

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

# ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

выпуск  
29 (92)

ИСТОРИЯ  
И ФИЛОЛОГИЯ

*Уважаемые читатели!*  
В связи с тем,  
что „Палестинский сборник“,  
вып. 29 был издан в 1984 г. в Горьком,  
просим считать настоящий сборник  
выпуском 29 (92) —  
Редакционный совет РПО



ЛЕНИНГРАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА“  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1987

А.Я. Борисов

К ВОПРОСУ О ВОСТОЧНЫХ ЭЛЕМЕНТАХ  
В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Публикуемая статья известного советского семитолога А.Я. Борисова, умершего в 1942 г., — это последнее сообщение, прочитанное им в Институте востоковедения АН СССР в Ленинграде в конце мая 1942 г. Кроме того, материалы доклада были оформлены автором в виде самостоятельной работы под заглавием „Из случайных заметок“, подготовлявшейся им к изданию в течение блокадной зимы 1941/42 г. Текст доклада гораздо подробнее, чем названная статья, останавливается на вопросе изучения восточных связей древнерусской литературы в русской и советской науке XIX–XX вв. Признавая влияние культуры Византии на многие виды древнерусской литературы и искусства, автор указывает на наличие прямых связей между культурой стран Ближнего Востока и культурой Руси. Средой, стимулирующей эти связи, он гипотетически считает хазарское государство, а носителями и передатчиками ряда литературных и фольклорных сюжетов он называет еврейских купцов, образовывавших торговые колонии в Киевской Руси или проезжавших через ее владения в своих коммерческих странствиях, иной раз соединявшихся и с политическими миссиями. Свои положения автор иллюстрирует тремя блестящими примерами (здесь публикуются лишь первые два, поскольку автор не успел завершить третий экскурс), полностью подтверждающими его основную точку зрения.

Статья остается актуальной и сегодня, так как ни одно из звеньев исследования до сих пор не освещено в печати.

В статье А.Я. Борисова отсутствовали полные библиографические ссылки, они восстановлены с несколькими дополнениями.

Публикация подготовлена К.Б. Старковой.

I

Вопрос, являющийся темой моего сегодняшнего доклада, по своей широте и сложности, конечно, превышает те скромные возможности, которыми я располагаю в настоящее время. Проблема восточных связей древнерусской культуры или хотя бы только литературы, как одного из наиболее богатых ее аспектов, может быть по-настоящему поставлена и сколько-нибудь полно разрешена лишь совместными творческими усилиями ряда специалистов, как востоковедов-семитологов, иранистов, тюркологов, кавказоведов, так и славистов, причем ведущая роль в этих коллективных изысканиях должна принадлежать, разумеется, последним. Основная трудность этой работы, впрочем, состоит вовсе не в подборе нужного коллектива исследователей, так как подобным коллективом наша наука располагает в полной мере, а в преодолении некоторой замкнутости, присутствующей многим специалистам, к сожалению, еще и сейчас. Любая отрасль ориенталистики представляется многим чем-то столь отдаленным от такой специфической области, как древнерусская письменность, что редко у кого даже просто

появляется охота попытаться перешагнуть через воображаемую пропасть, разделяющую якобы эти две по существу во многом смежные сферы историко-филологического знания. Для того чтобы возникло такое желание, надо уже видеть в чужой сфере нечто родственное, а этого-то большинство исследователей не могут и не хотят видеть. Правда, в старинной русской письменности существуют узкие мостики, по которым отдельные востоковеды отваживались перебираться через пропасть в ее заклятые пределы, таким мостиком явилось, например, для Минаева „Хождение за три моря Афанасия Никитина“, для Коковцова – „Логика Авиасафа“, для Мелиоранского – туркизмы „Слова о полку Игореве“, однако обычно такой мостик не выводил исследователя на путь широких размышлений, и лишь коснувшись данного конкретного вопроса, ориенталист предпочитал уйти с непривычной почвы, прикрываясь скромным *feci quod potui*. А между тем он, по существу говоря, останавливался как раз там, где настоящая работа только должна была начинаться и где его ждала обильная жатва, будь он менее привержен традиционным предрассудкам своей дисциплины. Но сейчас, мне кажется, уже пора понять, что все подобные предрассудки необходимо преодолеть и что преодоление это должно исходить от наших русских ориенталистов, которым, конечно, легче ориентироваться в основных проблемах истории древней русской литературы, чем слависту обратиться к восточноведным вопросам. А что нашим ориенталистам безусловно стоит предпринять подобный шаг, сколь бы он не устрасал их своими трудностями, в этом едва ли можно сейчас серьезно сомневаться. Более того, мне по крайней мере представляется, что этот шаг лежит на наших ориенталистах долгом, неотложного исполнения которого ждет от них наша наука.

Древняя Русь в силу прежде всего географического и политического положения во всех сферах своей многогранной и богатой культурной жизни была связана с Востоком не менее, а подчас, несомненно, и более крепкими узами, чем с Западом. Ведь даже сама Византия, идеологическое воздвигение которой на Русь является общепризнанным и даже в известной мере переоценивается, не была, как нам теперь известно, в культурном отношении чем-то монсплитноединным. Если еще не столь давно так называемое древнехристианское, а вслед за ним и византийское искусство целиком выводили из художественных традиций императорского Рима, то сейчас, после классических работ Д.В. Айялова, стало совершенно очевидным, что наряду с Римом и даже в значительно большей степени, чем этот последний, в формировании византийского искусства участвовали старые культурные города эллинистического Востока, преимущественно Александрия, Антиохия и Эфес. Таким образом, искусство Византии оказывается двуликим, обращенным одной своей стороною к Востоку, другою – к римскому Западу; но столь же двуликой оказывается при ближайшем рассмотрении и вся византийская культура вместе с византийской литературой, в которой эта двуликость и, так сказать, „двуприродность“ выказались ничуть не в меньшей степени, чем в искусстве. Действительно, какую бы отрасль византийской литературы мы не взяли, мы всегда без особенного труда различим в ней две струи, из которых одна вытекает из источника античного, другая же – из синкретических источников Сирии, Египта или Малой Азии. Так, в историографии мы находим одновременно с Прокопием Кесарийским, продолжавшим искусственно поддерживаемый стиль историков древней Эллады и подражавшим Фукидиду, Иоанна Малалу, стоящего на более примитивном уровне сирийских хронистов той эпохи; равным образом среди церковных ораторов рядом с константинопольским архиепископом Иоанном Хризостомом (Златоустом), строго следовавшим в своих речах сложному канону антиохийских риторов – канону, пусть уже омертвелому, но тем не менее еще достаточно пышному, возвышается мрачная фигура Ефрема Сирина, поэтическое красноречие которого проникнуто своеобразной прелестью чистой арамейской стихии. Далее, в беллетристике одновременно с направлением, идущим от романов и новелл эллинистической Александрии, в которых излагаются наивные и трогательные злоключения юных любовников, процветает совершенно иное направление, представленное памятниками вроде Стефанита и Ихнилата, Варлаама и Иоасафа, Повести о премудром Акире и многих иных, восточное происхождение которых несомненно. Наконец, не менее отчетливо обозначаются две стихии и в агнографии, и в поэзии Византии, где также остатки и отблески античных традиций, часто уже наполовину за-

