

К.В. Бондарь

ПОВЕСТИ
ПОЛОМОНОВА
ЦИКЛА:

*из славяно-еврейского
диалога культур*

*Моей дочери Анне
с любовью и надеждой*

Министерство образования и науки,
молодежи и спорта Украины
Международный Соломонов университет
Восточноукраинский филиал

Повести

Соломонова цикла:

из славяно-еврейского

диалога культур

Харьков

2011

УДК
ББК

*Печатается по решению Ученого совета
Международного Соломонова университета
(протокол № 8 от 27.09.2011 г.)*

Бондарь К.В.

Повести Соломонова цикла: из славяно-еврейского диалога культур. – Харьков: Новое слово, 2011. – 156 с.

ISBN 978-617-568-097-1

В книге рассматривается цикл древнерусских повестей, объединенных фигурой библейского Соломона, встречающихся в составе Палеи и сборников смешанного состава. Археографические, текстологические, лингвистические аспекты памятника, черты поэтики анализируются в сравнении с еврейскими параллелями, в контексте славяно-еврейского диалога культур в средневековье. Издание адресовано студентам и преподавателям-филологам, научным работникам, всем интересующимся древнерусской литературой и культурой.

*Издание осуществлено при поддержке
Центра научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер» (Москва); инициативы «Хамма»
Еврейского агентства «Сохнут» в рамках образовательной
деятельности студенческих сообществ;
общественной организации «Амута»*



ISBN 978-617-568-097-1

© Бондарь К.В., 2011

© Новое слово, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
От автора	5
Глава 1 Повести о Соломоне в истории литературоведческой мысли	6
1.1. Повести о Соломоне в классическом литературоведении	6
1.2. Повести о Соломоне в исследованиях второй половины XX – начала XXI вв.	14
Глава 2 Повести о Соломоне: вопросы истории текста	22
2.1. Археография Соломонова цикла	22
2.2. Текстологические особенности повестей цикла	30
2.3. Состав источников древнерусских повестей	38
Глава 3 Повести о Соломоне в контексте иудео-славяки	42
3.1. Повесть о Китоврасе и ее редакции	43
3.2. Повесть о двуглавом человеке	63
3.3. Повесть о царице Савской	65
3.4. Повесть о царе Адариане	68
3.5. Суды Соломона	70
3.6. Соломон и жены	74
3.7. Генезис Соломонова цикла в древнерусской литературе	80
Заключение	88
Список использованной литературы	91
Приложение	103
Соломон и строители фараона	103
Повесть о Китоврасе	104
О двуглавом человеке	111
О царице Савской	113
О наследстве трех братьев	120
О трех путниках	122
О смысле женском	126
О слуге и сыне	129
О царе Адариане	133
О похищенной царевне	136
Переводы еврейских источников повестей	139

ПРЕДИСЛОВИЕ


Первая книга Константина Бондаря – молодого харьковского филолога – важная веха в научной биографии автора, свидетельствующая о наступлении его профессиональной зрелости. Избранная им область исследований сама по себе ко многому обязывает того, кто с ней соприкасается. Как в любой науке, здесь возможны и ощущение причастности общему делу, и радость открытия. Но есть еще кое-что: переживание близости к древнему тексту, притягательная, почти мистическая сила, с которой этот текст втягивает в свою орбиту и настраивает на несуетный лад мысли и чувства. Богатая и плодотворная традиция изучения библейской и околобиблейской славянской письменности, насильственно прерванная в 20-е годы, теперь, к счастью, вновь обрела жизнь. Очень важно, на мой взгляд, то, что исследователи нового поколения выбирают задачи из области славянской библеистики. Их вдохновляет пример великих славистов XIX века, и тем самым задается высокая планка украинской гуманитаристики века XXI...

Книга К. Бондаря является добротным филологическим трудом, вводящим читателя в широкий историко-литературный контекст, знакомящим с жанровой палитрой, показывающим работу переводчиков и переписчиков, наконец, касающимся важной и все еще недостаточно изученной темы славяно-еврейских культурных связей. Отдельной похвалы заслуживает подготовленный на высоком уровне, по всем доступным спискам текст повестей о Соломоне, который заполняет лакуну, оставленную неполными и устаревшими публикациями.

Перед нами еще одно свидетельство многообразия харьковской филологической школы. У нее серьезная репутация по части подготовки текстологов-медиевистов, идущая из позапрошлого столетия. Отрадно, что традиции этой школы продолжают. Автору пожелаем успеха на избранном пути, новых открытий и книг, а его первой книжке – вдумчивых читателей и справедливых критиков.

*Зав. кафедрой
славянской филологии
Каменец-Подольского
национального университета
имени Ивана Огиенко*

*С. Абрамович,
доктор
филологических наук,
профессор*



ОТ АВТОРА

Замысел этой книги появился вскоре после защиты кандидатской диссертации (декабрь 2007 г.). И научный руководитель, профессор Л. Г. Фризман, и старшие коллеги советовали мне издать собранные в ходе написания работы и подготовленные к печати рукописные тексты древнерусских повестей о царе Соломоне. Также были собраны и переведены на русский язык источники повестей. Таким образом определился корпус текстов, который обусловил и название книги, и ее структуру. Длительная научная традиция изучения текстов славяно-еврейской книжности отражена в первой главе, археографические и текстологические аспекты памятника описаны во второй, а в третьей главе книги повести рассматриваются в контексте литературных и культурных связей евреев и восточных славян в средневековье, т. е. в контексте иудео-славяки. В Приложении помещена публикация повестей о Соломоне с разночтениями по всем изученным спискам и перевод на русский язык их источников.

Путь к книге начинался в Москве, в магистратуре Института стран Азии и Африки при МГУ, где в 2001 г. была защищена выпускная работа по славянским изводам сказаний о Соломоне и Асмодее – интереснейшего фрагмента раввинистической письменности (научные руководители – проф. А. Б. Ковельман и д-р А. Кулик). Однако корни моего интереса к славянским древностям лежат глубже – в студенческом научном семинаре по исторической лексикологии и семасиологии проф. Е. Ф. Широкоград (1928–2010) на филологическом факультете Харьковского университета. Задумывая свой труд также и как дань памяти Учителю, прекрасному человеку и педагогу, я надеюсь этим скромным вкладом продолжить дело, начатое предшественниками.

Книга не появилась бы, не будь счастливых встреч и бесед – продолжительных или мимолетных – с замечательными специалистами, с которыми на разных этапах учебы и работы сводила судьба. Пользуясь случаем, сердечно благодарю С. Абрамовича, А. Алексеева, А. Архипова, О. Белову, Е. Водолазкина, У. Гершовича, И. Дворкина, М. Каспину, Р. Кипервассера, В. Московича, В. Мочалову, В. Петрухина, Е. Сморгунову, М. Таубе, А. Турилова, М. Шнейдера. Хочу также поблагодарить моего старшего коллегу и наставника Александра Кулика за многолетнюю поддержку и понимание.

Особая признательность – родным, сотрудникам, друзьям и студентам за терпение, отзывчивость и великодушие.

ГЛАВА 1

ПОВЕСТИ О СОЛОМОНЕ В ИСТОРИИ ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКОЙ МЫСЛИ

1.1. Повести о Соломоне в классическом литературоведении

Интерес к Соломонову циклу, наряду с другими памятниками, возник в русской филологической науке в середине XIX в. как следствие осознания ценности древнерусской книжности. Поняв значение рукописных богатств, ученые, меценаты, любители старины занялись собиранием, описанием и изданием памятников. Возникли коллекции, которые сегодня составляют основу крупнейших рукописных собраний – Е.В. Барсова, Д.В. Пискарева, М.П. Погодина, Н.П. Румянцева, А.С. Уварова и других. Одновременно перевозились в музеи и библиотеки рукописи из монастырских скрипториев, прежде всего, крупнейших книжных центров – Троице-Сергиевой Лавры, Кирилло-Белозерского и Иосифо-Волоколамского монастырей. Так в распоряжении исследователей появился эмпирический материал, поставивший ряд новых проблем, потребовавший выработки методологии и языка описания. Внимание специалистов привлекали как оригинальные, так и переводные произведения различных жанров: агиографические, гомилетические, богослужебные, богословские, летописные. Началось изучение библейской традиции у славян, не только канонического, но и апокрифического содержания, исторических и естественнонаучных сочинений. Преодолев предубеждение в том, что Древняя Русь не знала изящной словесности, историки литературы занялись «светскими» памятниками – воинской повестью, хождениями, сатирическими произведениями. Уже на начальном этапе изучения библейской (канонической и апокрифической) книжности, исторического повествования выяснилось, что некоторые тексты свидетельствуют об их еврейском происхождении. С тех пор изучение этих текстов остается актуальной проблемой славистики и сравнительно молодой области исследований – иудеославики. К настоящему времени изучены многие памятники, отражающие еврейское духовное наследие на различных уровнях, – восточнославянские переводы с древнееврейского, включающие библейские книги Песнь

Песней [8; 13], Есфирь [14; 19; 83; 86; 158; 171], восемь книг Виленского сборника [12; 18; 159]; апокрифы о Моисее [11; 15; 186; 192]; фрагменты книги Иосиппон в древнерусских хронографах [85; 88; 184]; глоссы [12; 154].

Можно допустить, что к кругу релевантных памятников также относятся славянские апокрифические сказания о царе Соломоне, которые содержатся в списках Толковой Палеи и некоторых сборниках смешанного состава. Обычно они называются в рукописях «повестями», и мы сохраним это название в дальнейшем. В современной науке такой контекст их рассмотрения предложен Н. А. Мещерским, высказавшим гипотезу о переводе повестей непосредственно с еврейского в киевскую эпоху [84, с. 217]. Позже присоединился к такой точке зрения А. А. Алексеев [9, с. 7-11; 10, с. 10; см. также новейшую статью 15]. Связь повестей о Соломоне с еврейскими текстами средневековой законоучительной литературы (*Талмуд* и *мидраши*) отмечалась неоднократно, а между тем до сих пор полного исследования (как и полной научной публикации) повестей Соломонова цикла не существует.

История изучения повестей о Соломоне прошла несколько стадий. На первой – это объект компаративистского исследования, в аспекте влияния сюжетов и произведений восточных литератур на европейскую словесность, а также объект культурно-исторического анализа. Логика развития литературной науки в середине XIX века, в эпоху позитивизма, привела к почти синхронному появлению сравнительно-исторического и культурно-исторического методов в Западной Европе и России. Основоположителем российской компаративистики является А. Н. Веселовский, который с 1870 г. занимал кафедру всеобщей литературы в Петербургском университете [68, с. 418]. В своих трудах классики русского академического литературоведения – А. Н. Веселовский, А. Н. Пыпин и Н. С. Тихонравов – придерживались принципов сопоставительного изучения явлений разных литератур Востока и Запада.

Метод Веселовского, его научные интересы и убеждения, наряду с «Исторической поэтикой», всесторонне отражены в книге «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине», увидевшей свет в 1872 г. [38]. До сих пор она остается единственным монографическим исследованием, посвященным повестям о Соломоне.

Ряд выводов ученого оказал в дальнейшем значительное влияние на научную разработку проблем истории повестей.

Приступая к исследованию, А. Н. Веселовский исходил из убеждения, что влияние «восточных сказаний на повествовательную литературу Запада», несомненно, существовало, а задача состоит в том, чтобы определить «когда и где оно совершилось» [38, с. IV]. Определяя предмет изучения – «европейские повести о Соломоне», – А. Н. Веселовский писал: «Основа этих неканонических повестей обличает происхождение с Дальнего Востока..., но в Европу они проникли уже с именем Соломона, что указывает на посредство среды, оставившей на них это библейское имя. Таким образом, одна посредствующая форма перехода достаточно выяснилась. На этой первой степени стоит талмудическая сага о Соломоне...» [38, с. V]. По мнению ученого, сюжет о Соломоне проник затем в мусульманскую мифологию и идеологию дуалистических сект, а после – в христианскую Европу. «У нас есть известие, что в конце V века апокриф о Соломоне был знаком на Западе, и против него тогда уже восставала римская церковь. К южным славянам он принесен был, без сомнения, из Византии» [38, с. VI].

А. Н. Веселовскому принадлежит и определение «соломоновского круга повестей», который теперь в науке называют Соломоновым циклом [38, с. IX]. Осознавая трудность своей задачи (определение характера трансформации странствующих сказаний), Веселовский справедливо утверждал, что для ее решения необходимо сочетание общей теоретико– и историко-литературной подготовки с востоковедческой, и поэтому чувствовал себя в известной мере первопроходцем. Не обошел он вниманием и то, что «исследователи средневековой литературы до сих пор почти не пользовались славянской стариной» и что сами древние славянские легенды о Соломоне предоставили ему материал [38, с. X].

Согласно А. Н. Веселовскому, европейские повести о Соломоне происходят из Индии [38, с. 36 и далее], а имя «Соломон» проникает в них из талмудических источников-посредников [38, с. 105 и далее].

А. Н. Веселовский устанавливает звенья в цепочке миграции первичного сюжета. Привлекая массив сравнительных данных, ученый определяет эти звенья так: индийские сказания о Викрамадитье → персидские дуалистические (зороастрийские) сказания → Талмуд (в частности, появление образа *Ашмедая*/Асмодея обусловлено влиянием персидских представлений о злом духе Айшма) → византийские легенды → европейские (славянские и западноевропейские) сказания. А. Н. Веселовский обобщал: «Разбирая талмудическую легенду о Соломоне и Асмодее, мы нашли в ней черты индийских сказаний

о Викрамадитье и неоспоримые следы иранского эпоса... Объяснение – в продолжительном влиянии иранской культуры на еврейскую, в религиозном синкретизме эпохи Сасанидов... Евреи принесли со своей стороны повесть об историческом Соломоне, его славе и силе, о его прениях в мудрости, о построении им храма, о его гордости и падении. К этим историческим данным легко примыкал сказочный материал, развившийся на чуждой почве. Сказка о Соломоне и Асмодее была готова» [38, с. 127]. Здесь, пожалуй, необходимо сделать оговорку: при всем богатстве и разнообразии взаимосвязей индоевропейских литератур, глубинном родстве европейских классических языков с санскритом, локализацию Веселовским первоисточников сюжета в словесности древней Индии можно объяснить особым увлечением индологией в европейской науке XIX в. и следствием возникновения самой методологии компаративизма благодаря знакомству с памятниками на санскрите (ср. работы Т. Бенфея, Ф. Боппа, Я. Гримма, Ф. Шлегеля и др.).

Приводя содержание талмудического сказания по немецким и латинским переводам, точнее, переложениям (как указывал позднее А. Я. Борисов, А. Н. Веселовский еврейским языком не владел), ученый контаминировал основной вариант истории о Соломоне и Асмодее с поздними добавлениями мидрашей и аргументировал сходство индийских и талмудических легенд сходством мотивов [38, с. 111]. Славянский апокриф по тексту Палеи, согласно Веселовскому, переведен с греческого подлинника [38, с. 212], а гебраизмы в его тексте он объяснял позднейшими вставками, переработкой «жидовствующих» [38, с. 213-215]. Но если все этапы истории сюжета Веселовский отразил более или менее полно, греческий извод им не был обнаружен, и ученый, возможно, чувствовал определенную натяжку в своей схеме: в его книге нет ни главы, ни параграфа, посвященного гипотетическим греческим текстам. Более того, несколькими годами позднее, в 1880 г., А. Н. Веселовский опубликовал заметку о еврейском источнике одной из повестей о Соломоне – «О смысле женском», ничего не говоря о возможном греческом посредстве [39].

По сути, А. Н. Веселовский заложил основу трактовки сказания о Соломоне и Китоврасе как произведения с бродячим сюжетом, соединившего восточную основу – мотив помощи демонического существа человеку – с талмудическим истолкованием образов и перипетий, прошедшего через византийскую книжность и влившегося в переводную литературу Древней Руси. Развивавшийся

сравнительно-исторический метод ставил вопрос о зависимости повестей Соломонова цикла от конкретного литературного источника. Его поиск привел Веселовского к индийским сказаниям. Талмуд же представлялся ученому промежуточным звеном в истории развития сюжета, сообщившим новые имена персонажам и видоизменившим коллизии, но инвариант сюжета при этом оставался неизменным, что и позволяло выявлять разные этапы его истории.

