; съ появлениемъ зари все спѣшить по домамъ. «Проснитесь, св. *Василій* идетъ!» кричатъ мужья, поднимая своихъ женъ и дѣтей. Мужчины 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 каменъя, крестъ, золото, серебро, словомъ, все, что нужно».

Хозяинъ не отворяется, пока гости три раза не повторятъ послѣдней фразы; тогда-только дверь распахивается: прежде всего *входитъ* человѣкъ, одѣтый богаче другихъ, съ подносомъ въ рукахъ, на которому лежитъ хлѣбъ, а вокругъ него образъ св. *Василія*, драгоценные каменъя, фрукты и свиная голова, означающая, будто бы, кабана, ог древности истреблявшаго народъ и убитаго *Василемъ Великимъ*. — За тѣмъ слѣдуетъ другой человѣкъ съ палкою, убранными стружками и называемою чичилаки, либо съ пучкомъ цветковъ; 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 морисково въ пляскѣ, распространенной въ Европѣ въ концѣ среднихъ вѣковъ, дѣйствительно ли заимствовано отъ *Мавровъ*, — или отъ обычая плюсуновъ чернить себѣ лицо? Edel. Du Méril, Hist. de la Coméd., I, 89 стоитъ за первое объясненіе. — Чувашскіе мальчики, пляшущіе о святкахъ вокругъ чучелы съ льняной бородой, также вымазываютъ свое лицо сажей. Магнитскій, I. с. р. 100.

до каждой вещи; затѣмъ, поставивъ подносъ посреди комната, молятся передъ образомъ св. Василія. По окончаніи обряда, при выходѣ, каждый бросаетъ немнога дровъ въ огонь, воскликнавъ: хо! хо! хой! — Обойдя такимъ образомъ всѣ 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, чтобы 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 житіемъ пугой малорусскихъ щедрівокъ* (стр. 112; сл. стр. 114), къ *Василію новогреческихъ каландѣ*, *съ хлѣбомъ или пучкомъ травы въ рукахъ, съ чудесно распускающимся жезломъ* (стр. 123 слѣд.), *отвѣчающимъ рум. surcova'нъ, бол. суравъ* (стр. 121—2) — совершенно такая-же образность гурійскаго обряда. Богато одѣтый человѣкъ, 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 жезль-вѣтка; онъ самъ представлялся колядующимъ (стр. 127): «*Василій идетъ!*» — *Свиная голова*, которую онъ несетъ на подносѣ, памъ хорошо знакома, и легенда объ убієніи святымъ кабана указываетъ только на забвеніе смысла древней обрядности. Жертвооприношеніе свиньи перенесло отъ Сатурналій къ обиходу святоокъ и тамъ получило новое значеніе символа, атрибута. Сл. рум. *vassilca*, кесаренка поросенка на Руси, Василія-иокровителя 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 р. 61.—64 и прим.; Edel. Du-

Méril, Hist. de la Comédie I p. 434 прим. 3; Wolf, *Beträge II* p. 412—413; Wiedemann, I. c. 344: печенье ѡоулу-орикас=Weihnachtseber. — *Борода Василія* напоминаетъ *Бороду Илии* нашихъ жатвенныхъ обрядовъ; обратимъ вниманіе на появление Ильи въ малорусскихъ щедрівкахъ: *Шовз Илья — на Васила*, Въ ёго пужечка — *Житяночка* и т. д.

Празднованіе и встрѣча новаго года у *Осетинъ* сходны съ грузинскими¹⁾. Хозяйки пекутъ изъ тѣста разныя фигуры, имѣющія видъ барана, коровы, лошади и т. д.; для украшенія ихъ втыкается въ тѣсто по нѣсколько зеренъ фасоли и кукурузы. Фигуры эти носятъ название *Басилтѣ*, т. е. Василій, по имени котораго называется и мѣсяцъ, соотвѣтствующій концу декабря и половинѣ января (*Басилтумай*, *Басилті маја*). — Всю ночь поддерживаютъ огни, стрѣляютъ изъ ружей, чтобы прогнать дракона (арви-каль), угрожающаго лунѣ 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, выкроенные изъ бурки, и въ такомъ видѣ, съ пѣснями и привѣтствіями, обходятъ всѣ сакли аула. Одну такую пѣсню изъ Дигорія сообщаетъ В. Миллеръ:

О празднике Василія, Василія!
Счастливый праздникъ!
Да получитъ мальчика ваша хозяйка,
Да убьетъ оленя вашъ хозяинъ,
Намъ-же дайте нашъ васильевъ долгъ;
Вашъ пѣтухъ такъ говорить:
Зеленую бутылку полную зеленаго араку,
Зеленаго араку, зеленаго араку,
Баранию ногу, баранию ногу.
Эй (имя рекъ), къ вамъ мы идемъ!