бытых и плохо понимаемых, живут бок о бок с цветущими побегами многоликих восточных мотивов. Само собою разумеется, что обе эти стихии, как античная, так и восточная, сосуществование которых обуславливается сложной экономической и социальной обстановкой Византийской империи, проявляются не независимо одна от другой, но в тесном переплетении и постоянной борьбе, порождая неозримое число промежуточных явлений и гибридных форм, чрезвычайно занимательных для историка культуры.

Я едва ли рискую впасть в ошибку, если скажу, что из двух струй византийской литературы Древняя Русь с особенной охотой и плодотворностью восприняла именно струю восточную. Причины этого предпочтения, мне кажется, установить было бы нетрудно, однако я сейчас воздержусь от их выяснения, так как не располагаю необходимыми для этого историческими данными. Во всяком случае мне представляется очевидным, что памятники византийской письменности, коренящиеся в античной традиции, проникали на Русь лишь в единичных случаях, тогда как произведения, несущие на себе явные признаки восточного происхождения, жили на русской почве интенсивной жизнью. Русь, как известно, не знала византийских историографов античного направления, но зато с любовью переписывала хроники сирийского типа, создавая из них разнообразные компиляции. Из беллетристики также читались и перечитывались лишь нравоучительные повести, ведущие свое происхождение с Востока — из Индии, Ирана, древней Месопотамии, арамейских стран и коптского Египта; что же касается эллинистического любовного романа, то он, по-видимому, был вовсе не известен русскому книжнику, Равным образом и в области красноречия наряду с Иоанном Златоустом и, пожалуй, даже преимущественно перед ним читались аскетические „слова“ сирийца Ефрема.

Таким образом, уже византийские книжные влияния, пришедшие на Русь как непосредственно, так и через южнославянскую письменность, принесли с собою большое количество восточных элементов.

## II

Сложность древнерусской культуры в ее целом неизбежно должна была отразиться и в литературе, как в одном из ее аспектов. Восточные элементы, пришедшие на Русь вместе с византийской книжностью, на русской почве обогатились и осложнились рядом новых элементов, идущих уже непосредственно с Востока. При этом обращает на себя внимание следующее любопытное обстоятельство: Кавказ и Закавказье, действительные и предполагаемые связи которых со старым русским искусством столь определенно выяснены рядом исследователей, в древнерусской письменности, по-видимому, не оставили никаких сколько-нибудь осязательных следов. Мы не можем указать среди русской переводной литературы не только домонгольского периода, но и более позднего времени ни одного памятника, переведенного с грузинского или армянского языков. На некоторую литературную связь с Грузией указывает лишь повесть о иверской царице Динаре, возникшая уже на рубеже XV и XVI столетий и основанная, по-видимому, не столько на книжной традиции, сколько на устных преданиях; но эта повесть осталась в истории старой русской письменности единичным и в известной мере случайным эпизодом, не имеющим прецедентов и не вызвавшим дальнейших явлений в этом роде. Это представляется тем более странным, что христианские цивилизации Кавказа в период Киевской и Владимиро-Суздальской Руси находились в цветущем состоянии, ярко отразившемся и в искусстве, и в литературе, стоит лишь вспомнить, что в конце XII столетия Грузия дала такого непревзойденного классика средневековой своей литературы, как Шота Руставели, современника Тамары находившаяся в прямых и притом достаточно тесных отношениях с Русью, о чем мы можем заключить хотя бы из истории неудачной женитьбы сына князя Андрея, Юрия Андреевича, на самой Тамаре. В близких отношениях находились русские князья и с осетинской знатью, как о том свидетельствуют браки некоторых князей на ясынях и роль ясына Амбала в заговоре против Андрея Боголюбского. Нужно думать, однако, что если связи с Кавказом не отразились в русской книж-

ности, то они все же в какой-то мере должны были сказаться на русском фольклоре, возможно, что ряд восточных мотивов, вскрываемых исследователями в былевом эпосе, пришел к нам именно с Кавказа и от кочевых обитателей южно-русских степей. Через фольклор проникли на Русь, по-видимому, многие литературные и эпические сюжеты и мотивы средневекового Ирана и тюркских народов, позднее, уже в ХУІ-ХУРП столетиях, поднявшиеся из неисчерпаемых глубин устного творчества и породившие повести о Еруслане Лазаревиче, о снах царя Шахаиши, о праведном судье Шемяке. Непосредственных же книжных переложений с иранского или тюркских языков в русской переводной литературе не обнаружено, да их, видимо, и не было не только в домонгольский период, когда их вообще трудно было ожидать, но и позднее, при живом столкновении Русского государства с культурой мусульманского Востока. Литературному общению здесь мешали, конечно, прежде всего политические причины: резкая враждебность русского народа к монголо-татарскому гнету и постоянная — скрытая и явная — борьба с поработителями, осложненная к тому же профессиональным антагонизмом; но фольклорному общению эти причины все же не служили столь решительным препятствием, особенно позднее, когда окрепшая Москва сбросила ярмо Орды и острота борьбы отошла в прошлое.

Таким образом, прямые книжные связи с литературами Кавказа, а также иранских и тюркских народов, по-видимому, исключаются. Но остается еще группа восточных народов, обладающих древней и богатой культурой, — народов семитического племени, наиболее крупными представителями которого в средние века являлись арабы, сирийцы и евреи. И вот тщательное изучение древнерусской переводной литературы приводит нас к совершенно определенному выводу, что все следы непосредственных литературных воздействий Востока на Древнюю Русь восходят именно к семитам.