В том же 1872 г. был опубликован труд церковного историка и писателя И. Я. Порфирьева «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях». Отдавая дань времени, автор указанной книги не без пафоса отмечал: «никто из ветхозаветных лиц не привлекал к себе такого внимания, как царь Соломон, личность которого представлялась поэтической и возбуждала к созданию поэтических картин» [108, с. 70]. В отличие от А. Н. Веселовского, И. Я. Порфирьев полагал, что источником повестей о Соломоне является Талмуд, и пересказал историю о Соломоне и Асмодее по латинскому переложению XVII в. Бартолоччи, которое вышло в составе многотомной «*Bibliotheca magna Rabbinica*». Ценным в этом труде представляется перечисление тех русских списков отреченных книг, в которых упоминаются повести о Соломоне («басни и кощюны»), в частности, митрополита Киприана, возглавлявшего русскую церковь на рубеже XIV-XV вв., и митрополита Зосимы, «Номоканона» начала XV в. [108, с. 36-37]. Это свидетельствует о том, что повести были известны в древнерусской письменности уже в XIV-XV вв., раньше, чем появились сохранившиеся и дошедшие до нас рукописи.

В работах других исследователей содержатся общие места сравнительно-исторического подхода. Неоднократно обращался к нашему памятнику А. Н. Пыпин. Он упоминает о нем в своем курсе истории русской литературы: «по всем вероятностям, источник (апокрифов о Соломоне – К.Б.) был обычный – южнославянская письменность, передававшая византийские оригиналы»; «мог быть один греческий источник у славянских и немецких сказаний о Соломоне, слово *шамир* могло быть прибавлено прямо из талмудического рассказа, быть может, во времена ереси жидовствующих в Новгороде» [112]. У А. Н. Пыпина можно встретить и датировку, и мотивировку появления повестей: «вероятно, не позже XIV в. появляется в нашей письменности самый памятник, сказание. Несмотря на осуждение в индексе (отреченных книг – К.Б.), оно пользовалось популярностью у старых книжников, было не столько ветхозаветной историей,

сколько любопытной повестью, и его разветвления перешли в область народной поэзии, совсем обрусели в бытине и нашли место в народной картинке» [112, с. 432-433]. Надо сказать, что о Соломоновых повестях А. Н. Пыпин писал и в начале своей научной деятельности. Упомянув в «Очерке литературной истории старинных повестей и сказок русских» о шести известных ему Судах Соломона (спор братьев о наследстве, путники, пасынок богача, мысль женская, сыновья и дочь, две блудницы), ученый отметил отсутствие более полных списков Судов (что вполне объяснимо на ранних этапах знакомства с памятником) и указал на причины их популярности в духе уже другого, хотя и близкого, культурно-исторического подхода, разделявшегося им и Н. С. Тихонравовым. А. Н. Пыпин отмечал: «Интересные приключения, сказочные подробности, неопределенность лиц и событий, беспрестанные загадки и мудрые решения, примесь фантастического начала, – все это напоминало отчасти эпические мотивы народной поэзии и придавало этим сказаниям особую завлекательность» [111]. А. Н. Пыпину принадлежит заслуга первого издания «Повести о Китоврасе» и нескольких Судов Соломона в подготовленном и опубликованном им в 1862 г. третьем томе серии «Памятники старинной русской литературы», вышедшей в свет по печению графа Кушелева-Безбородко [101]. Тексты им опубликованы по одному списку, по рукописи Палеи из собрания Н. П. Румянцева конца XV в. Публикацией Пыпина пользовались потом многие исследователи повестей о Соломоне – сам А. Н. Веселовский, а также И. Я. Порфирьев, С. Х. Бейлин, И. Я. Франко.

В труде Н.С. Тихонравова «Отреченные книги древней России», опубликованном посмертно в 1898 г., содержится характеристика Толковой Палеи и изложение палейной истории о Китоврасе, которая «почти дословно заимствована из Талмуда» [139, с. 171], на фоне сходных сюжетов из других литератур и фольклора. Следуя канонам современного ему научного стиля, Тихонравов подробно пересказывает талмудическую историю, сообщая, что она «совпадает с объемом и содержанием палейной повести о Китоврасе». При этом «имя Китовраса, сменившее *Ашмедая*, показывает, что наша повесть переведена с греческого» [139, с. 175]. Можно сказать, что Н. С. Тихонравов, разделяя в основном точку зрения А. Н. Веселовского на главные моменты истории Соломоновых сказаний, интерпретирует сказание о Соломоне и Китоврасе в мифологическом аспекте, свойственном культурно-исторической школе [139, с. 176-177]. Сразу

вслед за публикацией А. Н. Пыпина появилось и дипломатическое издание повестей о Соломоне Н. С. Тихонравова, по спискам Палея из Синодального собрания 1477 г. (Повесть о Китоврасе) и Палея из собрания графа А. С. Уварова (Суды Соломона) [138].

В трудах компаративистов начала XX в. встречаются указания на конкретные факты бытования еврейских сюжетов и мотивов в византийской письменности. Речь идет, например, о легенде о заключенном бесе. Ее исследователь Н. Н. Дурново обращает внимание на то, что «при всем разнообразии ее литературных и народных версий... все-таки можно установить их общий источник. Это еврейские талмудические сказания о власти Соломона над бесами...» [50, с. 3]. По Дурново, архаичные византийские обработки легенды о заключенном бесе – «Житие Марии», «Житие Конона», «Повесть об авве Лонгине» – зависят от еврейских источников. Целый ряд памятников как византийской, так и западной литературы испытал, таким образом, еврейское влияние. Свою задачу Н. Н. Дурново видел так: «собрать материал для истории легенды о заключенном бесе на Руси и по возможности указать на связь русских версий через посредство византийских с еврейскими легендами о Соломоне» [50, с. 4]. Такая постановка вопроса предвосхищала дальнейшие попытки изучения славяно-еврейских контактов.

Почти одновременно с работой Н.Н. Дурново появилась и книга С. Х. Бейлина «Странствующие, или всемирные повести и сказания в древне-раввинской письменности», опубликованная в Иркутске в 1907 г. [21]. Автор ставит вопрос о влиянии еврейской книжности на древнерусскую, опираясь на конкретные талмудические и мидрашитские тексты. Несмотря на вторичность многих наблюдений и выводов Бейлина (он был знаком с трудами А. Н. Веселовского и Н. С. Тихонравова и трактовал многие вопросы, цитируя их), его положения сохраняют важность «указателя», демонстрируя ориентацию как в еврейском, так и древнерусском материале, редкую для ранней историографии проблемы. Согласно С. Х. Бейлину, влияние «древне-раввинской назидательно-сказочной письменности» на древнерусскую выражается в «перенесении непосредственно из еврейских источников некоторых легенд и апокрифов», в том числе о Соломоне и Китоврасе и Судах Соломона. При этом автор приходит к далеко не обычному наблюдению: наличие «древне-раввинских сказок и назидательных повестей» в устной и письменной словесности европейских народов и их отсутствие у Эзопа, в «Панчатантре»,

«Калиле и Димне» говорит в пользу того, что «для подобных странствующих сказок древне-раввинская письменность является первоисточником, т. е., они пришли к европейским народам именно из Талмуда и Мидраша или непосредственно, или же через византийцев и арабов» [21, с. 5]. Исследователь указывает еврейские источники славянских сказаний о Соломоне, среди них – *Вавилонский Талмуд*, *Мидраш Танхума*, *Таргум Коэлет*, в которых речь идет о чрезмерной гордости или легкомысленной неосторожности царя, которые приводят к его наказанию.

С.Х. Бейлин первым указал на еще один, по его мнению, «извод» талмудических сказаний о Соломоне и Асмодее на русской почве – «Сказание о гордом Аггее». Основанием для такого сближения он считает структурные соответствия: царь Соломон в третьем периоде своей жизни (разочарованный скептик) – прообраз гордого Аггея. Оба чрезмерно возгордились, благодаря богатству и могуществу, оба в гордыне посягнули на авторитет Писания, оба одинаково наказаны Богом за гордость; одну и ту же роль играет Ангел в славянской сказке и Ангел (или Асмодей) в еврейском сказании, являясь орудием в руках Бога; оба, когда Господь отворачивается от них, становятся никем не признанными нищими скитальцами [21, с. 39]. Отмечается и сходство мотивов: перемена в характере лже-царя и недовольство жены Аггея (жен Соломона) [21, с. 41]. В современной науке повести о гордом царе в поздней рукописной традиции исследованы Е.К. Ромодановской [116].

Разыскания С.Х. Бейлина свидетельствуют о принципиальной возможности непосредственного анализа еврейского талмудического и славянского материала, ведущего к реконструкции литературной истории произведений, не лишенной при этом спорных моментов.

В европейской науке в 20-е гг. XX в. появились статьи видного французского слависта А. Мазона, в которых он касается некоторых вопросов истории Соломонова цикла – интерпретирует гебраизм *шамир* и анализирует образ кентавра/Китовраса [173; 174].

В 1921 г. появилась известная работа А. И. Яцимирского «Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности» [156], в которой приводятся сведения обо всех известных в то время списках интересующего нас памятника. Указания Яцимирского, как и сведения из «Словаря-справочника печатных описаний славяно-русских рукописей» [127], послужили нам ориентиром в отыскании списков и работе с ними.

Итог первого этапа научной разработки проблемы русско-еврейских культурных контактов подведен в статье В. Н. Перетца 1926 г. «К вопросу о еврейско-русском литературном общении» [103]: в течение последней трети XV и начальных лет XVI в. в русской письменности появилось несколько переводов непосредственно с древне-еврейских оригиналов – «Псалтыри» Феодора, «Логики», «Трепетника», «Шестокрыла», «Аристотелевых врат», Виленского сборника с несколькими книгами Ветхого завета. Язык всех этих переводов характеризуется в той или иной мере старобелорусскими чертами, что указывает на место их происхождения и позволяет связать эти переводы с протестантско-реформационными религиозными движениями в Литве [103, с. 268-269]. История Соломоновых повестей в статье не затронута, и сами тексты в аспекте межкультурных контактов не рассматриваются.

1.2. Повести о Соломоне в исследованиях второй половины XX – начала XXI вв.

Вторая стадия научного изучения повестей о Соломоне характеризуется появлением текстологических исследований, углублением интереса к еврейским источникам и тщательным анализом языковых фактов. Впервые поставлен вопрос о цикле как целом. Текстологическое изучение памятников строится главным образом вокруг предположения о существовании в древнерусской литературе непосредственных переводов с еврейского.

Гипотеза была выдвинута в докладе молодого семитолога А. Я. Борисова, прочитанном в блокадном Ленинграде в 1942 г., а летом того же года ученый скончался. Статья с материалами доклада опубликована коллегами Борисова только в 1987 г. [34] уже после появления работ Н. А. Мещерского, посвященных проблемам переводов в Древней Руси и литературных контактов. Нельзя сказать, что вопрос о переводах с еврейского на Руси не ставился до разысканий названных ученых. Применительно к тексту библейской книги «Есфирь» он бегло затронут А.Х. Востоковым [42, с. 25]; А. И. Соболевский [128] и В. Н. Перетц [103] писали о позднесредневековых переводах научных трактатов и астрологических статей в русских землях Великого княжества Литовского. В соответствии с этим, трудно говорить о приоритете в постановке вопроса. Однако А. Я. Борисову как гебраисту все же принадлежит инициатива в поиске еврейских прототипов Соломонова цикла, а именно – «Повести о двуглавом человеке» в составе

Полной хронографической Палеи. До тех пор отечественные востоковеды практически не обращали внимания на древнерусский материал, а слависты не предпринимали самостоятельных разысканий в области семитологии. Основываясь на утверждении о многосторонних связях Древней Руси с Востоком, ученый приходит к мысли о «непосредственных воздействиях средневековой еврейской литературы на древнерусскую книжность» и вытекающей отсюда задаче – «установления объема и характера этих воздействий» [34, с. 158]. Согласно его доводам, сама возможность «воздействий» объясняется наличием еврейского населения в Киевской Руси и интеллектуальным общением «культурных еврейских купцов с местным населением» [34, с. 158], о чем прямо или косвенно сообщают данные летописей, Киево-Печерского патерика, записок арабских путешественников и т. д.

Едва ли не первым, задолго до появления работ своих последователей, А. Я. Борисов, изучая памятники древнерусской письменности, обратил внимание на необходимость «выявления и собирания всевозможных параллелей и аналогий, полезных даже в том случае, если мы не можем указать реальных отношений, в которых данная параллель находится к русскому материалу» [34, с. 159]. Эта предварительная работа представлялась ученому звеном в поиске конкретных путей миграции восточных сюжетов на Русь. Согласно А. Я. Борисову, поиски греческих оригиналов повестей о Соломоне (напр., «Повести о царе Адариане») являются «примером «византийского пристрастия» историков древнерусской литературы», ибо никаких следов греческих текстов не обнаружено, а «над определением еврейских источников Соломоновых сказаний Толковой Палеи всерьез еще не работал никто» [34, с. 163]. Его собственный экскурс посвящен определению еврейского оригинала сказания о двуглавом подземном человеке из Палеи, связанного с сюжетом Китовраса. Подход А. Я. Борисова к материалу заключается в переводе средневекового мидраша, найденного им в издании А. Еллинека «*Бейт а-мидраш*» [164] и идентифицированного в качестве источника древнерусского текста, и сравнении перевода, приведенного в тексте доклада, с палейным сказанием с точки зрения мотивов, деталей сюжета, последовательности элементов композиции. В ходе анализа А. Я. Борисов приходит к выводу о нецелесообразности поиска «промежуточного греческого текста» [34, с. 165], на чем обычно настаивали исследователи. А. Я. Борисов отмечает и другие повести Соломонова цикла, на которые следует распространить его наблюдения: «Повесть о царе Адариане», «О царице Савской».

В статьях Н. А. Мещерского находим развернутое обоснование гипотезы о прямых переводах с еврейского в древней Руси. В 1946 г. ученый защитил кандидатскую диссертацию «Древнерусский перевод еврейской книги «Есфирь» и проблема переводов с еврейского в древнерусской литературе киевского периода» [83]. Развивая в последующих статьях свою концепцию, Н. А. Мещерский постулирует древность перевода, сделанного в киевскую эпоху, и отсутствие посредствующего греческого звена, доказывая эту позицию целым рядом наблюдений над языком памятника [84]. «В русской филологической науке сложился... традиционный взгляд, согласно которому переводная письменность Киевской Руси восходит якобы исключительно к греческим (византийским) оригиналам. Непосредственные переводы с еврейского предполагаются возможными только начиная с XV века... Между тем, признание этого мнения ставит ученых в тупик в тех случаях, когда им приходится встречаться с неопровержимыми фактами наличия памятников еврейского происхождения в русской письменности древнейшей эпохи. Неоднократно приходилось устанавливать наличие параллельных, сходных мотивов в литературах древнерусской и средневековой еврейской при полном отсутствии аналогичных мотивов в письменности византийской» [84, с. 198]. Данная позиция принципиально отличает подход Н. А. Мещерского от предшественников, признававших либо наличие переводов с еврейского, но не ранее XV в., либо переводы с греческого киевского периода (например, точка зрения А. И. Соболевского, В. М. Истрина) [142, с. 352]. Упомянув другие памятники, переведенные с еврейского в Киевской Руси помимо книги «Есфирь», Н. А. Мещерский реконструирует «литературное окружение» проанализированного им перевода. К этому кругу он относит, в числе прочих, сказания Толковой Палеи, в частности, Соломонов цикл [84, с. 217], но далее беглого замечания не идет.

В начальной летописи засвидетельствована организация князем Ярославом книжного и переводческого дела в Киеве, а косвенные указания этого свидетельства позволяют предположить существование у древнерусских книжников собственных переводов, независимых от южнославянского мира [89]. Ряд памятников, составляющих «богатую и разнообразную струю древнерусской письменности», может быть объяснен «только при том условии, что мы признаем возможность непосредственного перевода с еврейского в Киевской Руси» [84, с. 218]. И в другой своей статье Н. А. Мещерский вновь высказывается в пользу «связи некоторых ветхозаветных апокрифов» (в том числе – о Соло-

моне и Китоврасе) с «еврейскими талмудическими источниками» [87]. Как отмечал ученый, «язык таких переводов, как «Есфирь», книга «Иосифон», сказаний о Соломоне, Моисее, царе Дариане и т. д. доказывает их непосредственную зависимость не от греческого, а от древнееврейского оригинала» [86, с. 58]. Примечательно, что с положениями самой ранней статьи Н. А. Мещерского согласились на IV Международном съезде славистов такие крупные исследователи, как В.В. Виноградов (доклад «Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка») и Н.К. Гудзий (доклад «Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы») [16].