Хозяйка подаетъ мальчикамъ нѣсколько фигуръ Басилтѣ, сырѣ 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 поскутилась, мальчики запѣваютъ новую пѣсню, отмѣняющую прежнюю, и укоряющую хозяевъ въ скучности. —

Наканунѣ новаго года гадають: собираются на горѣ или въ отдаленномъ домѣ, избираютъ жреца, который обязанъ отвѣтить на заданные вопросы. — Въ день новаго года поздравляютъ другъ друга; обыкновенно гость приноситъ съ собою пригоршни 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* отвѣчасть грузинскому *бакила*, бацила. — Обычай жесть *огни* на новый годъ — древній, которымъ сопровождалось вообще празднованіе календъ, особенно генварскихъ (стр. 136); то-же слѣдуетъ сказать и о гаданіи. — Я не остановился бы особо на элементѣ *пожеланій*, еслибы мотивъ *охоты за оленемъ* не встрѣтился памъ въ румынскихъ и малорусскихъ колядкахъ (сл. выше, стр. 64—5).

То, что мы знаемъ о народныхъ пѣвицахъ, погонникахъ на Кавказѣ и обѣ ихъ участіи въ народныхъ увеселеніяхъ и обрядахъ, представляетъ не менѣе интересный аналогіи къ развитію этого института въ Византіи и средневѣковой Европѣ. Къ указаннымъ собраннымъ въ текстѣ (стр. 181 и прим. 1; 218—219) я присоединю теперь новыя. Грузинскихъ странствующихъ пѣвцовъ мы видѣли участвующими въ празднованіи масленицы; 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 нирахъ и попойкахъ: абхазскій *погливанѣ* — въ одно и тоже время фигляръ и паясунъ, *разочникъ* и зачастую ловкій плутъ; странствуя иногда цѣльными группами они погоняютъ народъ комедіями, содержаніе которыхъ основано на какомъ-нибудь историческомъ событиї. — При татарскихъ ханахъ въ Нухѣ состояла цѣлая труппа такихъ погливановъ, представлія которыхъ напоминаютъ упражненія средневѣковыхъ мимовъ и жонглеровъ. При тихихъ и мѣрныхъ

ударахъ музыки, погливы 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 погремушки. Имъ онъ подавалъ сигналъ, и дубины начинали вертѣться въ тактъ, сперва медленно, потомъ чаще, образуя условныя фигуры; потомъ всѣ принимались плясать па маломъ пространствѣ, съ какою-то систематическою точностью, становились на колѣна, тактъ переходилъ изъ половиннаго въ четвертной, пока плясуны не доходили до совершенного изнеможенія. Послѣ небольшаго 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 воздухѣ и становились на ноги и т. п. (I. с. 376—377).

Погливы, какъ и грузинскіе народныя пѣвцы, являются на свадьбахъ; рядомъ съ этимъ существуетъ рядъ указаній на ихъ участіе въ тризнахъ. Такъ у Абхазцевъ и Хевсуротовъ, гдѣ они поютъ похвальную пѣснь 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 капатномъ 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 прикрѣплена 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. Старикъ тянеть свою заунывшую пѣсню, а толпа помираетъ

со смѣху. — Это — остатокъ подвижныхъ куколь, которые показывали жонглеры, шпильманы и скоморохи (сл. выше стр. 165—166, 187 слѣд., 213).

Къ характеристику международныхъ инструментовъ, бывшихъ въ употреблениіи между странствующими пѣвцами (сл. стр. 159—161), интересны соотвѣтствующіе кавказскіе. У кавказскихъ Ногайцевъ (Дубровинъ, I, 1, 278) въ употреблениіи *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*; «canuntur 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'Attilla*, II р. 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 предоказанное, по моему, отожде-

¹⁾ Сл. вирочемъ у Качановскаго, I. с., стр. 14: Съ 11—13 ноября праздникъ *Мратинци* = Вучлеци празднуется болгарпномъ въ тѣхъ видахъ, чтобы волки не причиняли вреда скоту. (*Мратинци* = *Мартинцы*?)

ствленіе св. Мартина европейскихъ обрядовъ — съ Одиномъ¹⁾. Аналогіи эти я объясняю тѣмъ, что оба празднованія явились отраженіемъ древнихъ колядныхъ, отвѣчая ихъ различнымъ моментамъ, причемъ Мартиновская обрядность, противъ которой возстаетъ уже соборъ 590 года, покрываетъ обиходомъ Врумалій. Какъ съ Врумалій (съ 24-го ноября) начиналась пора самыхъ короткихъ дней въ году, а въ древне-германскихъ календаряхъ и на скандинавскомъ съверѣ къ 23 ноября пріурочивалось начало зимы, такъ кое-гдѣ въ Германии — ко дню св. Мартина (11 ноября), что отвѣчаетъ началу зимы въ рустикальномъ календарѣ древнихъ²⁾. Оттого по погодѣ въ день св. Мартина, какъ въ старые годы по Врумалиямъ, гадаютъ о томъ, какова будетъ зима³⁾; жгутъ костры, что напоминаетъ, равно какъ и элементъ гаданія, соотвѣтствующіе обычай календъ, особенно генварскихъ; обрядовое кушанье — *свинина, свиная голова*⁴⁾ одинаково принадлежитъ тому и другому празднику и, по нашему мнѣнію, не можетъ быть объяснено отдельно для каждого. Значеніе этого жертвеннаго яства теперь утратилось и объясняютъ его себѣ различно. Въ нѣмецкомъ заговорѣ Мартинъ является *пастыремъ свиней*, какъ на Руси ихъ покровителемъ — св. Василій