Впрочем, здесь опять-таки нужно произвести отбор. Хотя ряд памятников арабской литературы был известен на Руси, однако непосредственно с арабского переводы, видимо, не делались, а переходили к нам через византийские, еврейские и отчасти — в более позднее время — через западноевропейские промежуточные редакции. Утверждать о существовании непосредственных переводов с сирийского мы, собственно говоря, также не имеем никаких оснований. С легкой руки Григорьева и порой даже с излишней категоричностью непосредственное сирийское происхождение приписывается русскому переводу повести о премудром Акире,<sup>1</sup> однако наличие в языке этой повести двух несомненных гречизмов и одновременно отсутствие каких бы то ни было намеков на арамеизмы делают это предположение маловероятным. Общая высокая культурность сирийцев и их исключительная переводческая активность, особенно ярко проявившаяся при переходе античной научно-философской традиции к арабам, нам, конечно, хорошо известны,<sup>2</sup> однако возникает вполне естественный вопрос: была ли почва Древней Руси благоприятна для работы сирийских переводчиков и как мог возникнуть подобный перевод в среде, казалось бы, совершенно ему чуждой? Конечно, отдельные представители богатого сирийского купечества, реже, по-видимому, единичные сирийцы-ученые (едва ли при этом особенно высокой марки) забредали на Русь, в качестве примера обычно указывают на „суриянина“ Петра, врача черниговского князя Святослава Давидовича; однако мы знаем, что на Руси долготу жилали и армяне, также купцы и врачи, а между тем никаких признаков русских переводов с армянского мы, как уже было отмечено, не имеем, хотя переводческая деятельность средневековых армян, вообще говоря, была достаточно оживленной. Поэтому мне представляется более осторожным — до открытия каких-либо новых данных — вопрос о языке оригинала русской повести об Акире оставить открытым, воздерживаясь от категорических суждений по этому поводу.

Итак, арабы и сирийцы, видимо, также отпадают. Остаются евреи, и здесь мы сразу из области туманных и шатких домыслов вступаем на твердую и вполне реальную почву. Нам известно, что в Киевском княжестве жило немало евреев, полагают, что они поселились в Киеве еще во времена могущества хазар, причем это были в основном восточные евреи, прибывшие из Персии, Крыма, с Кавказа и отчасти из византийских пределов. Позднее, в период первых крестовых походов, ознаменовавшихся, как известно, жестокими избиениями еврейского

населения в ряде прирейнских городов, некоторое количество германских беглецов также нашло приют на Руси. В XII столетии Киев играл заметную роль в транзитной торговле стран Востока с европейским Западом, причем торговля эта почти целиком велась итальянцами и евреями. Общеизвестным является рассказ Нестора о Феодосии Печерском, якобы ходившем по ночам из монастыря в город для полемических диспутов с евреями. По свидетельству летописи, после смерти Святополка в Киеве имело место даже столкновение местного населения с евреями, по-видимому ростовщиками, на почве взимаемых ими чрезмерно высоких процентов, но в общем отношения с еврейской колонией были мирными. В середине XII в., с началом упадка Киева, еврейское купечество постепенно перекочевывает на северо-восток, в Ростово-Суздальскую землю; роль их в этом новом передовом центре русской жизни определяется до известной степени участием еврея Офрема Моизовича в заговоре против Андрея Боголюбского. С монголо-татарским нашествием экономическое положение евреев на Руси еще более окрепло и приток еврейских купцов значительно возрос, причем золотоордынские рынки привлекали представителей еврейского торгового капитала из самых отдаленных стран; так, Ибн Батута встретил на базаре одного из южных городов Орды купца-еврея из Андалусии, прибывшего туда не обычным морским путем, а сухопутным, через Кавказские горы. Предприимчивые, живые и, как правило, в достаточной мере культурные еврейские купцы, живя подолгу в крупных русских городах, вступали с местным населением, конечно, не в одни лишь торговые и финансовые отношения. Завязывались разносторонние интеллектуальные связи, в которых евреи, владевшие культурной традицией как Европы, так и ряда стран Средиземноморского Востока и к тому же исключительно одаренные лингвистически, естественно, должны были играть заметную роль. Во всяком случае непосредственные воздействия средневековой еврейской литературы на древнерусскую книжность не вызывают сомнений, и задачей нашей науки является установление объема и характера этих воздействий.

Нужно сказать, что вопрос о еврейском влиянии в древней русской письменности затронут пока еще очень мало. Если, с одной стороны, такие исследования, как работы Бараца, усматривавшего сильнейшие иудаистические элементы в Несторовой летописи и в Русской Правде и объяснявшего из еврейского языка ряд древнейших южнорусских географических имен (Киев, Днепр, Днестр, Дон, Каспий и другие), не могут быть признаны заслуживающими внимания ввиду их слишком определенной тенденциозности,<sup>3</sup> то, с другой стороны, иногда замечается и обратное: стремление отнестись к византийской литературной традиции тот или иной сюжет или мотив, без всяких натяжек выводимый из средневековой еврейской письменности, примеры чего будут приведены далее. Причина недостаточной изученности еврейских воздействий на старую русскую книжность заключается прежде всего в отсутствии специальной гебраистической подготовки у исследователей; гебраисты в этой области выступали лишь в единичных случаях, причем некоторые из этих редких выступлений лишены серьезного научного значения ввиду тенденциозности авторов (например, вышеупомянутые труды Бараца), другие же при всей их ценности и безупречной научной доброкачественности (например, статья Коковцова о „Логике Авиасафа“<sup>4</sup>) случайны и эпизодичны; не обходилось порой дело и без прямого шарлатанства (статьи Бедржицкого о литературе иудействующих<sup>5</sup>), которое было возможно именно благодаря малой компетентности русского литературоведческого круга в области гебраистики. Попытки некоторых историков русской письменности проводить самостоятельные экскурсии в семитологию не могут быть признаны полноценными (например, экскурсии Сперанского в его исследовании об „Аристотелевых Вратах“<sup>6</sup> и Дурново в работе, посвященной повести об Акире<sup>7</sup>). Гораздо более существенными по результатам оказываются случаи обращения за консультациями и справками к специалистам-семитологам, однако такие случаи весьма редки: так, Веселовский в единичных мелких вопросах пользовался содействием Хвольсона, Соболевский обращался к компетенции Гаркави и Коковцова, Перец прибегал к гебраистической эрудиции известного библиографа Винера и т.п. Поэтому насущной обязанностью русских гебраистов является самостоятельное ознакомление (разумеется, при содействии специалистов) с теми разделами древнерусской письменности, которые имеют связь с семитологией. Из таких разделов

в первую очередь обращает на себя внимание предполагаемая литература так называемых „иудействующих“, или „жидовствующих“, о которой я намерен говорить далее.