Подобно А. Я. Борисову, Н. А. Мещерский находит историческую мотивировку появления переводов в еврейском присутствии в Киеве. Исходя из этого, возможно предположить знание еврейского языка восточнославянскими книжниками того времени и славянских наречий – еврейяи. Об этом писал еще в середине XIX в. один из основоположников российской гебраистики А. Я. Гаркави [43].

Итак, в середине XX в. в трудах двух российских исследователей – гебраиста и слависта – высказано мнение о существовании древних переводов с еврейского на Руси в связи с культурным и литературным общением еврейского населения с его восточнославянским окружением. Оба специалиста отмечают сказания о Соломоне в числе этих переводов, однако детально данный памятник не рассматривают, за исключением этюда А. Я. Борисова о двуглавом человеке.

Надо подчеркнуть, что методологическое значение гипотезы Борисова - Мещерского для исследования повестей о Соломоне представляется весьма существенным.

Последний, продолжающийся период в истории изучения повестей о Соломоне в средневековой восточнославянской письменности представлен статьями российских, израильских и американских специалистов, развивающих текстологическую и историко-лингвистическую методологию анализа. К типологически близким работам относится несколько диссертационных исследований: А. А. Архипова «Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV-XVI вв.» [18]; Г. А. Елисеева «Апокрифы и их влияние на русскую публицистику XV-начала XVII вв.» [51]; М. М. Каспиной «Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики» [62]; Л. М. Навтанович «Лингвотекстологический анализ древнеславянского перевода книги Еноха» [91]; В. Б. Панайотова «Апокриф «Заветы 12 патриархов» в контексте Толковой палеи» [102].

Работы 80-х-90-х гг. XX в. и отчасти первых лет текущего столетия посвящены проблеме русско-еврейских культурных связей XI-XVI вв. в целом, и лишь в частностях затрагивают тему Соломонова цикла. Наиболее заметным явлением здесь, по-видимому, следует считать работы А. А. Алексеева и полемику последнего с американским ученым Г. Лантом и израильским специалистом М. Таубе. Этот спор предстает как полемика «петербургской» и «иерусалимской» школ иудеославики, которые можно было бы также назвать соответственно «романтической» и «скептической».

Впервые Алексеев обратился к повестям о Соломоне в статье «Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси» [9]. Начав с обсуждения возражений М. Альтбауэра и М. Таубе на гипотезу Мещерского по поводу «Есфири», поддержав своего старшего коллегу и дополнительно аргументировав его точку зрения, ученый переходит к проблеме происхождения апокрифов о Соломоне. Пожалуй, это первое в науке достаточно систематическое изложение сути проблемы и соображений в пользу гипотезы о переводе цикла с древнееврейского языка. Это также первая попытка анализа Соломонова цикла как единства. Его структура выглядит у А. А. Алексеева следующей: легенда о строительстве храма (Соломон и Китоврас), рассказ о посещении царицы Савской, повесть о царе Адариане, несколько рассказов о судах Соломона. За пределами цикла остаются рассказы о премудрости Соломона, об увозе жены Соломона Китоврасом, отдельные загадки и притчи, известные также в южнославянской письменности. Такие границы цикла принимаются и в настоящей работе. А. А. Алексеев оговаривает, что его наблюдения предварительны и не подкреплены «текстологическим исследованием этого цикла по совокупности сохранившихся рукописей» [9, с. 8]. Конкретные текстологические наблюдения и находки Алексеева уместно привести в последующих главах книги, а пока отметим, что он высказывается вполне определенно в пользу домонгольского происхождения перевода Соломонова цикла и близости друг к другу славянских переводов «Есфири», Соломоновых повестей и «Исхода Моисея» [9, с. 11]. Язык рассказов о Соломоне свидетельствует о единстве цикла на славянской почве; исследователь также впервые ставит вопрос о циклизации повестей: возможно, что как цикл эти рассказы оформились именно у восточных славян, хотя их *агадический* (т. е. из *Агады* – нарративного массива Вавилонского Талмуда, в отличие от *Галахи* – императивно-правового и законоведческого набора вы-

сказываний, возражений и утверждений) первоисточник несомненен. Вопрос – имела ли конструкция такого состава («агадический «Соломонов цикл») в талмудической письменности [9, с. 10] – остается в статье без ответа; во всяком случае, по данным восточнославянских текстов, их архетип уже в момент перевода получил те лексико-семантические особенности, которые показывают время его создания и язык оригинала. В этой же первой статье о Соломоновом цикле А. А. Алексеев касается социокультурной ситуации появления и функционирования переводов: «использование апокрифов о Соломоне и Моисее носит вполне независимый от иудаизма характер, более того, эти апокрифы входят в Толковую Палею, посвященную антииудейской полемике... Переводчик-еврей мог выполнять христианский заказ или сотрудничать в переводе со славянином» [9, с. 17]. Последнее замечание, высказанное исследователем, с нашей точки зрения очень важно. В дальнейшем мы рассмотрим его более подробно. Наконец, А. А. Алексеев указывает перспективы поисков: текстологическое исследование апокрифов о Соломоне и Моисее в связи с историей Толковой палеи [9, с. 17]. На протяжении последующих двух десятилетий А. А. Алексеев неизменно придерживался избранного подхода, развивая и уточняя его.

Возражая А. А. Алексееву, соавторы Г. Лант и М. Таубе в статье «Early East Slavic translations from Hebrew?» [171] считают его подход несистематическим и поспешным, опровергают приведенные им доводы и формулируют следующее резюме: «нет общепринятых данных в пользу прямого перевода историй о Соломоне с еврейского, как утверждают Мещерский или Алексеев. Конечно, об этих текстах можно сказать больше, но до тех пор, пока не приведены более убедительные доказательства, мы вынуждены считать эти тексты переводами с греческого (или латинского, или другого европейского) текста, который не обнаружен исследователями» [171, с. 160]. Кроме того, западные специалисты отрицают выводы Н. А. Мещерского, касающиеся существования ранних переводов с еврейского на Русь: «предположение о школе переводчиков с еврейского в Киеве – миф, созданный Мещерским... В свете имеющихся данных мы находим совершенно невероятным, что переводы с еврейского на какую-либо разновидность книжного славянского делались в каком-либо регионе славянского мира ранее середины XV столетия» [171, с. 160].

Следующий виток полемики – более поздняя статья А. А. Алексеева «Русско-еврейские литературные связи до XV века» [11], в которой

он, критикуя скептическую оценку Г. Ланта и М. Таубе, вновь отстаивает мысль о книжной, литературной преимственности еврейского и восточнославянского текстов о Соломоне и его антагонисте, тогда как западные оппоненты Алексеева высказываются в пользу устного заимствования Соломонова цикла [171, с. 158]. А. А. Алексеев пишет: «общим правилом для славянского средневековья является противопоставление книжной и устной литературы и отказ от письменной фиксации последней... Всякие отступления от этого правила должны изучаться со всею тщательностью» [11, с. 69-70]. Одновременно с этой пространной статьей появились краткие тезисы А. А. Алексева «Переводы с еврейских оригиналов у восточных славян в эпоху средних веков» [10], в которых еврейские источники в славянских переводах систематизированы по пяти тематическим группам: Священное Писание; исторические произведения; апокрифические вариации Св. Писания (куда входит и интересующий нас памятник); литургика; философские и естественно-научные трактаты. В тезисах охарактеризован язык перевода Соломонова цикла и близких ему памятников: «тексты с признаками древности в языке и яркими лингвистическими русизмами» [10, с. 10] и высказана неопределенность по поводу обстоятельств возникновения переводов, с предположением, что они могли появиться при участии древнейшего еврейского населения Восточной Европы. И вновь, как в предыдущей статье, А. А. Алексеев призывает к всестороннему изучению текстологической и литературной традиции каждого произведения, а на этой основе – изданию текстов как единого корпуса [10, с. 11].

Важно отметить, что в работах проф. Иерусалимского университета М. Таубе обсуждается и решается ряд серьезных проблем иудеославики: специфика и атрибуция произведений литературы еретиков – «жидовствующих»; определение источников Академического хронографа, в частности, тех его фрагментов, которые имеют еврейские параллели; наконец, скрупулезный анализ переводов на старобелорусский и староукраинский (устаревшее название – «западнорусский») языки еврейских естественно-научных и логических трудов в позднесредневековой Литве [184-186].

Вместе с тем, среди актуальных работ находятся и новейшие исследования А. А. Алексева-библеиста. В последние годы вышли в свет труды, суммирующие результаты его исследований в области истории библейских текстов у славян. В обобщающей монографии «Текстология славянской Библии» [12] А. А. Алексеев рассматривает

переводы с еврейских оригиналов на Руси и упоминает о Соломоновом цикле, еще раз подтверждая свою концепцию и ссылаясь на прежние статьи. Повести о Соломоне также дополняют объемную картину восточнославянских переводов с еврейского, служащую фоном анализа древнерусского перевода библейской «Песни песней» в монографии, посвященной этому тексту [13].

Необходимо указать и статью А. А. Алексеева в 9 томе, посвященном юбилею проф. Я. Аллерханда, многотомной серии «Евреи и славяне». Том вышел с подзаголовком «Иудео-славика и иудео-германика» [157]. Статья Алексеева на английском языке, озаглавленная «Апокрифы, переведенные с древнееврейского в восточнославянской Толковой палее», продолжает начатые им ранее разыскания, в частности, называет еврейские источники отдельных повестей в составе Соломонова цикла. Попытку обобщенного представления еврейских источников Соломонова цикла до тех пор никто не предпринимал [157, с. 148-151]. По-русски эти результаты представлены А. А. Алексеевым в [15].

Необходимо упомянуть и работы А. А. Турилова [143-145], представляющие корпус релевантных исследований по проблемам славянской археографии, переводческой деятельности в позднее средневековье.

В 90-е гг. XX в. выдающийся российский филолог В. Н. Топоров выпустил капитальное исследование «Святость и святые в русской духовной культуре» [142]. Описывая становление концепта «святости» на материале ранних житий, В. Н. Топоров делает экскурс в историю еврейских памятников в древнерусской литературе. Его подход и наблюдения, к которым он приходит, близки позициям «петербургской» школы. Безусловно, важен и методологический вклад ученого в разработку отмеченной проблематики: в связи с обсуждением проблемы толерантности, межнациональных отношений в России он выступил с научной и в то же время публицистической статьей «Спор или дружба?» [141], посвященной иудео-христианским отношениям.

Таким образом, проблема Соломонова цикла на сегодняшний день является актуальной, а перспективы его изучения – многообещающими.

ГЛАВА 2

ПОВЕСТИ О СОЛОМОНЕ: ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ТЕКСТА



Апокрифический Соломонов цикл в древнерусской литературе возник на основе библейских сказаний, но по сравнению с Библией дает избыточные сведения о царе Соломоне. Апокрифы о Соломоне воплощают популярные международные сюжеты, фиксирующиеся также и в других европейских средневековых литературах, но при этом древнерусские произведения отличаются ярким национальным своеобразием. Древнерусские повести свидетель-

ствуют о том интересе, который проявляли книжники повсеместно в христианском мире, и на Руси в частности, к увлекательным и во многом непонятно-таинственным повествованиям.

Из книжности апокрифы о библейском царе перешли в устную традицию: сюжеты, восходящие к ним, отмечены в духовных стихах и сказках; образы Соломона и Китовраса вдохновляли иконописцев и резчиков. Известны изображения Китовраса XII–XIV вв., что позволяет предположить раннее знакомство с апокрифами. Однако пик популярности цикла приходится на XV век, которым датируется наибольшее число его списков.

2.1. Археография Соломонова цикла

Повести о Соломоне как цикл сохранились в списках восточнославянского происхождения, датирующихся концом XIV (или ранним XV) – серединой XVI вв. и позже. Памятник, в составе которого дошли до нас повести Соломонова цикла, получил название Хронографической Палеи. Это наиболее древний вид текста апокрифов о Соломоне [124, I, с. 66]. Повести о Соломоне встречаются также в энциклопедических четьих сборниках: последние представляют со-

бой отдельный жанр, появившийся не ранее XV в. и обслуживавший потребность в келейном чтении монахов-книжников.

Археографический обзор списков находим у А. И. Яцимирского [156, с. 203-220]. Исследователь предлагает членение цикла на «Повесть о Китоврасе» и «Суды Соломона», как это было принято в индексах отреченных книг. При этом указывается, что существуют две разные истории о Соломоне и Китоврасе: пленение и укрощение Китовраса и рассказ об увозе Соломоновой жены (обе эти редакции, более ранняя и более поздняя, рассматриваются далее в книге).

Благодаря классической работе А. И. Яцимирского число списков повестей Соломонова цикла известно более или менее точно. За прошедшие десятилетия перечень, данный Яцимирским, не был существенно дополнен количественно, однако науке стал известен старейший список – Палея из собрания Е.В. Барсова, содержащая полный текст «Жития Константина» и привлекавшая ранее внимание только в связи с этим [52; 66]. Между тем, опора на эту рукопись при исследовании Соломонова цикла является ключевым моментом. Текстологический анализ, осуществленный в настоящей работе, не учитывает более новые списки и поздние редакции: литературная история и облик текстов сильно отличают поздние списки от ранних. Задача же состоит в описании именно древнейшей редакции, наиболее близкой к архетипу или протографу и хранящей приметы своего происхождения.

Отдельные части цикла в разное время издавались. Трижды предпринимались дипломатические издания в XIX в.: по рукописи Палея 1494 г., т. н. Румянцевской [101]; по Синодальной 1477 г. и Уваровской Палеям начала XVI в. [138]; по Креховской Палею рубежа XV-XVI вв. [147]. В XX в. повести о Соломоне выходили в многотомной серии «Памятники литературы Древней Руси» [100], в ее новейшем переиздании «Библиотека литературы Древней Руси» [23]. Кроме того, «Сказание о Соломоне и Китоврасе» опубликовано в томе «Изборник» «Библиотеки всемирной литературы» [54]. При подготовке изданий советского времени их составители обращались к рукописным сборникам из фонда Кирилло-Белозерского монастыря РНБ, принадлежащим перу книгописца Ефросина [о них см. 60]. Научного, комментированного издания в духе современных требований текстологии ни одной из частей цикла нет. В наше время известные списки Соломонова цикла XV-XVI вв. находятся в рукописных хранилищах Москвы и Санкт-Петербурга.

Ниже показываем списки с краткой характеристикой на основе описания А. И. Яцимирского и непосредственных наблюдений при работе с ними.

1. ГИМ, Барс. № 619. Палея из собрания Е.В. Барсова, сборник начала XV в. (по данным водяных знаков можно предполагать и последние десятилетия XIV в.), формат 1°, 271 л. Старейший список. Рукопись без начала и конца, переплет не сохранился: форзацы подклеены газетной бумагой, переплет новый картонный. Текст написан в два столбца, исконной пагинации нет, номера листов проставлены чернилами в правом верхнем углу. Поля обрезаны. Почерк – полуустав, сохранность текста хорошая, из украшений – киноварные инициалы. Состав: библейское повествование от Ноя и всемирного потопа; история патриархов, с которой связан апокриф «Заветы 12 патриархов»; апокриф «Житие Моисея»; далее – снова повествование о библейских событиях – пребывание в пустыне, смерть Моисея, Иисус Навин, история судей, царств. Внутри описания царства Давида – апокриф «О составлении Псалтири»; царство Соломона с апокрифическим материалом (лл. 229-245); расчет исторических событий; Слово о пророке и пророчице; Житие Константина; Слово Мефодия о первых царях и о последних [94].