¹⁾ Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie, I, стр. 38 слѣд.; сл. обѣ обрядности въ праздникъ св. Мартина Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr p. 340 слѣд.; Hanuš, Bajeslovný Kalendář 221 слѣд.; въ особенности Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, стр. 193—243 и прим. Слѣдующія далѣе обрядовые подробности, при которыхъ лѣть ссылокъ, 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 интерпретациі были тамъ и здѣсь одинъ и тотъ-же. На другую указываетъ Finn Magnus-sen: «*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, упоминаяемый Магнусеномъ, засвидѣтельствованъ для Гермапіи XVI вѣка Себастіаномъ Франкомъ: «In Franken schleusst man zwei *eberschweine* 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 рассказывается Ioannes Boëmus Lubanus, *De omnium gentium ritibus etc.* 1520, F. LX¹). Между жертвеннымъ обычаемъ и народной игрой могла лежать какая-нибудь легенда, сложившаяся *ad hoc*, какъ въ Гуріи свиную голову, которую наканунѣ новаго года несеть ряженый св. Васильемъ — объясняютъ воспоминаниемъ о страшномъ вспрѣ, будто-бы убитомъ святымъ²).

Св. Мартинъ открывалъ зиму, но и завершаль собою пору жатвы и сбора винограда. Въ пѣкоторыхъ мѣстностяхъ празднованіе окончанія жатвы падаетъ на его день; самъ святой является «надѣляющимъ», награждающимъ дѣтей яблоками, орѣхами, пирогами; также 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, поминающихъ «Mertenstrunk», либо молящихъ:

Marteine, Marteine,
Mach das Wasser zu Wein.

¹) Pfannenschmid, I. c. p. 500 и 501, 6^а и 8^а.

²) Сл. выше, стр. 438.

«Cantus ille turpissimus et plenus luxioriosis plausibus», говорить, вѣроятно, объ этихъ пѣсняхъ Єома Кэнтерберійскій¹⁾— а это снова относить насть, и не только синхронически, но и содержательно, къ веселому празднству Врумалій и призыванію Діонисова имени «при точилахъ».

Замѣчательны эстонскіе обряды на день св. Мартина своимъ сходствомъ съ святочными. Наканунъ праздника ходятъ и побираются по домамъ ряженые, «Мартыны» (*Mařidid*), о которыхъ говорять, 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 попугать, не для выпивки, а чтобы стадо было здорово. Въ избу онъ бросаетъ преуспѣяніе житу, на кровлю преуспѣяніе стаду». При этомъ разсѣваются по избѣ хлѣбныя зерна съ пожеланьями, которыя повторяются и при уходѣ: да будетъ здѣсь приплодъ чернокраснымъ быкамъ, свиньи рослые и стройные, овцы съ мягкимъ руномъ! ²⁾.

Къ стр. 115—116. Съ *агарными образами* румынской плуговой пѣсни и нормандской «ronde» сл. малорусскую весеннюю игру «Макъ», сопровождающуюся такимъ-же мимическимъ дѣствомъ, какъ и нормандская. См. Чубинскій, Нар. Диевн. стр. 47, слѣд.

Къ стр. 126—7, 137—8 (*Σίγυα, Σιγυοφόροι*). На Олимпѣ *Σίγυα* (= *σιγυα*) — праздникъ Богоявленія, ἡμέρα τῶν Φώτων, названный такъ по хоругвямъ, *σιγυα*, посвященнымъ сигнографами

¹⁾ Wolf, I. c. 44 слѣд.

²⁾ Wiedemann, I. c. 367—8, 348. Пѣсни на день св. Мартина см. у Neus. Ehstnische Volkslieder, I, p. 93 слѣд.

(στυγοφόροι) и погружаемыи въ воду. Сл. Λασποποίος, Ὁλυμπος και οι κατοικοι αυτοι, въ Парнассос, томъ 6-й, вып. 7—8, стр. 581 слѣд.

Къ стр. 128—9 (*средневѣковые запреты противъ святочныхъ масокъ, ряженія*). Сл. Е. Friedberg, Aus deutschen Bussbüchern, p. 25—6 и прим.; Pfannenschmid, l. c., стр. 577—580, прим. 35, 36. Въ проповѣди св. Элигія читаютъ вм. *vetus* — *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 Германії, Чехіи, Моравіи, Болгаріи, Россіи и Грузіи¹⁾; сл. для среднихъ вѣковъ свидѣтельство Фроумунда²⁾:

Si facerem mibi pendentes per cingula caudas,
gesticulans manibus, lubrice stans pedibus,
Si lupus, aut ursus (sed vellem fingeret vulpem),
Si larvas facerem furciferis manibus,
Gauderet mihi qui propior visurus adesset.