На мой взгляд, задача семитолога заключается не только в разыскивании непосредственных источников того или другого памятника или сюжета древнерусской письменности, но и в выявлении и собирании всевозможных параллелей и аналогий, полезных даже в том случае, если мы не можем указать реальных отношений, в которых данная параллель находится к русскому материалу. Все эти аналогии и параллели неизмеримо расширяют горизонт исследователя, обогащая его, так сказать, сравнительно-литературоведческие ресурсы и давая ему больший простор для истолкования исследуемых текстов. Возможно, что впоследствии, когда материала накопится больше, разрозненные аналогии соединятся в стройные цепочки, из которых можно будет наметить конкретные пути миграции восточных сюжетов на Русь.<sup>8</sup>

### 1. Одна арабская параллель к стиху о „Голубиной Книге“

Как известно, стих о „Голубиной Книге“ занимает в истории старой русской словесности совершенно особое место как по исключительному богатству своего содержания, так и по обилию возбуждаемых им вопросов и проблем.<sup>9</sup> Однако, несмотря на пристальное внимание, уделяемое этому памятнику исследователями на протяжении чуть ли не целого столетия, он продолжает оставаться в значительной мере загадочным как по ряду содержащихся в нем деталей, так и в отношении общего вопроса о его истоках. Со времени трудов А.Н. Веселовского установилось мнение о связи „Голубиной Книги“ с богомилством, а тем самым, казалось бы, через болгарско-византийское посредничество с дуалистическими учениями Востока. И тем не менее, разыскивая источники нашего стиха и параллели к различным его мотивам в славянских и западных литературах, исследователи меньше всего склонны совершать экскурсии в сравнительно мало еще изученную область восточной письменности. Причина здесь заключается не только в том, что ориенталистика в силу ее вполне понятной специфичности доступна славистам лишь в очень ограниченной мере, но также и в том, что восточные дуалистические учения, от которых ведет свое происхождение богомилство, до недавнего времени были известны нам столь же мало, как и это последнее. Так, о манихействе, значительнейшем и влиятельнейшем из этих учений, мы еще не так давно могли получить представление только из источников, принципиально ему враждебных („Деяние Архелая“, сочинения Августина, Александра Ликонопольского, Тита из Бостры, Феодора Барханай, Надима ал-Варрака, ал-Бируни, аш-Шахрастай и др.), и лишь теперь, после находок в отдаленной Азии и в Египте фрагментов подлинных манихейских текстов на китайском, уйгурском, пехлевийском и особенно коптском языках, этот вопрос начинает становиться на действительно твердую почву. Вполне понятно поэтому, что восточные связи „Голубиной Книги“ остаются пока совершенно невыясненными, даже более того — они еще не намечены хотя бы только приблизительно. И все же исследователи обязаны, насколько это оказывается возможным, пытаться установить эти связи, на первых порах просто лишь накапливая материал для будущих выводов, и здесь на помощь славистам и историкам русской литературы должны прийти востоковеды.

Восемьдесят лет назад Ф.И. Буслаев в кратком предисловии к опубликованной им „Повести града Иерусалима“, или „Иерусалимской Беседе“, указывал в качестве параллели к этому памятнику на песнь Эдды о состязании Одина с Вальтундром, будучи склонен видеть в „Повести“ не простое заимствование из исландской саги, а лишнее доказательство единства истоков индоевропейской мифологии. Но вскоре после этого выяснилось, что стих о „Голубиной Книге“, следовательно, и „Повесть града Иерусалима“, представляющая собою, по справедливому замечанию А.Н. Веселовского, „видоизменение той же Голубиной Книги, записанное старинными грамотами в прозаическом пересказе рукописей“,<sup>10</sup> не есть продукт истонченного славянского мифотворчества, но занесен на Русь, вероятнее всего, богомилами.<sup>11</sup> Поэтому для отыскания параллелей к нему хочется

обратиться в первую очередь не к скандинавским древностям и вообще не к Запад, а к тем восточным областям, в которых складывалось и развивалось породившее богомилство учение манихеев. Как *Secretum* итальянских патаренов, содержащее *Interrogationes S. Ioannis et responsiones Christi Domini*, и аналогичные ему славянские „Вопросы Иоанна Богослова“, так и стих о „Голубиной Книге“ облечены в форму беседы, в которой сверхъестественное существо, обладающее сокровенным знанием (в нашем стихе – царь Давид), отвечает на вопросы простого смертного (в стихе – Волота-Волотомана-Малодумара, или просто – князя Владимира). Подобная форма на Востоке пользовалась достоянным распространением. Вспомним хотя бы, что в Авесте Заратустра обычно вопрошает никого иного, как самого Ахурамазду (Ормузда), дающего ему пространные ответы; затем, в современных появлению манихейства (вторая половина Ш в. н.э.) греко-египетских трактатах, находящихся, согласно разысканиям Рейценштейна,<sup>12</sup> под существенным иранским влиянием, Гермес Трисмегист спрашивает о различных тайнах бытия „Пастыря мужей“, Поймандра, являющегося олицетворением неоплатонического *Noûs*. Далее, из литературы позднего зороастризма конца сасанидского периода до нас дошла книга, в которой Меноке-Храт, или „Небесный Разум“, отвечает на метафизические и космогонические вопросы „Мудреца“; наконец, в знаменитой мандейской „Книге Сокровища“ (Гинза), возникшей в той самой культовой среде, из которой вышел основатель манихейства – Мани, – на вопросы отвечает олицетворенная истина – Кушта. Эту краткую справку, разумеется, можно было бы значительно расширить, но и приведенных примеров, на мой взгляд, достаточно, чтобы уяснить связь „Голубиной Книги“ и ее европейских и славянских прототипов с определенной восточной литературной формой.

Но в стихе о „Голубиной Книге“ отвечающее лицо, хотя и обладает знанием, обычным смертным недоступным, все же не является по существу лицом сверхъестественным, равным Ахурамазде, Поймандру, Меноке-Храту или Куште; это библейский царь Давид, при всем своем классическом благочестии отнюдь не чуждый весьма существенных человеческих недостатков, о которых библейская традиция повествует достаточно подробно. Стих подчеркивает, что „Голубиная Книга“ выпадает из тучи посреди „поля Сарачинского“, „по стороны святого града Иерусалима“, при царе Давиде, „при его сыне Соломоне“. Из этого, мне кажется, можно заключить, что в данном памятнике вышеуказанная восточная литературная форма вплелась в одно из многочисленных сказаний, связанных с именами Давида и Соломона. Если прямым источником „Голубиной Книги“, как, по видимому, полагает А.Н. Веселовский, были „Вопросы Иоанна Богослова“,<sup>13</sup> ни в какой мере не связанные с циклом Соломоновых легенд, то придется предположить, что имена Давида и Соломона введены в наш стих его непосредственными творцами. Однако прежде чем прийти к подобному выводу, следует, мне кажется, пересмотреть обширное поле восточных Соломоновых сказаний: не окажется ли среди них варианта, сходного хотя бы в самых общих чертах со стихом о „Голубиной Книге“. В случае обнаружения подобного варианта вопрос об источниках нашего стиха, разумеется, не упростится, а, наоборот, обогатится новой проблемой, быть может – на данной ступени наших знаний – пока неразрешимой, но это обстоятельство отнюдь не должно расхолаживать исследователей.