2. РГБ, ТСЛ № 729. Палея с прибавлением статей из естествознания, собрание Троице-Сергиевой лавры, сборник XV в., формат 4°, 217 л. На л. II указаны две даты карандашом, более поздним почерком – 1464 и 1495. Сборник не имеет названия (на л. I карандашная приписка «Палея?»). Почерк можно характеризовать как полуустав. В тексте встречаются скромно орнаментированные киноварные заставки и инициалы. Переплет – доски, обтянутые коричневой тисненой кожей, лопнувшей по корешку и заклеенной коленкором. Застежки оборваны, заглавного листа нет. В кодексе две пагинации – сквозная, карандашом, арабскими цифрами в правом верхнем углу листа, и фрагментарная, чернилами, кириллическими буквами внизу посередине листа. Состав: библейская история, после изложения царства Соломона – Соломонов цикл (лл. 182 об. – 196 об.); хронология событий всемирной истории от исхода из Египта до рождения Иисуса; римская история [98].

3. ГИМ, Син. № 210. Палея Толковая 1477 г. из собрания московской синодальной библиотеки, полуустав. Состав обычный палейный. По этой рукописи Н.С. Тихонравовым [138] изданы только повести о Китоврасе и двуглавом человеке (л. 415 и след.) [95].

4. РГБ, Рум. Муз. № 453. Палея Толковая 1494 г. из собрания Румянцевского музея, полуустав. Состав обычный палейный. По этой рукописи А. Н. Пыпиным [101] издана часть повестей цикла (лл. 320-327, 328-329 об, 334 об.) [97].

5. РНБ, КБ № 11/1088. Сборник конца XV в. из собрания Кирилло-Белозерского монастыря, один из шести, составленных книгописцем Ефросином. Сборник описан [60]. Повести о Соломоне помещены вразбивку на лл. 230-230 об., 262-262 об., 268 об.-276. Индивидуально-авторские особенности ефросиновской работы с текстами весьма интересны; речь о них идет ниже. По этой рукописи неоднократно издавалась «Повесть о Китоврасе». В ней же находится единственный список текста «О Китоврасе от Палеи» и четыре новеллы о судах [120].

6. Львов, библиотека Василианского монастыря. Палея Толковая конца XV–начала XVI вв., происходит из Креховского монастыря. Повести о Соломоне по этой рукописи изданы И.Я. Франко [147], лл. 800-804, 820-824, 828-838.

7. РГБ, Пискарь. № 143. Сборник начала XVI в., формат 4°, 466 л. Полуустав, сохранность хорошая. Сборник смешанного состава: начало – Житие Зосимы и Савватия, патеричные рассказы, ораторские фрагменты; затем – «книги бытєискыя» (палейное повествование), от сотворения мира и человека до царства Соломона. Библейский пересказ дополнен апокрифами Соломонова цикла (лл. 363–377 об.); далее, до конца сборника, помещены «Речь и гадания святых отцов Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста» [118].

8. РГБ, Унд. № 719. Сборник не описан у А. И. Яцимирского, представляет собой Палею, датированную 1517 г. Рукопись принадлежала сначала Д.В. Пискареву, а затем была куплена у него В.М. Ундольским, о чем свидетельствует отметка последнего на обороте нижней доски переплета. Дата написания, как и место создания, известны из колофона (едва ли не единственная из просмотренных рукописей, снабженная выходной записью): «В лето 7000 26 написана бысть сия книга Палея в граде Богом спасаемом во Пскове, при великом князе всея Руси Васильи Ивановичи и при освященном митрополите всея Руси Варламе, списах себе на утешение мне грешному Константи попу служителю духа святого из Домантове стене, на послушание боголюбивым христьяном. А писал есмь грубии сам, а ино понеже скорости ради где буду описался понеже таино делах, а и вы братие и отци чтите и правите». Почерк полуустав, формат 1°, 836 л. По составу и оформлению весьма сходна с рукописью Рум.

№ 453 (см. выше). Встречаются заставки, инициалы, на нескольких листах – обведенные красными или черными чернилами филигрании. Переплет – доски в коже с тиснением, обе застежки сохранились. Соломонов цикл помещен в обычном месте, после изложения царства Соломона по Библии, на лл. 606 об. – 633 об. [119].

9. РНБ, Погод. № 1435. Палея Толковая XVI в. из собрания М.П. Погодина. Этой рукописью пользовались все современные издатели Судов Соломона (ПЛДР, БЛДР), однако «Повесть о Китоврасе» в ней вырезана. Соломонов цикл помещен на лл. 333-346 об., изложение перемежается библейским материалом и полемически-риторическими отступлениями [99].

10. ГИМ, Увар. № 1304. Толковая Палея XVI в. из собрания А.С. Уварова, принадлежавшая ранее московскому купцу и любителю древностей Н.И. Царскому. Почерк полуустав, формат 1°, рукопись прекрасной сохранности, иллюминирована. Суды Соломона помещены на лл. 335-343 [96].

11. РГБ, ТСЛ № 256. Жанр рукописи определяется как Канонник, датируется рубежом XV-XVI вв., полуустав разных почерков, формат 4°, 178 л. Сохранность плохая: не имеет конца, была подмочена, некоторые листы разорваны и подклеены. Переплет кожаный тисненый, разорван по корешку, застежки оборваны. На л. 1 – цветная заставка. В составе читаются только Суды Соломона, без «Повести о Китоврасе», на лл. 55-69 об. Текст Судов близок к рукописи Увар. № 1304 [117].

12. РНБ, КБ №№ 9/1086, 68/1145. Два ефросиновских сборника, содержащих части цикла: три новеллы из Судов – в 9/1086 на лл. 194-201; «Повесть о Китоврасе» и Суды – в 68/1145 на лл. 387-387 об., 632 об. и след. Еще в одном сборнике – КБ № 22/1099 читается всего один суд – о наследстве трех братьев (л. 18 об.) [121].

В обзор не включены прочие списки, содержащие по 1–2 новеллы из Судов, поздние списки, начиная с XVII века.

Несмотря на неплохую сохранность Палей и сборников XV-XVI вв. в рукописных хранилищах, далеко не все содержат Соломонов цикл или его фрагменты. Так, известный в науке сборник РГБ, Муз. № 3271, происходящий из Волоколамского монастыря, современник Палеи Рум. № 453, сборников Ефросина, является типичным образцом четьих сборников. В составе – летопись, «История иудейской войны», краткие статьи. Среди последних – «Творение храма Соломонова» (л. 37), не входящее в наш цикл. Другой пример – рукопись РГБ, Тихонрав., № 704 («тихонравовский хронограф») начала XVI в., со-

держит только библейский материал о царстве Соломона, продолжая затем историю израильских царей и римскую историю до Констанция Хлора. По-видимому, близкие по времени создания, оформлению и по составу к ТСЛ № 729 рукописи из того же собрания №№ 730 и 731 также не содержат апокрифических текстов; сборник РГБ, Унд. № 718, по жанру – Палея Толковая с отдельными статьями из Хронографической Палеи, включающий апокриф «Заветы 12 патриархов», историю Соломона излагает только по библейской книге Царств.

Таким образом, Соломонов цикл в полном или приблизительно полном составе известен более чем в двенадцати списках раннего периода. Учитывая тот факт, что количество рукописей Палей и смешанных сборников превышает это число, можно говорить о сравнительно небольшой распространенности этого памятника в книжности того времени, что не в последнюю очередь обусловлено запретностью «басен и кощон» о Соломоне, как их называют индексы «отреченных» книг.

Жанр палеи в русском литературоведении впервые привлек внимание Н.С. Тихонравова. Он посвятил ему специальный очерк в своем труде «Отреченные книги древней России». Палея (Толковая Палея в частности), замечает исследователь, играла тем более важную роль в древнерусской культуре, что отчасти заменяла собой Библию за отсутствием полного текста последней, и сама Библия могла носить название «Палеи» [139, с. 156]. Палея всегда пользовалась высоким авторитетом и почиталась как священная книга; на Руси под «Палей» в более узком смысле понимали ту часть Ветхого Завета, которая заключалась в восьми первых библейских книгах [139, с. 157]. Кстати, Восьмикнижие, по данным А. А. Алексеева, было излюбленным типом библейского сборника у южных славян со времен «золотого века» славянской письменности [12]. Основное содержание Палеи, по Н.С. Тихонравову, состояло в символическом толковании ветхозаветных событий как прообраза новозаветных: «Толковая Палея вмещает в себе два элемента, идущие рядом или, лучше сказать, проникающие друг в друга, – элемент исторического рассказа и элемент богословско-символического толкования, так, впрочем, что первый вполне подчиняется второму» [139, с. 158]. По наблюдениям исследователя, Палея в средневековой русской культуре играла ту же роль, что «Библия бедных» в Западной Европе.

Значительный компилятивный свод Хронографической Палеи – особой разновидности жанра – соединяет черты сборников разных жанров – палей и хронографов. Палея в различных ее редакциях

исследована в конце XIX – начале XX вв. Н.С. Тихонравовым и В.М. Истриным. В.М. Истрин [58] предположил, что Хронографическая Палея является переработкой Толковой Палеи и, будучи текстуально близкой к последней в первой своей части, дополнена вставками из Библии, апокрифическими легендами (не только о Соломоне, но и о Мельхиседеке, Иакове, Моисее), фрагментами из византийских хроник Георгия Амартола и Иоанна Малалы. Вторая же часть – повествование об израильских и иудейских царях – полностью восходит к хронографическим сочинениям [124, II, с. 161]. Суммируя накопленные сведения и высказывая общепринятые в свое время положения, В.М. Истрин в начале своего труда отмечает, что главная задача Толковой Палеи – полемическая, ее толкования направлены «к обличению евреев». И только впоследствии, когда интерес к полемике иссяк, это сочинение получило просто значение библейского рассказа и стало дополняться другими, посторонними рассказами. Появление талмудических легенд в составе Палеи В.М. Истрин сначала связывал с ересью «жидовствующих» [58, с. 2]. Второй тип Палеи, по Истрину, является ее второй редакцией. Она состоит из двух частей: «истории еврейства» и «истории византийской» [58, с. 6]. Еврейская история в изложении второй редакции Палеи имеет источником Палею первой редакции и Библию с апокрифическими дополнениями. Ее текст механически составлен из отрывков различных источников. Принцип «конгломерата» многих источников прослеживается и в историях о Соломоне [58, с. 30]. Составляя Хронографическую Палею, автор или редактор, по мнению В.М. Истрина, располагал отдельными апокрифическими источниками; при этом ученый полагал, что Соломоновы сказания не были представлены в составе компиляций [58, с. 155]. В заключение своего анализа В.М. Истрин уже более осторожно оценивает связь «талмудического элемента» Палеи с деятельностью жидовствующих. Содержание Соломоновых сказаний, считает исследователь, не дает оснований предполагать, что еретики использовали их для своих целей; механическое соединение источников и сохранение в связи с этим элементов антииудейской полемики является для В.М. Истрина сильным аргументом против относительно простого объяснения происхождения Хронографической Палеи под влиянием новгородско-московских еретиков [58, с. 160].

В современной науке вопрос о происхождении и роли Хронографической Палеи разработан О.В. Твороговым [134-136]. Исследователь отмечает, что Хронографическая Палея в первой своей части

текстуально близка к Толковой палее, но текст последней дополнен новыми материалами: извлечениями из Библии, апокрифическими легендами, фрагментами из Хроник Амартола и Малалы, «Александрии». Начиная с повествования об израильских и иудейских царях, Хронографическая Палея восходит к Хронографу по великому изложению, древнейшему русскому хронографическому своду [124, II, с. 161]. Все известные списки полной Хронографической Палеи, указанные О.В. Твороговым, в то же время являются списками Соломонова цикла (Син. № 210; Рум. № 453; Унд. № 719; Погод. № 1435). Временем создания памятника О.В. Творогов считает середину XV в., когда на Руси возрос интерес к всемирной истории.

Одним из наиболее старых образцов жанра Толковой палеи является Коломенская палея 1406 г. В ней изложение событий заканчивается царством Соломона, и апокрифических прибавлений нет. Считалось, что наиболее ранний датированный список Палеи с прибавлениями относится к 1477 г. (Палея из Синодального собрания). Эти факты казались убедительными свидетельствами вторичности Палеи с прибавлениями. Между тем Палея из собрания Е.В. Барсова, являясь современницей Коломенской, содержит апокрифический материал без изъяна: «Исход Моисея», Соломонов цикл и др. Напротив, Коломенская Палея носит следы извлечения отдельных статей, произведенного на одном из этапов исторического существования этого типа Толковой Палеи [11, с. 65]. Как считают А. А. Алексеев и А. А. Турилов, Палея с апокрифическими прибавлениями представляет собой первоначальную редакцию, специально переработанную затем путем изъятия апокрифических и других «неполезных» статей; «коломенский» тип образовался путем освобождения текста от апокрифических источников [11, с. 67].

Такая трактовка вызывает возражения Е.Г. Водолазкина [41], который полагает, в продолжение концепции В.М. Истрина, что апокрифический материал добавлялся по мере эволюции палейного жанра от Толковой Палеи к Полной Хронографической Палее.

Е.Г. Водолазкин видит в типологической форме экзегезы главную особенность и предназначение Толковой Палеи; палея вырабатывает свой толковательный тип повествования («палейный»), который лежит на границе историографии и богословия и рассматривает историю как предмет экзегезы, как цепь событий, имеющих провиденциальные причины [40, с. 12]. Соломонов цикл появляется как раз там, где прерывается повествование Толковой Палеи; царство Соломона,

изложенное в Хронографической Палее как единство библейского и апокрифического нарратива, имеет скорее не толковательный, а беллетристически-назидательный смысл.

В этом контексте показательно, что значительная часть списков цикла представлена в памятниках энциклопедического четьего жанра (ТСЛ № 729, Писк. № 143, сборники Ефросина). Сборники этого жанра подробно описаны Р.П. Дмитриевой [48], и потому обратимся к некоторым отмеченным ею закономерностям. Появление и распространение четьих сборников явилось частью общей тенденции подъема книжного дела. Между монастырями – крупными книжными центрами существовал обмен рукописями; подбор статей в рукописях отражал интересующие заказчика или переписчика темы; в сборниках отразились идейные и литературные явления, характерные для второй половины XV в.: интерес ко всем видам знаний, рост интереса к античным, а также апокрифическим сочинениям [48, с. 160; см. также 64]. Среди жанровых признаков отмечаются следующие: постепенное составление, иногда на протяжении ряда лет; скромный формат, зачастую небрежность почерка; наличие большого числа мелких статей; представление значительных по объему произведений в отрывках [48, с. 174]. Сборники служили владельцам в качестве справочно-практического пособия и предназначались для чтения на досуге. Важным в аспекте нашей темы представляется замечание Р.П. Дмитриевой о том, что распространение повествовательной литературы в XV в. шло через лиц, составлявших сборники энциклопедического типа, а они, в свою очередь, были связаны с переводчиками, сочинителями, первыми редакторами. В связи с этим тексты произведений быстро попадали к владельцам сборников [48, с. 178]. В книжных центрах шла напряженная интеллектуальная и литературная жизнь [47]. Энциклопедические четьи сборники появлялись в разных районах Московского государства и были известны восточнославянским территориям соседних держав; развитие жанра не отражало местных тенденций и было широким культурным явлением [48, с. 180].

2.2. Текстологические особенности повестей цикла

В ходе подготовки книги – сличения рукописей, изданных текстов – удалось сформулировать некоторые текстологические наблюдения, изложенные в настоящем параграфе.

Большинство списков представляют одну редакцию, и хотя различия в приведенном нами издании обильные, можно говорить

о группировке списков по близости или дальности в пределах одной редакции; варианты чтений носят непринципиальный характер и не создают массива целенаправленных изменений, характерных для отдельной редакции. Отмеченная особенность присуща циклу в целом; в пределах текста отдельных новелл можно говорить о редакциях. Это относится, например, к «Повести о Китоврасе», «О смысле женском». Существует резко отличающаяся авторская редакция книгописца Ефросина «Повести о Китоврасе», озаглавленная «О Китоврасе от Палеи». В ней сохранены персонажи, намечен конфликт между ними, но повествование развивается оригинально. Текст очень краткий и изобилует нигде более не встречающимися мотивами [172].

Язык повестей – корректный церковнославянский с вкраплением ярких лексических восточнославянизмов типа *хлевина* и *черевіи*.

Включенные либо в изложение библейских событий, в котором каноническое тесно переплетается с апокрифическим, либо соседствующие с естественнонаучными, историческими и беллетристическими статьями средневековых энциклопедий, повести о Соломоне относятся к светской литературе, не имеющей явно обозначенного предназначения. Отмечается их принадлежность к памятникам «басенно-сатирического характера» [55]. От решения вопроса о природе отношений древнерусских и еврейских текстов в данном случае зависит и общее представление о картине славяно-еврейских связей средневековья, актуальное как для истории русской культуры, так и для ранней истории евреев Восточной Европы.