Традиціонное ряженіе явилось замѣной появленія въ обрядѣ самого звѣря, спустившагося послѣдовательно отъ серьознаго, культового значенія къ роли потѣшнаго, ученаго звѣря, который

¹⁾ Сл. Аѳапасьевъ, П. В., I, 387; Weinhold, Weihnacht-spiele und Lieder, p. 6; Edelestand Du Méril, Hist. de la Comédie I, 77, прим. I; Hanuš, Bájeslovny Kalendář p. 80; v. Reinsberg-Düringsfeld, Fest-Kalender aus Böhmen p. 49, 50, 51, 64; Sušil, Moravské národní písňe, VIII 732. Dozon, Блъгар. нар. иѣни, Introd. p. XVI; Качановскій, Памятники болг. народн. творчества, вып. I, стр. 3—4 и въ словарѣ а. в. Суро-вость (=тур. Суратъ - бѣзъ: скоморохъ, человѣкъ переодѣтый въ медвѣдя, козу и т. и. въ рождественскія святки); Сахаровъ, Сказания русск. народа, VII, p. 73.

²⁾ Pcz, Thesaurus anecdotorum novissimus t. VI, p. 1, с. 184.

saltat, festisque diebus

Hunc labor affligit gravior. Sed non suus horret
Ductor, quum plebi soleat praebere timorem ¹⁾.

Между бѣльмъ медвѣдемъ, являвшимся въ Діонисовской процессіи Птолемея Эпифана ²⁾, и «ursos minum agentes» Вописка ³⁾ прошла цѣлая исторія — паденія, отчасти задержаннаго костностю народнаго обряда. Апулей (*Metamorph.* XI) уже относитъ къ «oblectationes ludicros popularium» театральную обстановку предпразднства Изиды, съ фигурировавшимъ въ немъ медвѣдемъ. «Ecce pompa magna 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 purpnraque 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 mansuem, 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 Bellerophonem, hunc autem diceres Pegasum, tamen rideres utrumque». Я нарочно привелъ это описание *in extenso*, чтобы можно было сравнить его съ обиходомъ колядныхъ празднствъ у Астерія (сл. выше, стр. 138—9)

¹⁾ *Anonymous Clarevallensis* y Pitra, *Spicilegium Solesmense*, III 61.

²⁾ Сл. Bachofen, *Der Baer in den Religionen des Alterthums*, p. 18. Слѣдующія свѣдѣнія, касающіяся культа медвѣдя въ классической древности, заимствованы изъ этой работы. Сл. Pauly, *Realencyclop. d. class. Alterthumswissenschaft* a. v. *Brauronian* и *Artemis*.

³⁾ Сл. выше, стр. 131.

и средневѣковымъ скоморошьимъ репертуаромъ (сл. выше, стр. 170). *Ursam mansuet, quae cultu matronali sella vehebatur*, Бахофенъ вводить въ цѣлый рядъ ,другихъ представленій, указывающихъ на древность до-еллинского культа медвѣдя, собственно медвѣдицы, распространенного отъ береговъ Чернаго моря и Малой Азіи до Сиріи и Крита, Аркадіи и Аѳинъ, Пелопоннеса и Италии. Въ этомъ культе медвѣдица являлась съ значеніемъ производительной, охраняющей силы материнства, *maternitas*. Въ Аттике, въ мѣстечкѣ Врауронѣ, куда по преданію Орестъ принесъ статую Таврической Артемиды и гдѣ содержали въ честь богини ручную медвѣдицу, совершали и такъ называемыя Врауроніи, либо *ἀρκτεῖα* и *Διονυσία*, въ которыхъ принимали участіе лишь дѣвочки отъ 5 до 10 лѣтъ, въ одеждахъ *ιαγρανоваго цвета*, *χρονωτός*, которую схоліастъ Аристофана объясняетъ: *μίμησις τῆς ἀρκτοῦ*. Самый обрядъ посвященія назывался: *ἀρκτεῖαν*, *ἀρκτεῖαι*, посвященные дѣвушки — *ἀρκτοῖ* = медвѣдицы; аѳинянки, прежде чѣмъ выйти за мужъ, должны были быть «медвѣдицами», подвергнуться *μίμησις τῆς ἀρκτοῦ*, **конечною** цѣлью котораго было, по мнѣнію Бахофена¹⁾, **испросеніе γάμου εὐδαιμονίας**. — Вравроніи и вравропскія празднества въ честь Диониса, въ которыхъ принимали участіе муцины и публичныя женщины, отбывались черезъ каждые пять лѣтъ; Отфридъ Мюллеръ полагалъ, что оба празднества совпадали.

Здѣсь — объясненіе цѣлаго ряда обрядовъ и примѣть, связанныхъ у европейскихъ народовъ съ медвѣдемъ: припомнимъ медвѣдей, участвующихъ въ женской пляскѣ (Ruodlieb: *mulieribus se applicueret*)²⁾, либо роженыхъ медвѣдемъ, вмѣшивающихся въ хороводъ грузинокъ³⁾; отсюда запретъ Гинкмара: *nec turpia joca cum urso vel tornatricibus ante se facere permittat*⁴⁾, и совѣтъ

¹⁾ I. c. 26.

²⁾ Сл. выше, р. 126.

³⁾ Сл. выше, р. 436.

⁴⁾ Сл. выше, стр. 132.