Не имея возможности полностью просмотреть восточный Соломонов цикл, что является задачей весьма трудной как вследствие обширного объема этого цикла, так и ввиду разбросанности отдельных его элементов среди самых разнообразных литературных памятников, я тем не менее случайно напал на одну легенду, имеющую, на мой взгляд, много общего с сюжетом „Голубиной Книги“. Я обнаружил эту легенду в книге рассказов о пророках, озаглавленной „Китаб ‘араис ал-маджалис фи кисас ал-анбия“ и принадлежавшей перу известного арабского автора, перса по происхождению, Абу Исхака Ахмеда ас-Са‘алиби из Нешапур (ум. 1038 г. н.э.). Труд ас-Са‘алиби является компиляцией, составленной на основании многих источников; в частности, интересующий нас рассказ приводится со ссылкой на очень древний и уважаемый мусульманский авторитет – на одного из сподвижников Мухаммада, Абу Хурейру (ум. между 676–678 гг. н.э. в Медине в возрасте 78 лет); насколько эта ссылка в данном случае обоснована, судить не берусь.



Вот текст сказания в дословном переводе с арабского подлинника.

„Сказал Абу Хурейра – да будет доволен им Аллах: всевышний Аллах ниспослал с небес Давиду – да будет над ним мир – книгу, запечатанную золотой печатью и содержащую тринадцать вопросов. И внушил всевышний Аллах Давиду: задай эти вопросы сыну твоему Соломону; если он разрешит их, то будет наследником твоим после тебя. Сказал [Абу Хурейра]: и призвал Давид – да будет над ним мир – семьдесят священников и семьдесят книжников, и посадил Соломона перед ними, и сказал: о сын мой! Что ближайшее из вещей и что отдаленнейшее из них? Что наиболее радующее из вещей и что наиболее печальное из них? Что прекраснейшее из вещей и что отвратительнейшее из них? Что наиболее редкое из вещей и что наиболее частое из них? Что такое – два стоящие и что такое – два бегущие? Что такое – два содружествующие и что такое – два враждующие? Что за вещь, приобретающая к которой, человек в конечном итоге оказывается хвалимым? И что за вещь, приобретающая к которой, человек в конечном итоге оказывается порицаемым? И сказал Соломон – да будет над ним мир: что касается ближайшей из вещей, то это будущая жизнь; что касается отдаленнейшей из вещей, то это прошлое из настоящей жизни; что касается наиболее радующего из вещей, то это тело, в котором есть дух; что касается наиболее печального из вещей, то это тело, в котором нет духа; что касается прекраснейшего из вещей, то это вера после неверия; что касается отвратительнейшего из вещей, то это неверие после веры; что касается наиболее редкого из вещей, то это истина; что касается наиболее частого из вещей, то это сомнение; два стоящие – это небо и земля; два бегущие – это солнце и луна; два содружествующие – это ночь и день; два враждующие – это смерть и жизнь; что касается вещи, приобретающей к которой, человек в конечном итоге оказывается хвалимым, то это спокойствие в гневе; что же касается вещи, приобретающей к которой, человек в конечном итоге оказывается порицаемым, то это вспыльчивость в гневе. Сказал [Абу Хурейра]: развязали печать, и оказалось, что ответ на вопросы совпал с тем, что было ниспослано с неба. И сказали священники и монахи: мы не согласны [признать Соломона преемником твоим], пока не зададим ему одного вопроса: если он ответит на него, то будет он преемником твоим после тебя! И сказал Соломон – да будет над ним мир: задавайте вопрос! помощь мне лишь от Аллаха! Они сказали: что за вещь, при хорошем состоянии которой все в человеке находится в хорошем состоянии, а при неисправности которой все в человеке приходит в негодность? И сказал [Соломон]: это – сердце. И встал Давид, и поднялся на кафедру, и восхвалял всевышнего Аллаха, и прославил его, затем сказал: подлинно, всевышний Аллах повелел мне оставить преемником моим над вами Соломона“.

Я не берусь здесь проследить это сказание в других памятниках арабской литературы, не берусь также разыскивать его истоки. Привожу его лишь в качестве восточной параллели к стиху о „Голубиной Книге“, быть может – одной из нескольких существующих параллелей, которые постепенно будут обнаружены и извлечены из необъятных недр семитических литератур. А что данный рассказ есть параллель к „Голубиной Книге“ – в этом, мне кажется, не может быть сомнения: при совместном чтении обоих памятников бросаются в глаза их общие черты. К тому же сказание ас-Са‘алиби более последовательно, чем старый русский стих. Так, небесная книга в стихе, равно как и в „Вопросах Иоанна Божьего слова“, упоминается лишь вначале, в дальнейшем же изложении она совершенно забыта, и „Повесть града Иерусалима“ поступает вполне логично, исключая ее как лишнюю деталь; в арабском же рассказе ниспосланная с небес книга органически входит в канву повествования, рассказ с нее начинается и ею же заканчивается: она подтверждает сверхъестественную мудрость Соломона. Что касается основных действующих лиц, то вместо достаточно, по-видимому, позднего и потому не вполне определившегося Волота–Волотомана–Малодумара–Владимира в арабской параллели мы находим самого Давида, в то время как вопрошаемым лицом здесь является сын его Соломон, иными словами, диалог происходит меж-