Для издания в данной книге взят список повестей Соломонова цикла по Барсовской Палее. Причины этого выбора заключаются в следующем: список является старейшим из известных на сегодняшний день, и хотя, по замечанию Д.С. Лихачева, старейший список не обязательно содержит древнейший или наиболее сохранный текст [74, с. 492], в нашем случае наблюдается счастливое совпадение – текст отличается полнотой и сохранностью; список содержит достаточно типичный текст, в нем мало индивидуальных чтений. На наш взгляд, Барсовская Палея дает исследователю Соломонова цикла последовательный и непротиворечивый материал. Основу структуры ее раздела «Царство Соломоне, царство третье» составляет изложение 3 Книги Царств, главы 2-11. Ниже в таблице представлена композиция соответствующего раздела Барсовской Палеи, в котором библейский, апокрифический и толковый элементы создают сложно переплетенное единство:

*Порядок
канонического
текста*

Последующие вставки

3 Цар 3:15	Притчи 8, 1, 6, 10, 16, 21 с толкованиями
3 Цар 5:12	Апокриф о Соломоне и строителях фараона
3 Цар 5:17	Соломон и Китоврас
3 Цар 9:9	Отрывок из толкований на Песнь Песней по русскому переводу; Апокриф о двухголовом человеке
3 Цар 9:28	Апокриф о царице «юшьской» (Савской)
3 Цар 11:3	Суды Соломона: о наследстве трех братьев; о трех путниках; о смысле женском; о бездетном вавилонянце; о царе Адариане
3 Цар 11:4-6	Апокриф о похищенной царевне

Расположение дополнительного материала – апокрифов и толкований – тесно увязано с содержанием библейского текста, передающего свой южнославянский облик в болгарском переводе X в. [11, с. 69].

Суды Соломона – известное из средневековых рукописных сборников общее название ряда повестей, представляющих фигуру царя как мудрого судью. Соломонов цикл создается Судами вместе с «Повестью о Китоврасе». Списки содержат Суды в различной последовательности и полноте. Однако можно установить наиболее типичную композицию, характерную для большинства списков с уточнениями (используются сокращенные, принятые в данной работе обозначения рассказов о Судах):

1. О наследстве трех братьев;
2. О трех путниках;
3. О смысле женском;
4. О слуге и сыне;
5. О царе Адариане;
6. О похищенной царевне.

Обычно рассказы о Китоврасе и двуглавом человеке предшествуют Судам (кроме двух списков), а рассказ о Соломоне и царице Савской, как правило, соседствует с Повестью о Китоврасе и рассказом о двуглавом человеке, но его положение в структуре цикла наиболее варьирует по спискам.

Каждый памятник средневековой литературы, дошедший в составе сборника (в котором наряду с ним переписаны и другие про-

изведения) и сохранившийся более чем в одном списке, может иметь конвой. Введенный в обиход Д.С. Лихачевым [см., напр., 74, с. 246], термин этот обозначает устойчивое сопровождение памятника, окружение, повторяющееся в списках, и всегда в одинаковой последовательности – впереди либо позади (при этом у изучаемого произведения и его сопровождения может не быть внутренней связи).

Изучение конвоя – частный вопрос текстологии, но именно он возникает, когда требуется, например, «уточнить идеологию составителей сборников, понимание произведения читателями и переписчиками, данные об авторе и времени создания произведения» [74, с. 249].

При этом в данном случае нам приходится говорить не только о конвойном, но и окказиональном сопровождении.

Важно сказать, что в исследовании Соломоновых повестей актуальной остается проблема социальной среды, заинтересованной в этих текстах и способствовавшей их проникновению в древнерусскую книжность.

Ниже приводим наблюдения над составом некоторых сборников, в которых читаются повести Соломонова цикла:

<i>Рукопись</i>	<i>Сопровождение</i>	
	<i>Предыдущие тексты</i>	<i>Последующие тексты</i>
1. ГИМ, Барс. № 619 (старейший список)	Царство Давида по Библии и Палее, библейское повествование о Соломоне. Соломонов цикл – лл. 229-245.	Продолжение библейского повествования о Соломоне, рассказ о чаше («потыри») Соломона, расчет исторических событий (л. 246 об.)
2. РГБ, Пискарь. № 143	Царство Давида по Библии и Палее	Речи и гадания святых отцов Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста
3. РГБ, Рум. муз. № 453; Унд. № 719 (практически идентичны)	Царство Давида по Библии и Палее	Сведения из хроники Георгия Амартола и русской летописи до Владимира

4. РГБ, ТСЛ № 729; РНБ, Царство Давида и Со- О чаше Соломона;
 КБ № 68/1145 (практиче- ломона по Библии; Всемирная и русская
 ски идентичны; первый Апокриф Заветы 12 история по хроникам
 сборник составлен в Тро- патриархов; статьи из
 ице-Сергиевой лавре, Физиолога: «О лве», «О
 второй – в Кирилло-Бе- ящерице», «О неясности»,
 лозерском монастыре. По «О ночью вране», «О
 этому поводу ср. замеча- орле», «О финиксе», «О
 ние исследователя: «Про- епопе птице»
 явление интереса к за-
 нимательному чтению
 в одинаковой степени
 коснулось того и другого
 монастыря» [64, с. 168]
5. РНБ, КБ № 11/1088 Библейский (палейный) Статьи из Физиоло-
 (ефросиновский) рассказ о сотворении га о птицах «згуле»
 мира (У Ефросина Со- и «харадре», рыбе
 ломонов цикл перенесен «мюроме», без алле-
 в начало Палеи) горического толкова-
 ния, присущего иным
 редакциям Палеи

Таким образом, в сборниках типа Палеи с прибавлениями естественным конвоем апокрифов о Соломоне является изложение истории царствования Давида и библейский рассказ о Соломоне; нередко Соломоновы сказания просто завершают такие сборники. В переходном жанре, объединяющем признаки энциклопедического сборника и Палеи, конвоем нашего цикла являются статьи «естественнонаучного» и исторического характера. См. об этом также в [32].

В известных в науке сборниках Ефросина – книгописца из Кирилло-Белозерского монастыря конца сохранились списки Соломоновых сказаний, представляющие особый интерес. Ефросин – оригинальный книжник, редактор и составитель сборников – создает индивидуальную редакцию Палеи (в ней тексты нашего цикла помещены сразу после рассказа о сотворении мира), ссылается на свои более ранние сборники и даже разделяет один и тот же текст между ними. Так, окончание одного из Судов Соломона «О смысле женском» Ефросин переносит из сборника № 11/1088 в сборник № 9/1086, где его конвоируют «Странник» (Хождение игумена Даниила) и «Слово о добрых женах и злых» (КБ № 9/1086, лл. 118-119 об.). В первом из указанных выше сборников Соломоновы сказания сопровожда-

ются статьями «О широте и долготе земли», «О величестве солнца и луны», «О часах седми тысячъ».

Однако если приемы редакторской работы Ефросина нетипичны, свойственны только его рукописям, то жанр палеи, с добавлением естественнонаучных статей, был довольно распространенным. Он появился именно во второй половине – конце XV в., когда на Руси, в контексте предвозрожденческих тенденций, ширилось светское направление в литературе, представленное, в частности, Афанасием Никитиным, еретиками московского кружка, но также и их противниками – кружком новгородского архиепископа Геннадия, из которого вышла Геннадиевская Библия 1499 г., и книгописцами Иосифо-Волоколамского монастыря. Создателями и потребителями «неполезных» текстов были ученые монахи, дьяки и писцы, большей частью неизвестные, но некоторые среди помет на листах рукописей оставили свои имена («Олешка», «дьяк Самуил из Пскова», «Васка-писарь», тот же Ефросин).

Начиная с первой половины XVI в., несмотря на рост монастырских библиотек, сборников со статьями светского содержания становится все меньше [47, с. 156]. Официальная церковная доктрина относилась к этим текстам отрицательно, что и повлияло на их редукцию или полное исчезновение из рукописной традиции. Нет таких статей в сборниках известных книгописцев XVI в.: Гурия Тушина, Нила Полева, Вассиана Кошки и Макария, будущего митрополита при Иване Грозном, организатора грандиозного предприятия – Великих Миней четых. Как писал Нил Сорский Гурию Тушину, «писания бо многа, но не вся божественна суть» [47, с. 167].

Энциклопедические сборники – явление новое для XV в. Составляя их, книжники подбирали материал как из современных им, так и из более ранних, несохранившихся рукописей. Таким путем могли оказаться в этих сборниках и повести о Соломоне. Их конвой в сборниках показывает, что статьи подбирались по принципу занимательности и познавательности, а более раннее сопровождение, видимо, установить невозможно. Дошедшие же рукописи, в том числе и данные конвоя, вводят Соломонов цикл в контекст светской литературы, которую связывают с предвозрожденческим течением.

В нашей публикации (см. Приложение) приняты следующие условные обозначения списков:

- Барсовская Палея – Барс;
- Румянцевская Палея – Рум;

- Палея из собрания Погодина – Погод;
- Палеи из собрания Троице-Сергиевой лавры – ТСЛ (с обозначением шифра);
- Креховская палея – Кр;
- Палея из Синодального собрания – Син;
- Сборник из собрания Д.В. Пискарева – Писк;
- Сборник из собрания В.М. Ундольского – Унд;
- Палея из собрания А.С. Уварова – Увар;
- Сборник Ефросина из собрания Кирилло-Белозерского монастыря – КБ.

Необходимо отметить, что повести цикла в списках представлены неравномерно. С наибольшей полнотой сохранилась повесть «О двуглавом человеке» (10 списков); в девяти списках читаются повести о царице Савской, о трех путниках, о смысле женском, о богаче и пасынке, о царе Адариане. Отсутствуют в двух и трех соответственно из обследованных списков повести о наследстве трех братьев и о Китоврасе. Наконец, с наименьшей полнотой отмечаются первая и последняя повести цикла: о строителях фараона и о похищенной царевне (в шести и семи списках). Среди стабильных рукописей, т. е. с достаточной четкостью и последовательностью передающих композицию цикла, следует назвать Барс, Погод, Рум, Унд, Кр, оба списка ТСЛ. В Увар, Писк, сборниках Ефросина есть пропуски; самым неполным нужно признать список Син (в нем нет восьми новелл цикла). Но и в содержании самих повестей по спискам можно заметить разнообразие: ряд рукописей передают текст с лакунами, особенно это касается Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр. Наряду с неполнотой текста, этим же спискам (а также Увар, ТСЛ 256) свойственны распространения, вставки и индивидуальные чтения.

По нашим наблюдениям, внутри одной редакции цикла можно говорить о редакциях отдельных повестей, а также о группировке списков. Наиболее близким к выбранному для публикации списку Барс является список Погод, и они составляют устойчивую группу. Примыкает к ним группа ТСЛ 729, КБ 11/1088 и Писк. Последняя занимает промежуточное положение между первой («репрезентативной») и группой Рум, Унд, Кр, Син. Еще одна пара – Увар и ТСЛ 256, которые, с одной стороны, отличаются резко оригинальным текстом, с другой – имеют общие чтения с первой и третьей группами. Схематически взаимоотношения между группами списков можно представить следующим образом:

- 1) Барс, Погод ↔ 2) ТСЛ 729 Писк, КБ ↔ 3) Рум, Унд, Кр, Син
 4) ⋈ Увар, ТСЛ 256 ⋈

Заслуживают также внимания факты языка, фиксируемые на разных лингвистических уровнях. Так, фонетические наблюдения показывают преобладание в списке Барс цеканья (*издалеца, далеце, рѣць, мудрецемъ, хитрецемъ, вдовицинѣ, господичиць, притцами*), что говорит о влиянии севернорусской диалектной стихии; впрочем, есть более редкие факты чеканья, как раз там, где разночтения показывают артикуляцию [ц]: *мечь (мець – Кр), очта (оцта – все списки)*. Избранный для публикации список демонстрирует в основном неполногласие: *жрела, жребии, черви, врази*; тем более контрастными выглядят единичные примеры полногласия: *болозѣ* при *благо, блазѣ* других списков; *голову (главу)*. Список Барс близок старославянской фонетической системе в передаче фонемы [ш]: *нощныа* при наличии варианта *ночныа*, в довольно последовательной фиксации результатов переходного смягчения: *на друзѣ, китовраше*; однако при этом может встретиться *послю* вм. *пошло*. Явление протезы данному списку неизвестно (*осла* при наличии коррелятной словоформы *восла*).

Морфологически старейший список удерживает некоторые архаичные формы: двойственное число (*тѣма козлома, поедаета*), супин (*работатъ, питъ, искушатъ*), плюсквамперфект (*бѣхъ казаль*), редкие предлоги (*уне*), старое обозначение принадлежности (*фараонь, соломонь*), указательные местоимения (*и* при наличии в списках *его*).

Что касается лексики, то в Барс и родственных ему списках, в основном в Судах, встречаются русизмы при наличии парстарославянизмов по остальным спискам: *порты-ризы, паробка-раба, жюковина-пръстень, тѣжю-судбе, сыну-чѣдо, господичиць-властелин*. В «Повести о Китоврасе», наоборот, преобладает старославянский лексический элемент (*успе* при наличии *уснув*). Список Барс и его группа почти не знают поновлений и эмендаций, предпочитают более темные чтения: *голома* (немного – Увар), *ожирилса* (*оживилса* др. списки), *ложе мьскы* (*нож земьскы – Увар*), *мовь кражму* (*красну, скражду – др. списки*). В ряде случаев здесь читается более подходящая контексту фраза: *сѣно жати течет* вм. *сеножать сечет*; *уживию половину днеи* вм. *уживию половину дети* и т. д. Наиболее модернизированный текст содержится в списке Увар, более индивидуализированный – в Писк.

Таким образом, можно утверждать, что текст для публикации выбран верно: Барсовская Палея передает Соломонов цикл полно, сохраняя языковые явления, свойственные его древнему облику. При незначительном изменении текста по спискам можно отметить фонетические, морфологические, лексические инновации, лакуны. Для всех без исключения списков следует отметить отсутствие орфографической нормы, вариативность в передаче на письме более ранних состояний языка – редуцированных, употребления [ѣ], разветвленной парадигмы времен глагола, что вполне согласуется с известными из исторической грамматики процессами. Более грамотный книжник чувствовал и понимал уже неактуальные в его время явления; его менее образованный коллега либо игнорировал их, либо трактовал в меру своего владения языком.

В настоящем издании мы придерживаемся рекомендаций, которые дает в своей «Текстологии» Д.С. Лихачев [74, с. 497-536]. Текст передается в современной орфографии, с сохранением букв «ѣ», «юсов», «йотированных». Применяется разбивка на слова, раскрытие в скобках титла и выносных букв. Орфографические разночтения не приводятся, особое внимание уделяется стилистическим разночтениям. Разночтения нумеруются в пределах каждой повести, приводятся внизу страницы. Для всех повестей основной текст представлен списком Барс; списки, привлекаемые в разночтениях, даны условными обозначениями перед началом публикации.

2.3. Состав источников древнерусских повестей

На протяжении более чем столетней истории изучения древнерусских апокрифов о Соломоне, как уже отмечалось, неоднократно ставился вопрос об их источниках, греческих или еврейских. Несмотря на то, что в современной истории литературы представление о еврейских источниках Соломонова цикла не кажется чем-то необычным [56, с. 416], а греческие источники, к сожалению сторонников гипотезы об их существовании, не обнаружены, систематического изучения соответствующих текстов, как и их публикации или комментирования до сих пор не проводилось. Тем более важно еще раз вспомнить работы ученых, сделавших важные шаги в этом направлении [9-11; 15; 34; 84; 157]. Практически все повести Соломонова цикла можно соотнести с текстами из средневековой еврейской литературы. Все источники и параллели, за исключением повести о похищенной царевне, нам удалось собрать. Здесь же следует сделать лишь несколько вводных замечаний.

Установление соответствия между еврейским и древнерусским текстами – это только часть решения проблемы источников; другой частью мы считаем ответ на вопрос, являются ли памятники еврейской письменности прямыми, непосредственными источниками древнерусских повестей, и каким образом оказались в составе древнерусских памятников повести о Соломоне. Ответ на этот вопрос возможен после тщательного изучения еврейских и древнерусских текстов, текстологического исследования повестей по совокупности списков, историко-культурного и литературного анализа древнерусских памятников. Все эти аспекты затронуты в следующей главе.