Кленовича по поводу медвѣжьей пляски: *Talia casta, precor, fugiat spectacula virgo*¹⁾.

Свѣжѣе сохранилось это «до-эллинское» значеніе медвѣдя въ современныхъ народныхъ обрядахъ. Въ толкованіи Зонары и Вальсамона на 61-й канонъ Трулльскаго собора поводыри медвѣдей водятъ ихъ въ красныхъ попонахъ (*βάριματα?* Сл. атическія *χροκωτός*)²⁾ и раздаютъ женщинаамъ обрѣзки ихъ шерсти, какъ филактерій. — У грузинскаго берики (ряженаго медвѣдемъ) выщипываютъ волосъ и кладутъ въ курятникъ, чтобы куры лучше неслись³⁾, какъ у чешскаго масляничнаго «медвѣдя», ряженаго, окутаннаго съ головы до ногъ соломой, женщины вытягиваютъ соломинки, чтобы подложить ихъ подъ своихъ гусей⁴⁾. — Русскіе крестьяне просятъ медвѣжьяго поводильщика обвести звѣря кругомъ двора, или берутъ медвѣжью 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 Защитить лошадей отъ проказъ домового. Лихорадку лѣчать такъ: кладутъ больнаго лицомъ къ землѣ, заставляя медвѣдя перейти черезъ него и коснуться лапой его спины. Въ русскомъ сборникѣ прошлаго вѣка говорится о слѣдующемъ гаданы; «и чреваты жены медвѣдю хлѣбъ даютъ изъ руки, да рыкнетъ — девица будетъ, а молчить — отрокъ будетъ». Какъ Альдронди полагаетъ, что высушенный глазъ медвѣдя, повѣшенній на шею ребенка, предохраняетъ его отъ дурнаго глаза, такъ ильмцы приписываютъ медвѣдю силу отстранять отъ домашней скотины злое колдовство вѣдьмъ⁵⁾. 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, I. c. 51.

⁵⁾ Аѳанасьевъ, I. 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, Beitrage 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 ложь спалъ медвѣдь ¹⁾). — Въ Генварѣ *Giliaki* празднують «медвѣжій праздникъ», на которомъ торжественно убиваютъ стрѣлами и сѣдаютъ медвѣдя, приводимаго иногда издалека. Юрты, въ которыхъ съ нимъ останавливаются, считаются особенно счастливыми; родители, ребенка которыхъ онъ случайно-бы задавилъ, видятъ въ этомъ хороший знакъ. Доставивъ его на мѣсто, его водятъ по деревнѣ, изъ избы въ избу, стараясь всякий разъ провести его черезъ рѣку, чтобы такимъ образомъ доставить дому изобилие рыбы. Деревня, въ которой наиболѣе сѣдали медвѣдей, можетъ надѣяться и на больший достатокъ. Шкура и черепъ медвѣдя, убитаго для праздника, хранится какъ талисманъ ²⁾). — Во Франціи вѣровали, что сѣсть на медвѣдя — лучшее средство избавиться отъ чувства страха, почему медвѣдчики и предлагаютъ испытать это, за известное вознагражденіе, деревенскимъ ребятишкамъ. Очевидно — это лишь толкованіе болѣе древняго повѣрья, возвращающаго насъ къ комментарію Зонары (*καὶ ἀξιοῦσι τὰ τέκνα αὐτῶν τοὺς νότοις τοῦ Θηρὸς ἐπιθέσθαι*). 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 appellée le mal de Saint Loup et de l'épilepsie qu'on nomme le mal de terre ³⁾).

Быть можетъ, въ одинъ рядъ съ обрядностью Вравроній и медвѣдемъ, участникомъ женскаго хоровода, слѣдуетъ по-

¹⁾ Wiedemann, I. c. p. 151.

²⁾ Russische Revue XI, 9, Seeland, Die Ghiliaken. p. 235, 236, 237.

³⁾ Rolland, I. c. 42, 43.

ставить распространение повѣрье о медвѣдѣ, похищающемъ женщинъ и приживающемъ съ ними полу-звѣря, полу-человѣка (Иванъ Медвѣдко, Међедовић и т. п.; сл. Wolf, Beiträge II, р. 64—9). — Какъ-бы то ни было, объясненіе приведенныхъ выше суевѣрій — объ оплодотворяющихъ, охранительныхъ свойствахъ медвѣдя — тѣмъ, что онъ является символомъ громовника (Аѳанасьевъ), должно быть устранино, равно какъ и соображеніе Гриммовъ¹⁾, усматривающихъ въ аналогическихъ немецкихъ выраженіяхъ XVI—XVII вв. память о какомъ-то забытомъ, древнегерманскомъ воззрѣніи. Den bären treiben означало *kuppeln*, «wahrscheinlich weil die bährentreiber gelegenheit hatten liederliche leute zu unterstützen» (?), замѣчаютъ издатели; *bährentreiber* = вожакъ медвѣдя, но и *leno*; *bährentreiberin* = *lena*. Гриммы предложили гадательную этимологію *bär* = *parens*, der *bärende*, *tragende vater*. Укажу, съ своей стороны, на символику медвѣдя въ обрядѣ Бравроній, на чарование медвѣжихъ 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 *bährentreiber* = *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^{es} Heft, стр. 120—1 собрано еще нѣсколько указаній на распространенность мотива переодѣванія пѣвцомъ,

¹⁾ Deutsches Wörterbuch a. v. *bär*, *bährentreiber*, -in.