ду отцом и сыном, названными по имени и в начале русского стиха („Голубиная Книга“ выпадает из тучи при царе Давиде, „при его сыне Соломоне“). Но в стихе Соломон как действующее лицо отсутствует, вместо него собеседником Давида оказывается неопределенный и случайный Владимир, что представляется весьма странным и заставляет подозревать здесь позднейшую порчу какого-то старого рассказа, в котором наряду с Давидом должен был фигурировать и названный в стихе Соломон. В самом деле, этому персонажу, который, кстати сказать, и древнему русскому книжнику был хорошо известен как воплощение мудрости (таким его рисует хотя бы та же „Толковая Палея“), роль отгадчика хитроумных загадок приличествует в гораздо большей мере, чем псалмопевцу Давиду. Таким образом, и в отношении основных собеседников, как мне кажется, арабская параллель по сравнению со стихом о „Голубиной Книге“ сохраняет первоначальную форму, в стихе почему-то искаженную. Далее, в арабской параллели, как и в стихе, вызванный ниспосланной с неба книгой диалог происходит в присутствии многолюдного собрания, причем обычному в восточном фольклоре числу 70 в стихе соответствует русское эпическое число 40. Что касается, наконец, самих вопросов, то их состав в обоих сравниваемых памятниках совершенно различен; к тому же в арабском рассказе все вопросы имеют вид кратких загадок, тогда как в стихе этот энигматический момент ощущается очень слабо. Общим и здесь, и там является лишь одно – морально-космологический характер беседы. Несовпадение вопросов, впрочем, само собою понятно и не должно вызывать недоумений: не будучи органически слиты с самой рамкой повествования, они представляют элемент изменчивый и текучий, который мог расширяться, суживаться и заменяться любым новым материалом без всякого вреда для основной структуры рассказа. Здесь мы имеем дело с тем же явлением, которое характерно для сборников сказок вроде „Тысячи и одной ночи“ или „Книги попугая“: сказочный элемент в этих сборниках в зависимости от вкусов той или иной читательской среды подвергается различным изменениям, одни новеллы выбрасываются и заменяются другими, и все это подвижное содержание свободно укладывается в неизменную основную раму сборника, создавая большое число различных его редакций. Вопросы стиха о „Голубиной Книге“, как указывалось уже давно, в основном заимствованы из ряда известных в древнерусской литературе апокрифических источников – „Беседы трех святителей“, „Сказания о древе крестном“ и др. Впрочем, во многих из этих вопросов нетрудно отметить ряд моментов, находящихся себе точные соответствия в арабском и еврейском легендарном материале: таковы, например, мотивы мифической птицы, обитающей в море (талмудический Зиз-Садай), и рыбы-кита, на котором утверждена земля (талмудический Левиафан, коранический Хут), а также представление об Иерусалиме как о „пупе земли“ и многое другое.

Таким образом, арабское сказание об испытании Соломона представляется мне вполне определенной параллелью к старому русскому стиху о „Голубиной Книге“ и к тому же параллельно помогающей нам уяснить себе некоторые, не вполне ясные моменты стиха. Воздерживаясь от каких-либо дальнейших соображений по вопросу об источниках последнего, я ставлю в настоящей заметке вполне мне посильную задачу – сообщить историкам русской литературы и словесности попавший в мои руки восточный материал, который при всей его случайности, быть может, сыграет свою роль в деле истолкования одного из интереснейших памятников древнерусского словесного творчества.

## 2. Вероятный еврейский оригинал „Сказания о подземном человеке“ из Толковой Палеи

Уже давно установлено, что поздняя пространная, так называемая „хронографическая“ редакция Толковой Палеи, представленная рядом рукописей начиная со второй половины XV в., содержит в себе большое количество апокрифического материала, несомненно, связанного с еврейской традицией и объясняемого, по-видимому, не чем иным, как движением „жидовствующих“.<sup>14</sup> Одновременно были сделаны и первые попытки определить конкретные источники того или иного ска-

зания Палеи, причем особенное внимание исследователей привлек к себе богатый цикл легенд о Соломоне.

Примером „византийского пристрастия“ историков древнерусской литературы является стремление категорически навязать греческий оригинал входящей в состав той же Толковой Палеи „Повести о царе Адариане“, хотя до сих пор не удалось отыскать никаких следов греческого текста данной повести, еврейский же ее текст (к тому же почти дословно совпадающий с текстом Палеи) входит в состав старого еврейского памятника „Мидраша Танхума“. Поэтому обязанностью русских гебраистов является самостоятельное ознакомление – разумеется, при содействии специалистов – с теми разделами древнерусской письменности, которые имеют связь с семитологией. Из таких разделов в первую очередь обращает на себя внимание предполагаемая литература „жидовствующих“, к которой, вероятно, принадлежит и Толковая Палея в ее поздней – пространной, так называемой „хронографической“ редакции.

Над определением еврейских источников Соломоновых сказаний Толковой Палеи всерьез еще не работал никто. Кое-что здесь уже нащупано и разъяснено, однако не всегда с достаточной отчетливостью. Так, я уже указывал, что источник „Повести о царе Адариане“ ищут в Византии, тогда как тому же А.Н. Веселовскому еще в 1872 г. было известно о существовании этого сюжета в „старо-еврейской“ литературе легенд, хотя он и не указывает, в каком именно памятнике еврейской письменности этот рассказ встречается, ссылаясь в качестве параллели лишь на сказание о царе Хираме, сходное с „Повестью“ только по основной идее.<sup>15</sup> Равным образом с легкой руки А.Н. Веселовского до настоящего времени (см. соответствующие страницы общих работ по истории древней русской литературы А.С. Орлова и Н.К. Гудзия) держится взгляд о византийских истоках известного палеинного сказания о Соломоне и Китоврасе, хотя в средневековой греческой письменности никаких следов подобного сказания до сих пор не обнаружено и встречающееся в русском тексте слово „шамир“, как и ряд деталей самого рассказа, тесно сближают этот последний с известной легендой о Соломоне и Асмодее, изложенной по-арамейски в Вавилонском Талмуде (трактат Гиттин) и послужившей, как можно думать, непосредственным оригиналом для палеинного сказания. Кроме того, по указанию итальянского гебраиста С. Бенедетти, в особой небольшой заметке А.Н. Веселовский определил источник одного палеинного рассказа из цикла „Соломоновых судов“, а именно рассказа „Об испытании мужской и женской мысли“, в кругу старых еврейских легенд сходного содержания опубликованных А. Еллинеком в 1У части его „Bet ha-Midrash“.<sup>16</sup> В этой заметке Веселовский сообщил и русский перевод данной еврейской легенды, сделанный, по-видимому, при посредстве того же Бенедетти.<sup>17</sup>

Среди цикла „Соломоновых судов“ в Палее имеется еще один рассказ, еврейское происхождение которого не вызывает сомнений: это рассказ о двуглавом подземном человеке. А.Н. Веселовский в одном из примечаний к известному исследованию „Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе...“ приводит подлинный текст этого рассказа по спискам 1477<sup>18</sup> и 1494 гг.<sup>19</sup> и затем добавляет: „Рассказ этот помещен в Талмуде“.<sup>20</sup> Вслед за этим кратким и не вполне правильным указанием приводится латинское изложение содержания данного „талмудического“ повествования, заимствованное из старого труда Дж. Лайфута.<sup>21</sup>

В действительности еврейский текст „Сказания о подземном человеке“, являющийся, как мне кажется, непосредственным оригиналом соответствующего палеинного рассказа, находится не в Талмуде, а в одном из так называемых „малых мидрашей“ и опубликован А. Еллинеком в той же 1У части „Bet ha-Midrash“,<sup>22</sup> всего лишь несколькими страницами выше переведенного А.Н. Веселовским еврейского оригинала рассказа „Об испытании мужской и женской мысли“. Не владея еврейским языком, Веселовский, знавший о труде Еллинека лишь из указания С. Бенедетти, не мог, разумеется, самостоятельно обнаружить данный еврейский текст, что же касается прекрасного немецкого перевода мидрашей – как малых, так и важнейших из больших, – сделанного одним из крупнейших знатоков средневекового еврейского фольклора Августом Вюнше, то этот в высшей степени полезный и ценный для фольклористов и литературоведов труд еще не мог быть доступен Веселовскому, так как появился почти одновременно со смертью последнего.<sup>23</sup>

Прежде чем сообщить перевод еврейского текста „Сказания о подземном человеке“, напомним содержание этого рассказа в редакции Толковой Палеи.