Еврейские оригиналы повестей о Соломоне относятся хронологически к *раввинистической* литературе – книжности, создававшейся мудрецами и законоучителями в Палестине и Персии (Вавилонии, согласно еврейской традиции) в III-VII вв. н. э. Созданные в этот период произведения, прежде всего *Талмуд* и *мидраши*, переписывались и распространялись и в последующие столетия, не только на Востоке, но и в Европе. Сказания о Соломоне, встречающиеся в этих памятниках, относятся к *Агадэ* – назидательной, нравоучительной и отчасти развлекательной словесности, создающей наряду с *Галахóй*, нормативно-законодательными текстами, корпус всех сочинений мудрецов [35]. До сих пор неизвестен источник, в котором все агадические сказания о царе Соломоне были бы собраны воедино; в некоторых сборниках можно встретить несколько историй сразу («Притчи царя Соломона», «*Майсе-бух*» – «Книга сказок»), но остальные нужно искать в составе других произведений. Эти произведения различаются по жанру, времени и месту создания, по их роли и функции в еврейской культуре. В еврейской книжности они не относятся к апокрифам, поэтому их статус был вполне легитимным; в раннее средневековье они переписывались в составе серьезных комментаторских и галахических трудов и предназначались для изучения и обсуждения учеными, образованными людьми. В позднее средневековье тексты могли распространяться в упрощенных компиляциях для любознательных, но неискушенных в книжной премудрости читателей.

Источники повестей Соломонова цикла рассыпаны в море раввинистической книжности. В их поиске нам пришлось обратиться, прежде всего, к *Вавилонскому Талмуду*. Как известно, Талмуд составлялся на протяжении нескольких веков мудрецами еврейской общины Сасанидского Ирана, с учетом высказываний и произведений их коллег из позднеримской и византийской Палестины. В результате

этой работы появилось монументальное сочинение, равного которому нет в истории еврейской мысли. Основой Талмуда является *Мишна* – свод галахических правил и толкований, систематизирующий все заповеди иудаизма по шести разделам: «Семена», «Праздники», «Женщины», «Ущерб», «Святыни» и «Чистота», куда входит в общей сложности 63 трактата – отдельные сочинения, включающие завершенные в рамках определенной проблемы обсуждение и вывод. Талмуд повторяет структуру Мишны и ее разделы, но не все трактаты Мишны находят продолжение и разъяснение в Талмуде; так, Вавилонский Талмуд содержит только 37 трактатов. Среди них источники и параллели исследуемых повестей находятся в трактатах «*Гиттин*», «*Сота*», «*Псахим*», «*Брахот*» («Повесть о Китоврасе»), «*Бехорот*» («Повесть о царице Савской»), «*Менахот*» («Повесть о двуглавом человеке»), «*Бава Батра*» (Суды Соломона – суд о наследстве трех братьев). За исключением последнего случая, талмудические трактаты содержат не полный текст источника, а мотивы и отдельные эпизоды.

Помимо Талмуда, мы обратились к различным *мидрашам*, создававшимся на протяжении раннего средневековья. Это и отдельные произведения, и компиляции. Все *мидраши*, независимо от их темы и содержания, объединяет жанровый принцип углубленного толкования определенных мест Священного Писания, вызывающих разное понимание ввиду лаконичности, затемненности, пропусков повествования и т. д. Классификаций мидрашей существует много; мы, в основном, имеем дело с *агадическими мидрашами амораев* Палестины V-VIII вв., а также западноевропейскими сборниками мидрашей XIII-XVI вв., вторичными антологиями, воспроизводившими более ранние произведения.

Отдельные памятники – это «*Мидраш Раба*» (комментарий на Пятикнижие), «*Мидраш Мишлей*» (мидраш на книгу Притчей Соломоновых), «*Мидраш Тегиллим*» (мидраш на Псалтирь), «*Мидраш асерет а-диброт*» (специальный мидраш, толкующий не всю книгу, а только небольшой отрывок книги Исход 20:1-17, являющийся, впрочем, важнейшим текстом иудаизма, – Десять заповедей), «*Мидраш Танхума*» (назван так по имени мудреца р. Танхума бар Абба; комментирует все Пятикнижие). Среди сборников мидрашей назовем «*Оцар а-мидрашим*» («Сокровищница мидрашей»), сборник VIII в., содержащий множество малых мидрашей, в том числе «*Маасе бе Шломо а-мелех*» и «*Аль Итгалель*», релевантные для изучения сюжета о Соломоне и Асмодее (см. ниже); «*Ялкут Шимони*», сборник

XIII в., «*Бейт а-мидраш*», в котором выделяется группа позднесредневековых историй о Соломоне «*Машалим шель Шломо а-мелех*». Здесь находятся несколько источников Судов Соломона. Этот памятник в свое время был издан благодаря известному немецкому семитологу А. Еллинеку [164]. Также необходимо упомянуть источники, давшие некоторые сведения в дополнение к основополагающим: «*Таргум шени*» (перевод книги «Есфирь» на арамейский язык), «*Псикта де рав Кахана*» (толкования на Пятикнижие р. Каханы), «*Zoggar*» (основное каббалистическое сочинение, автором которого считается Моше де Леон, живший в XIII в. Еврейская традиция приписывает его мудрецу II в. р. Шимону бар Йохоаю), записки Вениамина из Туделы (первый известный еврейский путешественник, посетивший в 1160-1173 гг. ряд стран Средиземноморья и Ближнего Востока и оставивший интересные путевые заметки), «*Майсе Бух*» (сборник переложений и реминисценций Священного Писания, мидрашей, народных рассказов в переводе на идиш). В английском переводе этой антологии, изданном М. Гастером [161], находим тексты – параллели к Соломонову циклу: № 104 – Соломон и Асмодей; № 128 – Женщина и ее незаконнорожденные сыновья; № 197 – Верная жена (парафраз); № 215 – Купец, зарывший свои деньги (парафраз).

Так как в Приложении еврейские источники приводятся в переводе автора, необходимо указать типологический образец, на который мы ориентировались. Существует несколько типов переводов, в частности, переводов еврейских классических текстов. В свое время их классификация была предложена Н. А. Переферковичем, предпринявшим первую попытку научного перевода Талмуда на русский язык [104]. Согласно этой классификации, существуют: а) подстрочник, передающий оригинал без учета синтаксических и стилистических правил; б) буквальный перевод, сохраняющий порядок слов; в) дословный, сочетающий точность и понятность; г) свободный, не передающий особенностей языка; д) переложение, которое уже не является переводом, а скорее пересказом; е) обработка, придающая древнему оригиналу облик современного произведения [104, с. V-VI]. Сам Н. А. Переферкович считал свой перевод дословным; к этому же стремились и мы, хотя, возможно, в нашем переводе можно найти черты буквализма, а местами, в случае сложных или многозначных конструкций, – свободной манеры.

Следует отметить неоценимую помощь в работе над источниками израильских коллег У. Гершовича, Р. Кипервассера, М. Шнейдера.

ГЛАВА 3

ПОВЕСТИ О СОЛОМОНЕ В КОНТЕКСТЕ ИУДЕО-СЛАВИКИ



Нарратив библейской Третьей книги Царств характеризуется величественными эпическими чертами; образ Соломона отличается идеализацией: ему с исключительной силой присущи проницательность, мудрость, миролюбие, любовь к Богу. Библия определяет основные мотивы сюжета о Соломоне: Соломон-мудрец и судья; Соломон-строитель; Соломон и жены.

Царь совершил важнейшие деяния в духовно-исторической перспективе еврейской цивилизации: добился процветания и могущества своего государства, построил первый Храм, предстал в сознании многих поколений автором нескольких книг Священного Писания. Все это является причиной постоянного интереса и пристального внимания к образу Соломона еврейских мудрецов поздней античности и средневековья, средневековых мусульманских и христианских авторов.

Однако и от создателей исторических книг Библии, и от позднейших комментаторов и толкователей не ускользают грехи Соломона, его отступления от заповедей: гордыня, пресыщенность богатством, склонность к идолопоклонству. Эти мотивы особенно плодотворно развиваются в литературе мудрецов – *мидрашах* и *Талмуде*, вместе с представлениями о чудесных качествах царя и исключительных событиях в его жизни. В мусульманской и христианской традиции, а в последнем случае и в иконографии, где на первый план выдвигаются положительные качества Соломона, тем не менее, помнят о его слабостях.

3.1. Повесть о Китоврасе и ее редакции

«Повесть о Китоврасе» является наиболее значительной по объему (и, тем не менее, все же достаточно краткой) и сравнительно хорошо изученной частью цикла [39; 55; 112; 139]. В свое время она была предметом специальных разысканий автора [25; 26; 29; 33]. Повесть, как правило, встречается в Палее вместе с другими повестями и находится в начале цикла, зачастую отделенная от краткого рассказа о Соломоне и строителях фараона каноническим текстом книги Царств. Тема ее, которую можно обозначить как помощь в са-кральной постройке демонического существа, плотно связана с изложенным в Третьей книге Царств описанием строительства Иерусалимского Храма (3 Цар. 6-7). Сюжет «Повести о Китоврасе» состоит из нескольких смысловых блоков; в каждом из списков основной, обычной редакции палейного сказания сохраняется набор и последовательность компонентов:

- подготовка и захват Китовраса (с мотивировкой потребности царя в нем);
- нрав Китовраса и его загадочное поведение;
- ожидание встречи с царем;
- 1-я беседа с Соломоном и рассказ о *шамире*;
- добыча *шамира*;
- объяснение загадочных действий Китовраса;
- 2-я беседа с царем и свержение Соломона с трона, его возвращение и страх перед своим антагонистом.

В повести действуют только два персонажа, названных по имени, – Китоврас и Соломон, причем портрет ни того, ни другого не описан. Но если фигура Соломона хорошо известна древнерусскому читателю, Китоврас так и остается загадкой. Среди безымянных персонажей – боярин со своими помощниками, мудрецы и книжники Соломона.

Царь нуждается в Китоврасе, чтобы не нарушить заповедь строительства храмового здания: оно должно быть построено из обработанных цельных камней, к которым не притрагивались металлическими орудиями: «ни молота, ни тесла, ни всякого другого железного орудия не было слышно в храме при строении его» (3 Цар. 6:7). Это требование, кажущееся невыполнимым, является основой интриги. Текст не объясняет, каким образом Китоврас может помочь, но Соломон отправляет за ним своего лучшего боярина. Применяв хитрость

и заполнив колодцы вместо воды вином, боярин связывает уснувшего от вина Китовраса и запечатывает цепь на нем магической печатью. По дороге в Иерусалим Китоврас ведет себя странно и несколько раз проявляет сострадание к людям, в ущерб себе обходя хижину бедной вдовы и указывая путь слепому, а затем захмелевшему человеку. Во дворце он также проявляет осведомленность в делах царя и дает



ему дельные советы по поводу еды и питья. Далее, в первом разговоре выясняется, что Китоврас может помочь царю выполнить заповедь: для этого нужен *шамир*. Дав указания по его добыче, Китоврас остается в Иерусалиме. После того как *шамир* доставлен, Храм может быть беспрепятственно построен; все время строительства Китоврас находился здесь же, ответив на вопросы царя и боярина о своих странных поступках по пути. Так получает завершение одна сюжетная линия. Вторая связана с испытанием (наказанием) Соломона: во время второй беседы с царем, уже после завершения строительства, Соломон хочет испытать силу Китовраса

и отдает ему кольцо. Тот проглатывает его и забрасывает царя «на край земли обетованной», где его отыскивают мудрецы и книжники. Страх перед Китоврасом сохранился у Соломона навсегда.

Важным структурным элементом в текстах Соломонова цикла являются персонажи, несущие своеобразную окраску, обусловленную средневековым символизмом. В древнерусском тексте о постройке Храма действуют царь Соломон, его помощник (безымянный «боярин» палейного рассказа, который в Талмуде именуется *Бенягу бен Йегояда*, или Ваня) и антагонист (Китоврас, соответствующий Асмодею).

Соломон – это еврейский царь, персонаж священной истории и священных книг и в то же время – народных рассказов. Как представляется, библейский царь, в соответствии с еврейской традицией, воспринимался и на Руси как архетип мудреца, как «первостроитель», воздвигший Храм – реальную, историческую, но в то же время иде-

альную, вневременную обитель Божества, прообраз других храмовых сооружений; как «архетипический женолюбец» [106; 148]. Также в обеих традициях находит отражение представление о гордыне царя и последовавшем за нее наказании, но в еврейских текстах эта идея доминирует, тогда как в палейной «Повести о Китоврасе» – периферийна. Еврейская литература неоднократно обращается к теме «падения Соломона», потери им за свои грехи трона, богатства и разума (см. об этом в Главе 2). Наоборот, в восточнославянской книжности образ царя Соломона ярко репрезентирован «Житием Мефодия»: «соломонъ мудрость от бога приимъ паче всьсехъ человекъ. многа казаниа добра сътвори съ притьчами...» [146]. В соответствии с этим, внимание в древнерусском апокрифе акцентировано на мудрости и даре пророчества царя, а эпизод наказания невнятен: быть может, для древнерусских книжников данная тема была неважна, и поэтому ей уделено меньше внимания.

Образ Ванеи релевантен для еврейского источника; в древнерусском апокрифе ему соответствует безымянный «боярин», которому переданы все функции Ванеи с исчерпывающей полнотой. Известный по историческим книгам Библии военачальник и сподвижник Давида, сохранивший преданность его сыну, Ванея в Агаде предстает едва ли не ключевой фигурой: увидев его, царица Савская принимает вельможу за Соломона и судит по великолепию облика Ванеи о блеске царства Соломона; Соломон, вернувшийся в облике нищего в Иерусалим, воцаряется вновь только благодаря свидетельству Ванеи (а в более поздних мидрашах – и его активной помощи). Функции «боярина» в «Повести о Китоврасе» намного скромнее. Он только выполняет поручения царя, приводя Китовраса, а затем по указанию последнего добывает *шамир*.

Образ древнерусского Китовраса можно проанализировать по следующим критериям: источники (в каких текстах упоминаются); происхождение образа и имени; функции; черты характера и поведения; внешний облик.

Образ Китовраса представлен как письменными, так и иконографическими источниками, начиная с XIV в. и позже. В книжности он находится в тесной связи с Соломоном, т. е. как действующее лицо отмечен только в истории о постройке Храма. Китоврас также изображен на Васильевских вратах Новгородского Софийского собора (1336 г.) в виде крылатого получеловека-полуконя, с маленькой коронованной фигуркой в руках. Его имя известно из надписи на изображении [149].

Нуждается в объяснении вопрос о переименовании Соломонова антагониста. Имя «*Ашмедай*» исследователи возводят к персидским источникам («имена ангелов пришли из Вавилона», – говорится в одном из талмудических текстов; следует предполагать подобное и об именах демонов). Так, в персидском классическом памятнике «*Зендавеста*» фигурирует демон *Аешма*, а *дэв* (*даэва*) – общее название беса в иранских языках и зороастрийской мифологии [90, с. 31]. О связи еврейских и иранских представлений о демонах свидетельствует, например, опасение четных предметов и чисел. Ассоциация четного с опасностью, а нечетного с положительной силой свойственна именно иранскому мировоззрению [44]. Ср. об Асмодее: «он назначен над всем четным» («над всеми парами») («*Псахим*» 110 а). Австрийский ученый А. Каминка указывает на исторический источник (или параллель?) рассказа об Асмодее – приведенный Геродотом эпизод персидской истории с заменой царя Камбиза самозванцем Смердисом, или Шмердаем, некромантом и колдуном. От имени «Шмердай» исследователь и производит имя талмудического демона [165, с. 222]. Как известно, в еврейском рассказе Асмодей становится самозванным Соломоном, а настоящий царь странствует в облике нищего. Итак, по всей видимости, Асмодей – персидское заимствование в еврейской литературе. Ср. также указание на это М. Ястрова [163].