²⁾ Сл. въ болгарскомъ «Словѣ ради Самовиды и бродницы и магесницы и юбоаницы»: «завезутъ Свѣри и мечки и вѣщи» (Качановскій, 1. 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. (*Кѣ пачоуборю Малалы*). У Константина Багрянороднаго (*Ἐκθεσὶς τῆς Βασιλείου τάξεως*, I. I, cap. 83) имъ отвѣчаютъ *пандуристы*: тѣи *пачоубористы* μετὰ тѣи *пачоуборов* (въ описаніи такъ называемой «готской» игры).

Къ стр. 162 слѣд. (*маски*). Съ *barba* гоja провансальскаго жонглера у *Gir. de Calanson*, нѣм. *schäm-*, *hagebart*, сл. пров. *barbuda*=*larve*, *fantôme*, старофр. *barbaut*, *barbeoire* (*barboire*, *berboire*; *baboire*, *babeoire*, *papoire*) = 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. latinit. a. v. barbator* (= *mimus*, *scurrus*), *barbatoria*, *barbualdus*, *barbuda*; *Gedefroy*, *Dict. de l'anc. langue française*, а. в. *barbeoire*. — Что крашеніе лица заступило мѣсто маски допускаетъ и *Pfannenschmid*, но тому и другому онъ, по примѣру Маннгардта, склоненъ дать миѳически-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.) обычай чернить лицо сл. *Mannhardt*, *Baumkultus* I, стр. 162, 314, 321, 322, 326, 336, 342, 343, 349, 365, 427, 442, 540 слѣд.

Къ стр. 198 (*кѣ скоморохамъ*). Передъ концемъ міра будетъ горе: «священници [и] — кощунники и игреци и запойщи, и черноризци — злобѣсники и сквернословцы, и обрящутца на игрищехъ мудрѣйши скомороховъ» (изъ Толстовск. сборника, въ Пам. стар. русск. лит., III, стр. 90). — «И послала царица (южская) слугу своего, рекше: Пришли, Соломапе, бѣснаго съ бѣснымъ, а умною съ умнымъ. — Соломанъ же той разумѣвъ послана ей вина съ скоморохомъ, а философа съ книгами» (Сказаніе о премудрости царя Соломона и т. д., I. с. р. 62).

Къ стр. 201—2 (*кѣ драматическимъ сценамъ на русской свадѣбн.*). Тема комического разговора между двумя балагурами

разработана въ группѣ потѣшныхъ сказокъ. Сл. Аѳанасьевъ, Нар. русск. сказки № 230 (Хорошо да худо) и прим. — Драматическая интермедія на второй день свадьбы обычны и въ Швеціи; ихъ исполнители, съ размалёванными лицами и въ одеждахъ на изнанку, называются *gärande*, что указываетъ на типъ пришлыхъ нѣмецкихъ скомороховъ, *gerende Leute*. Потѣха состоить нерѣдко въ томъ, что по деревнѣ водятъ вола, украшенного, смотря по времени года, то цветами, то пестрыми лентами и бумагой; на немъ сидитъ верхомъ какой-нибудь *gärande*, въ дурацкомъ костюмѣ, съ саблей или чѣмъ-нибудь подобнымъ въ рукахъ; толпа ряженыхъ мальчиковъ и девочекъ сопровождаетъ это шествіе, впереди которого идутъ ряженые музыканты, вооруженные, между прочимъ, сковородами и заслонками. У дома, где совершается свадьба, этотъ поѣздъ останавливается, послѣ чего *gärande*, 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 указаний на символику дерева въ народныхъ пѣсняхъ собрано Потебней (Малорусская народная пѣсня по списку XVI вѣка, Филологическія Записки 1877, II, стр. 44—7). Въ сербской является яблоня, у неї по два яблока на каждой вѣткѣ, на верху — четыре;

На врх соко' ги'јездо вије,
На корјен ми змаје сједи,
Змај соколу поручује:
Ако пуштих жива огња,
Ги'јездо ћу ту ионалити,
Тиће ћу ти иофатити

(Караџић, Пј. I, 488).

Въ болгарской пѣснѣ — дерево кипарисъ,

Бо корен-отъ змехъ му лежитъ,
На вѣрвои славей пеитъ.

(Миладановы № 167).

Бѣлорусская противополагаетъ счастливое и несчастливое дерево:

Рабина—дзерпва нящасливая:
З-подъ камля рабину вадой мыць,
Пасирод рабины черви точуць,
А з макушки рабину птицы клююць.
Станови коничка подъ ягорой:
Ягора—дзерива щасливая:
З-подъ камля ягора сытой мыць,
Пасирод ягора пчолки бруюць,
А на макушки салавын пляюць.