После построения Иерусалимского храма, уходя от Соломона, Китоврас „вда Соломону мужа о двоу главою“. Соломон поженил его, и родились у него два сына: один – двуглавый, а другой – одноглавый. У их отца было „имение много“. Когда отец умер, двуглавый брат предложил делить имущество по числу голов, одноглавый же – пополам. Когда они пришли для суда к Соломону, последний „мудростию своею“ приказал лить уксус (очет) на одну из голов двуглавого: „аще не очютит другая глава, и тако две части возмеш на две главе; аще ли очютит другая глава возлиания отча главы сия, – единого тела обе и един жребий возмеш точию“. Когда стали лить уксус на одну из голов, другая это почувствовала; тогда царь присудил двуглавному, несмотря на две его головы, долю наследства, равную с одноглавым.

Сообщаю теперь еврейский текст рассказа в дословном переводе с подлинника. „Случай, который произошел во дни Соломона, царя Израиля: однажды вошел Асмодей, царь бесов, и сказал ему: ты ли тот, о ком написано: <<И стал он мудрее всех людей>>? Сказал ему Соломон: так обещал мне Святой (благословен он!). Сказал ему Асмодей: хочешь ли, я покажу тебе вещь, которой не видал ты от века? Сказал ему (Соломон): да. Тотчас протянул (Асмодей) свою руку в землю глубоко и извел из нее человека о двух головах и четырех глазах. Тотчас затрепетал и смешался Соломон, и сказал: введите его в покои мои. Он послал и призвал Ванею, сына Иадова, и сказал ему: не думаешь ли ты, что под нами есть люди? Сказал ему (Ванея): клянусь жизнью твоей души, о владыка мой, царь! – не знаю я (этого); но я слышал от Ахитофеля, друга твоего отца, что есть под нами люди. Сказал ему (Соломон): если я покажу тебе одного из них, что ты скажешь? Тот сказал: а как ты сможешь показать его из глубины земли, простирающейся на пятьсот лет пути, причем между одной землею и другой также пространство на пятьсот лет пути? Тотчас послал (Соломон), и привели его (т.е. двуглавого человека) к нему. Как только увидел его (Ванея), пал на лицо свое и сказал; (благословен тот), кто даровал нам жизнь и дал нам дожить до этого времени! Сказал (Ванея) ему (т.е. двуглавному человеку): чей ты сын? Тот сказал: я – из человеческой породы, из потомства Каина. Сказал ему (Ванея): в каком месте обитание ваше? Тот сказал: в стране подземной. (Ванея) сказал ему: есть ли у вас солнце или луна? Тот сказал: да, ведь мы также пашем и жнем и владеем мелким и крупным скотом. (Ванея) сказал: а в каком месте (у вас) восход солнца? Тот сказал: на западе, а заходит оно на востоке. (Ванея) сказал ему: молитесь ли вы? Тот ответил: да. – А какова ваша молитва? Тот сказал: как велики дела твои, господи! все их в мудрости совершил ты. Сказал ему (Ванея): если ты хочешь, мы возвратим тебя на твое место. Тот сказал: Окажите благодеяние, верните меня на мое место! Тотчас призвал Соломон Асмодея и сказал ему: иди, верни его на его место! Сказал ему (Асмодей): я не смогу вернуть его на его место никогда! Как только увидел он, что дело обстоит так, взял он жену и родил от нее семь сыновей: шестеро из них по подобию матери и один – по подобию отца, у которого было две головы. Он пахал и жал, и сделался великим богатеем из числа богатеев мира. После некоторого времени умер тот человек и оставил наследство своим сыновьям; шестеро говорят: нас семеро – для дележа имения отца нашего, а один, у которого две головы, говорит: нас восьмеро, и мне полагается взять из наследства две доли. Пошли они все к Соломону и сказали ему: <<Владыка наш царь! нас семеро, а брат наш, имеющий две головы, говорит, что нас восьмеро, и хочет разделить имение отца нашего на восемь частей и сам хочет взять две части>>. Когда услышал это Соломон, показалось ему это дело темным. Тотчас призвал он синедрион и сказал им: что вы скажете об этом деле? Они подумали: если мы скажем, что он (т.е. двуглавый человек) один, а окажется, что их два? Промолчали. Сказал им Соломон: утром я произведу суд. В полночь вошел он в храм, встал на молитву пред лицом бога и сказал: <<Властитель мира! Когда явился ты мне в Гаваоне и сказал мне: проси, что мне дать тебе? – не просил я у тебя ни серебра, ни золота, но мудрости, чтобы судить сынов человеческих по правде>>. Сказал ему Святой (Благословен он!): Я дам тебе мудрость утром.

Путру послал (Соломон) и собрал весь синедрион, и сказал им Соломон: приведите пред мое лицо того человека, имеющего две головы! Тотчас привели его пред его лицо. И сказал им (Соломон): смотрите, если почувствует эта голова, что я буду делать с другой, то он один, а если нет, то их двое. Сказал Соломон: принесите горячей воды, старого вина и льняные одежды! Принесли горячую воду, он положил двуглавого человека на лицо и облил его горячей водою и старым вином. Тот сказал ему: владыка мой царь! мы умираем, мы умираем! мы один, а не двое! (Сказал ему Соломон), а не вы ли говорили мне: нас двое! Как только увидели израильтяне этот суд Соломона, изумились все они, вострелили и убоялись его. Потому—то и сказано: <<И стал он мудрее всех людей>>”.