Асмодей талмудического рассказа – «царь демонов». О его облике и происхождении ничего не сообщается. Однако по другим источникам известно, что он олицетворяет похоть, убийства и вред для молодых пар и одиноких девушек (деветероканоническая книга «Товит», псевдоэпиграфический «Завет Соломона»). Асмодей отнюдь не является противником Творца и даже занимается изучением *Торы* в земной и небесной академиях (трактат «*Гиттин*»). Характерны для него зооморфные конечности (он не снимает чулки, будучи в облике Соломона) и непомерное сластолюбие (посещает всех жен из гарема Соломона, даже в запретные дни, и покушается на Вирсавию). Впервые имя Асмодее встречается в апокрифической книге «Товит». Здесь он препятствует замужеству Сарры, убивая последовательно семь ее женихов. О происхождении Асмодее рассказывает «Завет Соломона», формирование которого относят к I в. н. э.: «я рожден женщиной, но я сын ангела», – сообщает Асмодей Соломону [187]. Здесь же он описывает свое предназначение: приносить зло и безумие. Демон, укрощенный царем Соломоном при содействии архангела Рафаэля, содействует построению Храма, и в этом его образ соприкасает-

ся с Асмодеем агадической литературы, как он предстает, например, в трактате «*Гиттин*». Отмечается типологическое сходство рассказов Талмуда и «Завета Соломона» об Асмодее. В Талмуде Асмодей мало индивидуализирован; он одинаково совершает как добрые, так и злые дела, и трудно усмотреть в его поведении намеренную вредность.

Имя «Китоврас» как будто с очевидностью указывает на греческий прототип – кентавра (κενταυρος), что было для А. Н. Веселовского сигналом исходного греческого текста-посредника. Греческое слово известно и мидрашам. Ср. упоминание кентавров в мидраше «*Берешит Раба*» (мидраш на книгу Бытие), 23:4, в толковании стиха «У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя Энош; тогда стали называть именем Господа» (Быт. 4:26): «...сказал им: до сих пор – по образу и подобию, с этих пор – кентавры (*qintorin*)» [177]. В. Н. Топоров предлагает еврейское посредство в перенесении этого имени на славянскую почву в форме *qintorin*, мн. ч. (*qintor* ед. ч.), т. е.,



возможно, гебраизацию греческого слова и его переход в таком виде в русский текст [142, с. 356]. Так объясняет данное явление и словарь С. Краусса [168, 2, с. 532]. Видоизменение «Кентаврос» – «Китоврас» могло произойти не без влияния еврейской транслитерации греческого термина, считает А. А. Алексеев. Пример из источника XVII в.: *киторас*. Как имя коня, *китоврас*, вариант – *иппокитоврас* – встречается в Азбуковнике; в сатирической литературе («Праздник кабацких ярыжек») так назван месяц; встречается как нарицательное имя и при описании пушки (см. Картотеку древнерусского словаря Института русского языка РАН).

По мнению А. А. Алексеева, слово Китоврась заимствовано как мифологическое имя до перевода Соломонова цикла и занимает место Асмодея еврейского оригинала подобно тому, как это происходит во всех литературах, знающих данный сюжет (Морольф, Мерлин и т. п.).

Как писал А. Н. Веселовский, «Китоврас такое же демоническое существо, как и Асмодей, его ищут с той же целью, он попадает на ту же уловку, те же речи на пути и перед Соломоном, полные загадочной мудрости. Наконец, он так же мстит Соломону, завладев его перстнем...» [38, с. 217-218].

Функционально Китоврас отождествляется с Асмодеем – помощником и противником. Оба они знают секрет волшебного средства – *шамира*, их объединяет дар прорицания и ясновидения. Как Асмодей, так и Китоврас обладают невероятной силой (Асмодей забрасывает Соломона на «четыреста фарсангов», Китоврас – «на край земли обетованья»). Мотив наказания как орудия Божественной воли, столь явный в образе Асмодея, почти не выражен в действиях Китовраса, а одно важное свойство Асмодея Китоврасу совсем не передалось – враждебность браку и вредоносность для влюбленных и чистоты семейных отношений.



Асмодей крылат (когда увидел Соломона, улетел; именно крылом забрасывает Соломона на далекое расстояние), у него птичьи ноги, как и у всех демонов по еврейским представлениям (ср. «*Брахот*» 6 а: «если кто-то хочет увидеть демонов, следует взять пепел и посыпать вокруг кровати, и утром увидит следы петушиных лап»). При отсутствии более детальных описаний и изображений особенно интересна поэтическая реконструкция, предложенная выдающимся еврейским поэтом XX в. Х.Н. Бяликом в небольшой поэме «Соломон и Асмодей»:

*«Вот, поднимается в гору Асмодей.
Ноги его – как у петуха,
Борода его – как у козла,
И дым вырывается из ноздрей его...»*

Облик Китовраса химеричен, и это роднит его с кентавром. Мы знаем об этом благодаря изображению в Софийском соборе Новгорода, а также одной из редакций «Повести о Китоврасе», помещенной

в сборнике Ефросина («Китоврасъ есть зверь борзъ. Стан человекъ, а ноги коровии»). В портрете его присутствуют и крылья. Точной копией средневекового Китовраса выступает перенесенный в XX век одноименный литературный персонаж из мистерии А. М. Ремизова [114] («конь-и-человек-и-птица», «с полуопущенными крыльями, подогнув ноги, окаменев, загадочно смотрел Китоврас»).

Возможно, предполагает А. В. Чернецов, внешний облик Асмодея соединяется с древневосточным *керубом*, антропоморфно-зооморфным существом-охранителем в ассиро-вавилонских представлениях (напр., крылатые львы или быки с человеческими головами), а на Руси этот облик сближается с известным еще по византийской иконографии кентавром, иногда наделяемым крыльями. Превращение Асмодея в кентавра облегчалось тем, что в средние века последнего относили к демоническим существам [149, с. 103]. Немаловажно также замечание исследователя о том, что в древнерусском тексте книги Исаяи (перевод с греческого) слову «онокентавры» (русский рукописный памятник «Алфавит» XVII в. толкует *Китоврасъ* как «кентавр» и «онокентавр» [132, 1, с. 1210] соответствует «демоны» масоретского текста (Ис. 13:21-22; 34:11-14) [149, с. 116].

Таким образом, Китоврас связан с кентавром и этимологически, и по ряду признаков. Функционально же и типологически он близок Асмодею. И Асмодей, восходящий к иранскому, а возможно, индоиранскому персонажу, и Китоврас, реплика кентавра, имеющего аналог в древнеиндийской мифологии, где существует «класс полубогов» – *гандхарвов* [90, с. 140], имеют общие далекие корни. Затем пути кентавра и Асмодея разошлись, и в образе Китовраса на древнерусской почве их черты и свойства причудливо контаминируют. Китоврас – многокомпонентный образ (так, в тексте из сборника Ефросина встречается мотив, нигде более не поддержанный, – Китоврас назван «сыном Давида», следовательно, братом Соломона). В соответствии с этим, в изучении природы Китовраса трудно отдать предпочтение данным одной науки – гебраистики, иудеославики или сравнительной индоевропеистики.

Можно говорить о последовательности и сцеплении мотивов, которые проявляются в сказании Палеи и в трактате Талмуда. При этом



появление всех мотивов и деталей в еврейском тексте прочно мотивировано, в древнерусском же тексте некоторые не подкреплены логикой повествования. Так, не сообщается, зачем Соломону понадобился совет Китовраса, тогда как еврейское сказание содержит подробную экспозицию, мотивирующую потребность царя стремлением исполнить заповедь. Не ясно также, за что Соломон наказан Китоврасом; в то же время наказание Соломона Асмодеем находится в контексте темы «падения царя из-за гордыни». На уровне деталей сюжета отмечается ряд совпадений:

Три колодца, которые копает Ванея	Три колодца Китовраса
Хмельное (питье)	Вино и медь
Цепь и обруч для поимки Асмодея	Оуже и гривна
Прут в четыре локтя	Прут в четыре локтя (в некоторых списках три прута)
Шамир	Шамир (вне еврейского контекста)
Ответы Асмодея	Ответы Китовраса
Беседа с царем	Беседа с царем
Соломон бродит неузнанным	—
Соломон возвращается на престол; страх перед Асмодеем	Соломон разыскан «мудрецами и книжниками»; страх перед Китоврасом

Анализ показывает, что перед нами – близкие тексты, совпадающие в ряде подробностей, хотя некоторые моменты еврейского источника отсутствуют в древнерусском апокрифе; в нем при этом нет каких-либо вариантов или дополнений, которые нельзя объяснить исходя из прототипического рассказа. Можно отметить, вслед за А. Я. Борисовым, что «русское переложение стремится сократить и упростить сюжет» [34, с. 165], хотя эта тенденция не столь заметна в «Повести о Китоврасе», как, например, в повести «О двуглавом человеке». Поэтика «Повести о Китоврасе» так же прихотлива и мозаична, как и литературная форма первоисточника.

Древнерусский текст беллетристичен, т. е. занимателен, и этой цели подчинены его композиция и структура. Появление в нем непонятной и грозной силы, вредящей (в данном случае) царю, выступает сюжетной основой, хорошо знакомой литературе. Это безошибочный ключ к созданию (или повышению) собственно «литературности». Ср. замечание по другому поводу Ю.М. Лотмана: «Страшное – одна из главных форм занимательного, а занимательность – основной признак, отличающий художественное сообщение от обычного» [75, с. 282].

Известна отличная от рассмотренной версия сказания о Соломоне и Китоврасе, сохранившаяся в единственном списке, представляющем т. н. «ефросиновскую» редакцию. Ее автор – монах-книгописец, популяризатор светской литературы конца XV в.

Обобщающая статья о Ефросине принадлежит Я.С. Лурье [77]. Основное содержание деятельности книгописца на протяжении примерно 30 лет (как следует из его помет на листах рукописей) – подбор текстов, составление и редакция сборников – «энциклопедий в миниатюре» – в его авторском скриптории в стенах Кирилло-Белозерского монастыря (ныне – Вологодская обл.). Манеру Ефросина отличает пристрастие к определенным, повторяющимся сюжетам и тематическим комплексам [77, с. 143], зачастую апокрифического происхождения. Источником ему служила Толковая Палая в ее хронографической редакции, которая прошла у Ефросина особую, оригинальную обработку [77, с. 144]. У Ефросина не только больше чисто нарративного материала, но и меньше церковной полемики с «жидовином», и эти изменения появляются в результате намеренной правки, которая удаляет антииудейскую направленность текста. Эту особенность Я.С. Лурье объясняет преобладанием у Ефросина познавательных интересов, стремлением выделить именно повествовательно-фактическую сторону произведения [77, с. 147]. На основании имеющихся сборников, считает исследователь, мы можем судить не о мировоззрении Ефросина, а о его интересах [77, с. 155]. Книгописца интересовала художественность апокрифических легенд, и этим объясняется причудливая сказочная природа ефросиновской интерпретации рассказа о Китоврасе, неизвестной ни по одной другой редакции палейного текста. Ряд сочинений, переписанных Ефросином и включенных в его сборники, показывают преимущественно светский характер того литературного направления, к которому можно отнести книгописца, наряду с Афанасием Никитиным и писателями-еретиками, например Федором Курицыным. Возможно, их деятельность, контекстом которой служит широкое предвозрожденческое течение в складывающейся русской культуре XV в., обуславливает и зарождение повествовательной литературы, беллетристики в собственном смысле слова. С разгромом еретических движений в начале XVI в. это течение прекращается; победа официальной церковной идеологии влечет за собой исчезновение «светских», «неполезных» и «ложных» сочинений (например, «О соломони цари басен и кощюн») из рукописной традиции более чем на столетие, до «века перелома»,

«пока новые общественные сдвиги XVII в не привели к возрождению научных и литературных интересов на Руси» [77, с. 168].

Текст, озаглавленный «О Китоврасе от Палеи», помещен в одном из шести дошедших до нас сборников Ефросина, хранящихся в РНБ, в фонде Кирилло-Белозерского монастыря (КБ № 11/1088, л. 262-262 об.) [120]. Написанные отчасти им собственноручно, отчасти составленные из рукописей других писцов, сборники Ефросина представляют собой «библиотеку в миниатюре» и относятся к «четьему» типу, ибо предназначены для келейного чтения. Рукописи Ефросина уже давно привлекли внимание исследователей: им посвящены работы Я.С. Лурье, М.Д. Каган-Тарковской, Р.П. Дмитриевой и др. [47; 48; 59-61; 78]. Интересующий нас текст опубликован Я.С. Лурье в «Revue des études slaves» [172]:

О Китоврасѣ от Палеи

Китоврасъ есть звѣрь борзъ. Соломонъ мудры (в рукописи: мрды) хитростію изымал его. Станъ человекъ, а ноги коровіи, рекше баснять жену во ухѣ носиль. Тою хитростію яли его. Жена его сказала юноши, любовнику своему, так: обходить днем да ноцію много земель, да приходить к нѣкому мѣсту, на нем же два кладязя, он же тѣ испиваетъ оба кладязя издушася. Соломон же велѣлъ налити ихъ – единъ вина, а други меду. Он же тѣ оба кладезя прискоча испиль. Туто его пѣяного съ сна поимали и сковали крепко, сила бо в немъ была велика, и привели ко царю Соломону. Царь въпросиль его: «Что есть узорочнѣе во свѣтѣ семь?» Он же рече: «Всего есть лучши своя воля». Абіе крянулся и все переломаль и поскочиль на свою волю. Глаголють его яко царевъ сынъ Давидовъ.

Ефросиновская версия отличается от известной по различным спискам Толковой Палеи «Повести о Китоврасе» краткостью и наличием оригинальных мотивов: жена Китовраса, предающая своего мужа; разговор с Соломоном о «своей воле»; бегство Китовраса; его родство с царем Давидом. Только одна особенность роднит текст с палейным сказанием: поимка Китовраса с помощью вина и меда. По наблюдениям исследователей, отмеченные мотивы являются результатом творческой переработки Ефросина, его «редакторской правки», к которой он нередко прибегает при переписывании известных произведений. Но основой его особой версии является полный текст сказания, несомненно известный Ефросину, так как в том же сборнике находится переписанное им «Сказание о томъ како ять быс(ть) Китоврасъ Соломоном», не имеющее существенных различий с Палеей [172, с. 9].

Рассмотрим индивидуально-авторские мотивы Ефросина, прежде всего, слово «от Палеи» в заглавии текста. Согласно Я.С. Лурье, слово «палея» в данном контексте не относится к Толковой Палее, а отсылает вообще к библейским дохристианским временам, кроме того, известно, что у древнерусского читателя и книжника Палея «считалась книгой истинной и отождествлялась со священным писанием» [139, с. 153]. Вместе с тем, нельзя забывать об «отреченности» апокрифических сказаний о Соломоне (уже в XIV в. «О Соломоне цари басни и кощоны и о Китоврасе» включались в южнославянские и русские списки «отреченных» книг) [124, I, с. 66]. Индексы запрещенных книг переписывались Ефросином наряду с обозначенными в них произведениями, и ясно, что их запретность он хорошо сознавал: «аз Ефросин грѣшной сег(о) во зборѣ не чти ни многим являи» (РНБ, КБ № 11/1088, л. 235) [60].

Мотив предательства жены Китовраса отличает рассказ Ефросина от другого, более известного произведения – «Повести об увозе Соломоновой жены», в которой жертвой коварства становится Соломон. «Повесть...», сохранившаяся в поздних записях, содержит не только сюжет о «женском коварстве», работающий противоположным образом, но и называет Китовраса братом Соломона, что роднит ее с ефросиновской версией «О Китоврасѣ от Палеи» («глаголють его яко царевь сынъ Давидовъ») [172, с. 9]. Опираясь на эту деталь, А. Н. Веселовский считал «Повесть об увозе...» известной еще в XIV в., так как мотив «Китоврас–брат Соломона» представлен в изображении на Васильевских вратах новгородского Софийского собора, относящемся к середине этого столетия [38, с. 217].

К «восточным элементам» (повторяя выражение А. Я. Борисова) у Ефросина можно отнести упоминание о том, что Китоврас «жену во ухѣ носиль». В данном случае мы имеем дело с распространенным в серии восточных легенд мотивом сокрытия жены в теле ревнивого мужа – сказочного монстра (ср. индийскую притчу–джатаку, в которой будущий Будда в образе царя Баянати обнаружил неверность супруги брахмана, что с помощью магии прятал красавицу-жену в маленькую шкатулку, а последнюю держал во рту, однако и в этот тайник сумел проникнуть колдун-соблазнитель) [151, с. 205]. Данный мотив отражен также в «Тысяче и одной ночи» и даже в русских былинах («Жена Святогора и Илья» – здесь он видоизменен: неверная жена выходит из сундука), но у Ефросина он не развит и служит только знаком возможной связи между древнерусской литературой и восточными литературами.