(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 той пещеры два оконца вверхъ, а сказываютъ, что единствомъ оконцемъ вниде ангелько Аннѣ благовѣстить о зачатіи и о рождествѣ Богородицы, а другимъ оконцемъ выйде ангель Господень».

Къ стр. 243—4. Къ *колядкамъ о Христовомъ мучении* слѣдуетъ присоединить и Чуб. I. с. р. 358 № 86 (нѣть ивы: «Де кровця пала — церковця стала, Де слзки впали — престоли стали»).

Къ стр. 245—6 прим. (*проклятие и благословеніе дерева*). О травѣ-христопридавкѣ (Aconitum Lycocitonum), имѣющей разрѣзныя листья, въ Вологодской губерніи разсказываютъ, что Христосъ подъ нею спрятался, когда его преслѣдовали жиды; 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 название «христопридавка» дано не даромъ. Г. Потанинъ (I. с.) предполагаетъ, что проклятие 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 Египетъ, скрывалось подъ нею отъ преслѣдованія, она продолжала шелестить листьями, когда другія деревья стояли недвижно; наоборотъ: благословеніе Божіе почієтъ на соснѣ, сердцевина которой оказалась негодной на гвозди при крестномъ страданіи Христа. Оттого она постоянно зелена, тогда какъ иву точатъ черви, а осика постоянно трясется (Чубинскій, Труды I, вып. 1, стр. 75, 76). — Въ галицкой колядкѣ Богородица отдыхаетъ, всѣ деревья преклонились, кроме осики, которая и проклята (Prima Sobotky, Rostlinstvō v národním podání slovanském p. 122), какъ въ каталонскомъ повѣрЬѣ мята осуждена быть символомъ лжи, цѣости, не принося плодовъ (Tu ets menta u mentirás — Florirás u no granarás) за то, что выдала преслѣдователямъ убѣжище св. Семейства (Maspons y Labrós, Lo Rondallayre, 2^а 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. Апокрифический разсказъ о томъ, какъ Христосъ плугомъ орали, 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, р. 311—12, № 41 и варьанты.

Къ стр. 278 (*колядки о молодицѣ и конь*). 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 золотаго 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 недѣль «Циганки лазареватъ», а христіане 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 содержания (сл. выше р. 312, 314). Интересна въ этомъ смыслѣ замѣтка Чолакова: «Като приблизи *Лазаровдень*, тръгнати пакытени циганки, ходять по кѫщи-та та играѣтъ лазарицѫ и пѣштъ нѣкой пѣсни. Кога-то е суши, ходять патруфени съ бурень, играѣтъ на *пеперудж* (=пеперуга) като пѣштъ: «Пеперудо, Рудоле, да зароси ситна роса, Рудоле, да ся роди жито просо, Рудоле, да ся роїтъ кошере, Рудоле» и пр. домакины-тѣ гы поливать съ бурень, като играѣтъ, и гы дарявать» (Чолаковъ, Бѣлгарскій Народсъ Сборникъ, стр. 34).

Къ стр. 316—320 (*Илья плододавецъ*). «Илья-старая жнея» принадлежитъ, между прочимъ, бѣлорусскимъ волочебнымъ пѣснямъ (Шейнъ, Бѣлор. народн. пѣсни № 142, 143, 146, 150, 151), гдѣ ему помогаетъ жать и вязать — св. Ганна (№№ 142, 143). Въ одномъ пересказѣ онъ «уросиўся, умочиўся — мокрошнекъ», потому что

По можамъ ходзіў, жито родзіў,
Жито пішеницу, ўсякую пашиницу (№ 142),

что напоминаетъ припѣвъ малорусскихъ и бѣлорусскихъ колядокъ съ чудеснымъ спытелеемъ (сл. выше, стр. 112—113). Юрій и Микола, являющіеся въ той-же волочебной пѣснѣ, пасутъ — первый коней, второй коровъ: не будеть скоту «упадку»

Ни отъ мядвѣдя, ни отъ нардову,
Ни отъ гада бѣгучаго,
Ни отъ змѣя литучаго,

какъ въ пастушыхъ и охотничыхъ оберегахъ (сл. выше, стр. 333).

Къ стр. 326 прим. 1; сл. стр. 88 и 263—4 (*Юда=дьяволъ*). Сл. Vernaleken, Oesterreichische Kinder- u. Hausmärchen, № 46: *Die Judasteuflin*. Какъ въ рум. эпитетъ «Искаріотскій» обобщился въ значеніе дьявола, такъ въ другомъ случаѣ въ прозвище Евреевъ: Quo modo, o *Scariothei*, — Dicant nunc Hebrewi.... male dormierunt? (Luzarche, Office de Pâques, p. 40). Это то-же, что «Жиды-Кайны» румынской колядки (сл. выше, стр. 236).

Къ стр. 327: къ малорусскому, бѣлорусскому и хорутанскому разсказамъ обѣ охотникъ, пристрѣлившемъ черта и наражденномъ за то Богомъ, архистратигомъ Михаиломъ либо Ильей, — слѣдуетъ присоединить еще польскій, въ которомъ Ильѣ отвѣчаетъ Перунъ. Сл. Archiv für slav. Philol. V, стр. 641—2 (Matusiak, Volksthümliches aus d. Munde der Sandomierer Waldbewohner).