Если мы сравним этот еврейский рассказ с текстом Толковой Палеи, то должны будем признать, что последний отнюдь не является переводом первого, а только свободным и значительно сокращенным его пересказом. Ряд моментов еврейского подлинника в палеинном сказании отсутствует, но мы напрасно стали бы искать в нем каких-либо вариантов или дополнений по сравнению с мидрашитским текстом. Выпущены в основном следующие моменты: „вводный” разговор Соломона с Асмодеем (который в Палее всюду заменен Китоврасом); Ваня и его разговор с Соломоном; упоминание о потомстве Каина; второй разговор Соломона с Асмодеем; разговор Соломона с синедрионом; молитва Соломона; заключение. Вместо семерых братьев еврейского текста в Палее фигурируют лишь двое; вместо горячей воды, старого вина и льняных одежд — лишь уксус („очет”), тождественный, надо думать, „старому вину” подлинника; но эти отличия не указывают на особую редакцию рассказа, объясняясь лишь общей тенденцией русского переложения сократить и упростить сюжет. Сокращены и вопросы Соломона подземному человеку. В Палее мы читаем (по списку 1494 г.<sup>24</sup>): „Вопроша его Соломон: которых людей еси ты, человек ли еси ты, или бес? Отвеща он человек: аз есмь человек живущих под землею. И (во)проша его царь: есть ли у вас солнце и луна? Он рече: от запада вашего к нам восходит солнце, от востока вашего заходит, — егда убо у вас день, тогда у нас ночь, а егда у вас ночь, тогда у нас день”. Мне кажется, что искать здесь промежуточный греческий текст излишне, особенно принимая во внимание несомненные признаки непосредственных еврейских воздействий в других рассказах Толковой Палеи (помимо упомянутых сказаний „О Соломоне и Китоврасе” и „О царе Адариане”, такие признаки явственно различимы в рассказах „Об ужичкой царице”).

#### Примечания

<sup>1</sup> Григорьев А.Д. Повесть об Акире Премудром. М., 1913, с. 43–148, 592.

<sup>2</sup> См.: Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979, особенно с. 22–29.

<sup>3</sup> См.: Барац Г.М. Происхождение летописного сказания о начале Руси. Киев, 1913.

<sup>4</sup> Коковцов П.К. Арабский оригинал „Логики Авиасафа”. Доклад. — ЗВО, 1912, XX1, с. ХП–ХУ; Отд. отт. СПб., 1912, 4 с. 2) К вопросу о „Логике Авиасафа”. — ЖМНП, 1912, май, с. 114–133; Отд. отт. СПб., 1912, 22 с.

<sup>5</sup> Бедржицкий Л. Заметки к литературе о „жидовствующих”. — Русский философ. вестник, 1911, т. 66, № 3–4, с. 370–392.

<sup>6</sup> Сперанский М.Н. „Аристотелевы Врата”. — В кн.: Из истории отреченных книг. СПб., 1908.

<sup>7</sup> Дурново Н.Н. Рец. на кн.: Ал.Дм. Григорьев. Повесть об Акире Премудром: Исследование и тексты. М., 1912 — Изв. Отд. русского языка и словесности Академии наук, 1915, XX, кн. 4, отд. отт., 48 с.

<sup>8</sup> См. также: Мещерский Н.А. 1) К вопросу об изучении переводной письменности киевского периода. — Уч. зап. Карело-Финского пед. ин-та, серия общ.

наук, 1955, т. П, вып. 1, с. 198-219; 2) Отрывок из книги „Иосиппон“ в „Повести временных лет“. - Палест. сборник, 1956, вып. 2(64-65), с. 58-68.

<sup>9</sup>Безносков П.А. Калики переходные, М., 1861-1864, вып. 2, № 77-91; Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ стиха о „Голубиной Книге“. Варшава, 1887.

<sup>10</sup>Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Пг., 1921, с. 195 (Собр. соч., т. 8, 2-е изд.)

<sup>11</sup>Там же, с. 191-196, 211-212.

<sup>12</sup>Reitzenstein R. Die iranische Erlösungsmysterium, Bonn, 1921, S. 159-181,

<sup>13</sup>Веселовский А.Н. Славянские сказания ..., с. 195-196.

<sup>14</sup>Сопоставление с ересью „жидовствующих“ выдвинул Н.С. Тихонравов, мнение которого поддержал А.Н. Веселовский (Славянские сказания ..., с. 245).

<sup>15</sup>Там же, с. 17, примеч. 1; с. 249-251 (примеч. 1 к с. 249).

<sup>16</sup>Jellinek A. Bet ha-Midrasch, IV. Leipzig, 1857, S. 146.

<sup>17</sup>Веселовский А.Н. Талмудический источник одной Соломоновой легенды в Русской Палее. - ЖМНП, 1880, апрель (ч. CCVIII), с. 298-300.

<sup>18</sup>Напечатан у Н.С. Тихонравова: Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863, 1, с. 257-258.

<sup>19</sup>Опубликован у А.Н. Пыпина: Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862, с. 52-53.

<sup>20</sup>Веселовский А.Н. Славянские сказания ..., с. 109, примеч. 1.

<sup>21</sup>Lightfoot Ioannes. Horae hebraicae et talmudicae. Cantabrigiae, 1658, p. 703.

<sup>22</sup>Jellinek A. Bet ha-Midrasch, IV, S. 143.

<sup>23</sup>Wünsche A. Aus israels Lehrhallen; Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments. Leipzig, 1907. Рассказ о двуглавом человеке (VI) - S. 24-26; рассказ о мужской и женской мысли (III) - S. 17-19.

<sup>24</sup>См. примеч. 19.

A. Borissov

#### A PROPOS DES LIAISONS ORIENTAUX DE LA LITTÉRATURE RUSSE ANCIENNE

L'introduction à l'article c'est le texte de la conférence dernière du sémitologiste distingué A. Borissov (1903-1942), qu'il a été lue à mois mai 1942. Sa thèse concerne de la nécessité des recherches systématiques au domain des sujets littéraires penétrés dans littérature russe ancienne des pays du Proche Orient directement où par intermédiaire du milieu culturel de la Byzance. Le papier traite les recherches en question comme elles sont représentées par les travaux scientifiques des orientalistes et slavistes russes en XIX-XX ss. en domain de la littérature aussi bien qu'en archéologie et en art.

La thèse de la conférence est confirmée par la recherche spéciale des deux sujets légendaires qui appartiennent par leur origine à la littérature hébreue. Le source des „Verses du Livre des Colombes" (Goloubinaja kniga) A. Borissoff a decouvert parmi des histoires du „Kitāb ‘arā’is al-majālis fī kisas al-anbiyya" par l'écrivain arabe as-Ṣa‘ālibī (f. 1038). Le source d'une des légendes du recueil ancien de „Tolkovaya Palaya" il a trouvé en un des „Petits Midraches", publiés par A. Jellinek au corps de „Bet ha-Midrasc".

Un préface court d'éditeur tachait à définir l'importance des recherches du savant feu.