Къ стр. 328 (*Нечистая сила удвоается отъ повторенного удара*). Сл. Hahn, Griech. und albanesische Märchen, № 70, стр. 53; Bartsch, Sageh, 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 stvorì, pa šta će nego kurjaka. Načini ga lepo od blata, pa stane prema njemu i pogleda kako je lep. — Послѣ неудачныхъ попытокъ оживить его, онъ просить о томъ Бога. «Hoću, reče bog, samo ćeš učiniti nešto, što će ti reći; pa ako to učiniš, onda će 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 će se sakriti pod obalu, pa će onda reći, pak ako baš skoči na mene da me pojede, ja će pobeći u vodu. Onda sidje pod obalu i poviće polako: Sin na oca! Toko je dvaput rekao. 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: «Ku—». Hteo je valjda da kuka; i otud posta *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 *вложлаки*». Замѣтимъ, кстати, что и медвѣдь считался символомъ дьявола, сл. Pitra, l. c. p. 61 слѣд.; Ducange, Gloss. med. et inf. lat. a. v. carnelevarium: *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 (Luzei, Légendes chrétiennes de la basse-Bretagne I, p. 1 слѣд.): Господь, ударивъ палкой по очагу, создаетъ корову; женщина повторяетъ ударъ, отъ которого является огромный волкъ, пожирающій корову.

Къ стр. 329 прим. 1 (затмніе, гибель солнца и луны == пожраніе чудовищемъ). Сл. выше, стр. 440 (осетинскій рожде-

ственскій обычай); Потанинъ, I. 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-змій*). «І повелѣ Михаїлу потруби^т. і востру^т Михаїль. і в томъ ча^т ізведенъ бы^т дьяволъ держимъ. х. і. §. англъ. ѿгнеными верига^т свазанъ. баше же высота змита того. х. локот^т. лице-же ёго тако моланъ^т. ѿчи же ёго іа^т ѡскриё. ѿ ноздри ёго исходаще вона смердаще. оуста же ёго тако пронасть глубока» (Вароолом'евы вопросы Богородицѣ у Тихонравова, Пам. Отр. русск. литературы II, стр. 22).

Къ стр. 350, прим. 1 (*коњъ богатыря, выбивающій копытомъ источника*). Сюда относятся два пересказа пѣсни о «Трехъ поѣздахъ Ильи» у Кир. I, стр. 35; Рыбн. IV, № 3. Послѣдній указываетъ на несомнѣнное подновленіе языка подъ вліяніемъ книжнымъ (сл. замѣтку О. Миллера у Рыби. IV, стр. VIII—IX). Оттуда, вѣроятно, странное, очевидно, не миѳологическое название коня: *Тучападушка*. Не *Дучипалъ-ли* славянской Александри?

Къ стр. 355 слѣд. (*Праведный Михаилъ изъ Потуки*). Служба ему въ Трефологіи Зографскаго монастыря (XIII в.) у Срезневскаго, Свѣдѣнія и Замѣтки, № LXVIII р. 412—413. Стихи стихов.: «Копие твое възять и мечь в рацѣ своей и скороа твердостиа, с копиемъ же к свѣреви притече. и въздвиже рака своеа. и главж его Ѣсѣче тако доблестиво неврѣденъ явисѧ. въ сила крѣнаа ѿблъкса борца прободе. Придѣте прововѣрныхъ събори днѣ шѣми вѣнчаймъ воина Хва Михаила. сѣ бе тако добрыи воинъ вѣрѣ оугоденъ. нищи^т оудовлѣа. алчащихъ крыма. ѿрж-жие крѣное приемъ изведе къ борению врага. и сего оубивъ двѣца

избивъ ѿ мѣство его (?). и ниѣ мѣите прославльшаго Ха ба
нашего избавитисѧ намъ прѣгрѣшениѧ вражіа. спѣисѧ дшамъ
нашимъ».

Къ стр. 379—81 (*Легенда о разбойнике и древѣ покаянія*).
Сл. Правда, 1868 г., стр. 147.

Къ стр. 383—4, прим. 2 (*Гусеногая Сивилла*). Сл. Gaster,
Zur Quellenkunde deutscher Sagen und Märchen, въ Germania
XXV, стр. 290 слѣд., № VII: Die Vogelfusse der Geister.

Къ стр. 409 слѣд. (*Древо Сиѳа*). Въ малорусской легендѣ
у Драгоманова (Малорусск. народныя преданія и разсказы,
стр. 93—4) крестное древо выростаетъ изъ прута, принесен-
наго Сиѳомъ: того прута, «что Богъ Гадама виганяв із раю». Изъ него сдѣланы три обруча, которые возлагаютъ на голову
Адама; съ ними онъ погребенъ, изъ нихъ выростаютъ три де-
рева: кипарисъ, кедрина и *треблаженное дерево*. Говорять, Бого-
родица какъ-то запнулась о него и воскликнула: «О треблажен-
ное дерево, на тебѣ распнется Сынъ мой». На Богородицу
перенесено пророчество Сивиллы (сл. выше, стр. 383—4).