Наиболее важная часть текста, по мнению Я.С. Лурье, – диалог между Соломоном и Китоврасом о том, что в этом мире «узорочнѣ» всего. Репутация Китовраса как мудреца, установившаяся в палейных сказаниях, проявляется здесь, видимо, в утверждении абсолютной ценности и приоритета «своей воли». Тема «воли» неизвестна по другим легендам о Соломоне и Китоврасе, но она также принадлежит к числу волнующих книгописца, ибо в том же сборнике содержится «Слово о рахманах и их предивном житии», дополненное Ефросином словами, которых нет в источнике – Хронике Амартола: блаженные «нагомудрецы рахманы» – персонажи «Александрии» – живут безмятежной праведной жизнью; у них нет «ни царя, ни купли, ни продажи, ни раздоров, ни битв, ни зависти, ни сановников, ни воровства, ни разбоя».

Концептуальная сила мотива «своей воли» повлияла на судьбу оригинальной ефросиновской версии сказания о Соломоне и Китоврасе и «Слова о рахманах...»: в последующие столетия они исчезают из книжной традиции, тогда как другие тексты Ефросина вновь переписываются и распространяются.

Особая редакция Ефросина является поздним добавлением к Соломонову циклу, насыщенным оригинальными, более не встречающимися деталями и штрихами сюжета. По-видимому, переломная эпоха конца XV в., с неизбежными для подобных этапов процессами пересмотра основ и поиска опор, допускает всплеск интереса к периферии книжности, перегруппировку и переосмысление известных культуре текстов, перемещение ценностных ориентиров. В самом деле, литературное и мировоззренческое значение апокрифического материала сборников Ефросина еще не выяснено до конца [61, с. 198], хотя, во всяком случае, предполагать его причастность к «жидовствующим» нет оснований; наследие книгописца, скорее всего, дошло до нас не полностью, и истолкование находящегося в нашем распоряжении материала в широком контексте сохраняет актуальность.

Текст основной палейной редакции и текст, осложненный мотивом «жены» (будь то жена Китовраса или Соломона) находятся на русской почве в дополнительном распределении: встречаются независимо друг от друга. Промежуточное положение занимает редакция Ефросина: в ней присутствуют мотивы текста первого и второго типов в редуцированном виде (например, три колодца Китовраса, его поимка – из палейной редакции; предательство жены Китовраса – видоизменение мотива «Повести об увозе...»), а некоторые мотивы отсутствуют вовсе: постройка храма, *шамир*.

Говоря об источниках «Повести о Китоврасе», следует отметить, что соответствующий палейному рассказу эпизод содержится в трактате «*Гиттин*» Вавилонского Талмуда на л. 68 а-б [36]. На наш взгляд, анализ источника позволяет рельефнее представить специфику древнерусской повести.

Это один из излюбленных агадических сюжетов, повторяющийся во многих вариациях в ряде сборников, начиная с талмудических трактатов и заканчивая средневековыми фольклорными переложениями и народной драмой. Агадическое повествование о Соломоне и Асмодее восходит, по крайней мере, к временам первого поколения мудрецов Вавилонии, именам Рава и Шмуэля (II-III вв. н. э.): их мнения приводятся в конце рассказа. В то же время оно отражает палестинскую традицию, ибо в завязке повествования приводятся слова известного палестинского аморая р. Йоханана о том, какие виды демонов ему известны. Трактат «*Гиттин*» – только один пример упоминания об агадическом творчестве Рава и Шмуэля: они «дали несколько удачных попыток глубокомысленной агады». Присутствие демонов в рассказе объясняется влиянием иранской мифологии: «в вавилонской агаде живет целый мир демонов различных образов; иногда они принимали осязательный человеческий вид, как будто бы общение между демонами и людьми было повседневным явлением» [44]. По всей вероятности, имя противника Соломона в этом рассказе – царя демонов Асмодее – имеет иранское происхождение. Так или иначе, в конце V в. рассказ существовал в талмудической редакции, в форме «агадической беседы», соседствующей с галахической дискуссией. Известно, что агада Вавилонского Талмуда содержит сюжеты, восходящие к более древним временам и к палестинским источникам. Интересующее нас повествование можно отнести к жанру расширенного библейского рассказа, совмещенного с вымыслом, об излюбленном герое Писания – царе Соломоне. Рассказ обрамлен стихами Писания – начинается стихом из книги «Екклесиаст» и заканчивается цитатой из книги «Песнь Песней»; при этом из прямого значения стиха, в технике *мидраша*, выводится новое содержание.

Трактат «*Гиттин*», конкретизируя галахические правила составления и передачи мужем жене письма о разводе («*гет*»), изложенные в соответствующей *мишне*, часто прерывает аргументацию агадическими отступлениями, а листы как раз 67 б–70 б рассматривают осложнения, связанные с написанием «*гета*» мужем, находящимся в припадке меланхолии или потерявшим дар речи. Несомненно, существует

связь между тематическим наполнением этой части трактата и расположенным здесь же агадическим рассказом, однако при этом мы имеем дело с автономным и завершенным нарративным фрагментом.

Рассказ Талмуда в трактате «*Гиттин*», л. 68 а-б приурочен к обсуждению мудрецами стиха из книги Екклесиаст (2:8): «... завел себе певцов и певиц и услады сынов человеческих, *шида* и *шидом*». Трудность обнаруживается в том, что последние слова стиха по-разному интерпретировались уже в эпоху создания Талмуда, на что указывает следующее обсуждение: «здесь (т. е., в Вавилонии – К.Б.) толковали «черти и чертовки», на Западе (т. е., в Израиле – К.Б.) говорят «повозка». Противоречия свойственны и современным русским переводам библейской книги – в Синодальном переводе читаем «разные музыкальные орудия», в переводе, выполненном под редакцией Д. Йосифона, – «роскошные колесницы» [113].

Талмудическое повествование отталкивается от местной вавилонской традиции и связывает Соломона с «нечистой силой», способной помочь ему в постройке Храма. Последовательность эпизодов такова: вопрос Соломона мудрецам, каким образом соблюсти предписания Торы о постройке Храма из цельных камней, приводит к упоминанию об известном еще во времена Моисея *шамире*. Местонахождение этого чудесного предмета может быть известно демонам, над которыми, согласно традиции, Соломон имел власть. Эти существа, представшие перед царем, сообщают ему, что о *шамире* знает лишь царь демонов – Асмодей. Будучи пойман с помощью хитрости – замены воды в колодце вином, Асмодей отправлен к царю в Иерусалим, и по пути он совершает ряд загадочных действий; затем, ожидая аудиенции у Соломона, дает тому пронизательные советы, а при встрече с царем сообщает о местонахождении *шамира*. *Шамир* добывают у его хранителя – дикого петуха, а потом Асмодей объясняет свои поступки царскому советнику *Бениягу* (Ване в Синодальном переводе). Заключительный эпизод – испытание силы Асмодея и низвержение Соломона с трона, его странствование в облике нищего. Это испытание и наказание Соломона связывается со стихами книги Екклесиаст: «Это была моя доля от всех трудов моих» (2:10) и «Я, Екклесиаст, был царем над Израилем в Иерусалиме» (1:12) и обсуждением последующих событий жизни Соломона. Даже когда царю удалось вернуть себе трон, его всегда преследовал страх перед Асмодеем, что и объясняет стих из Песни Песней: «Вот ложе Соломона, шестьдесят богатырей вокруг него из богатырей Израильских.

Все они держат по мечу, опытни в бою, у каждого меч при бедре его ради страха ночного» (3:7-8). Однако существует иное мнение – царь так и остался до конца своих дней в обличье нищего странника.

Основные сюжетно-композиционные мотивы еврейского текста:

- мотивировка агадического повествования необходимостью понять смысл и букву Писания (отсюда экспозиция – толкование непонятных слов, стихи из одной и той же книги в начале и конце рассказа);
- контекст деятельности царя-строителя (один из ведущих мотивов *Агады* о Соломоне);
- его власть над демонами;
- захват Асмодея при помощи некоторых предметов, обладающих особыми свойствами;
- пророческий дар и ясновидение царя демонов, порой оказывающегося мудрее «мудрейшего из людей»;
- добыча *шамира* с помощью Асмодея;
- испытание Соломоном демонической силы и наказание еврейского царя за гордыню (его место временно занимает Асмодей).

Древнерусская повесть практически полностью повторяет структуру и последовательность элементов талмудического рассказа, за исключением того, что в палейном сказании нет следов толкования Библии, служащего рамкой и канвой всего агадического повествования (впрочем, библейские цитаты в речи Китовраса, заменившего Асмодея Талмуда, сохранены с большей или меньшей точностью).

Разночтения в текстах фиксируются на морфо-фонетическом, лексическом и стилистическом уровнях, объясняются, очевидно, нестабильностью норм в русском книжном языке конца XV в. и не затрагивают композиционных основ и фабульной последовательности повести.

И если авторская версия Ефросина под названием «О Китоврасе от Палеи» предвосхищает некоторые мотивы лубочной книги XVII в. и перекликается с сюжетом об увозе Соломоновой жены в целом (третья разновидность русских апокрифических рассказов о Соломоне, см. об этом ниже), а этот последний – с народной сказкой, то традиционная редакция апокрифа содержит повторение еврейского текста, как на уровне фабулы и нарратива, так в преемственности персонажей и в языковом отношении.

Сказание о Китоврасе в Палее начинается без всякого объяснения, кто он такой. Вся экспозиция талмудического рассказа опущена, но при этом сохранены сюжетные мотивы вплоть до деталей. Так,

Китоврас пойман с помощью вина, меда, овечьего руна, а также железной цепи и обруча (*оуже и гривна* палеиного текста). Набор соответствует исходному, и др.-русск. *вино* и *медь* – это не что иное, как араб. *hamra*, ‘хмельное’. Ср. указание И.И. Срезневского: «в сборнике 1076 года слово *медь* принято вместо слова *вино*» [132, 2, с. 123]. Китоврас, подобно Асмодею, цитирует Писание, но с некоторыми отличиями: произнося стих из Притчей «*всак пѣа вино не умудрѣт*» (20:1), Китоврас вторит Асмодею: пить вино вместо воды он отказывается. Говоря же: «ты еси вино веселѣще сер(д)ца ч(е)л (ове) комь», он иначе осмысляет стих из пророка Осии (4:11) и приводит его в оправдание того, что собирается выпить вино. Еще одна отсылка к Библии – «*магко слово кость ломить*» (Притч 25:15) как ответ на просьбу бедной вдовы – тождественна талмудической.

Наблюдения показывают, что ряд «загадочных» поступков Китовраса повторяет ряд подобных действий Асмодея, описанный в «Гиттин», поскольку последний полнее, но их последовательность обратная («обувь на семь лет», «прорицатель», «свадьба», «сбившийся с пути»).

Заключительный эпизод сюжета, как и его завязка, лишен связи с текстом Писания, и злключения Соломона описаны предельно скупо (он был вскоре найден «мудрецами и книжниками»). Расстояние в «четыреста фарсангов», на которое Асмодей забросил царя, заменено «концом земли обетованной» (надо думать, такая инновационная образность подчеркивает поражающую воображение пространственную дальность). При этом стих из Песни Песней несет ту же функцию мотивировки страха Соломона перед Китоврасом. Любопытно отметить особенность текста по всем спискам: «*вдрь соломонь. 60 отрокъ храбрыхъ ѿт и(зра)ільтѣнъ ѿт страны ноцныя*». Последние слова предполагают конъектуру «ради страха ночного» (как в оригинале и других переводах). Если усматривать здесь ошибку протографа (повторенную затем в других списках), можно допустить иное понимание стиха – «ноцныя» как «северные», но в таком случае при сохранении ясности налицо отступление от библейского текста.

Некоторые детали рассказа из трактата «Гиттин» отражены в других трактатах Вавилонского Талмуда, а именно – «*Сота*» (*ша-мир*), «*Псахим*» (характер Асмодея), «*Брахот*» (зооморфные черты демонов). Косвенно они примыкают к основному рассматриваемому сюжету и являются дополнительным аргументом в пользу того, что этот сюжет был известен и неоднократно обсуждался мудрецами.

Так, природа *шамира*, о котором идет речь в трактате «*Гиттин*», неясна. В Библии он упоминается трижды, в книгах пророков Иеремии, Захарии и Иезекииля, в контексте, передающем необычайную силу и прочность этого предмета (Иер. 17:1; Зах. 7:12; Иез. 3:9). В тексте говорится об известном из традиции существовании этого феномена еще во времена Моисея, а также о его свойствах – способности обрабатывать камни. Трактат «*Сота*» 48 б приводит дискуссию р. Йегуды и р. Нехемии о *шамире* и приходит к заключению, что *шамир* особым образом заставляет камни трескаться и представляет собой предмет, созданный в шестой день творения, размером с ячменное зерно, который хранят завернутым в шерсть внутри заполненного ячменными зернами сосуда, поскольку ни одна вещь в мире не может сравниться по прочности с *шамиром* [36].

Упоминание о том, что Асмодей по пути в Иерусалим сокрушал все на своем пути, согласуется с высказыванием р. Йосефа, приведенным в трактате «*Псахим*» 110 а, о том, что Асмодей, обладая вспыльчивым нравом, ни перед чем не останавливается, прокладывая себе дорогу [36]. Наконец, ответ царских жен, что мнимый Соломон посещает их всегда в чулках, отсылает к целой цепочке высказываний в начале трактата «*Брахот*» («*Брахот*» 6 а) о демонах. Помимо того, что они многочисленны, окружают человека со всех сторон и даже присутствуют на сессиях вавилонских талмудических академий (ср. с тем, что Асмодей ежедневно поднимается на небеса, чтобы изучать Писание, а затем продолжает изучение на земле), у всех у них птичьи ноги, и по этому признаку их можно распознать, проделав определенные магические действия: они оставляют на песке следы, подобные следам петушиных лап [36].

Жанр мидраша дает некоторые примеры интерпретации нашего сюжета. Уже на основании классических мидрашей можно судить о том, что сюжет функционировал в круге литературных памятников аморайской эпохи. Слова р. Шимона бен Йохая (мидраш «*Бемидбар Раба*» 11:3) о грехе человека и о страхе, который он в связи с этим испытывает, иллюстрируются рядом примеров, начиная с Адама и заканчивая царем Давидом. О Соломоне говорится в контексте стиха из книги Екклесиаст, известного по экспозиции рассказа в «*Гиттин*». Однако здесь повествование свернуто и представлено как отсылка к общеизвестному: «О чем это? О том, что Соломон строил храм, и всех делах Асмодее. Так как согрешил (Соломон), преследовал его Асмодей» [178].

Рефлекс талмудического рассказа присутствует в палестинском мидраше «*Йеламдену*» («*Танхума*»), в виде толкования стиха из книги Екклесиаст: «А о веселии (сказал я): «Что оно делает?» В этом толковании Всевышний наказывает Соломона тем, что посылает ангела в образе Соломона, сменяющего царя на троне, а последний странствует в это время в облике нищего и произносит собственные слова из Екклесиаста: «И это была моя доля от всех трудов моих» (2:10) («*Танхума*», толкование на недельную главу «*Ахарей мот*» («После смерти (двух сыновей Аарона...)), 2) [179].

Литература «средних» мидрашей (VII-X вв.) вообще небезразлична к мотиву «Соломон и Асмодей» и дает несколько вариантов его реализации. В сборнике «*Оцар а-мидрашим*» («Сокровищница мидрашей») VIII в. встречаются два рассказа, известные по их начальным словам: «*Аль итгалель*» («Да не возвысится...») и «*Маасе бе-Шломо а-мелех*» («Деяние царя Соломона») [93]. Мидраш «*Аль итгалель*» посвящен эпизодам из жизни царей Давида и Соломона, а также персонажа книги Числа Корея, раскрывающим смысл слов пророка Иеремии «Да не хвалится мудрый мудростью своей» (Иер. 9:22). Рассказ о Соломоне существенно изменен по сравнению с талмудическим. Он начинается с жалобы Всевышнему еврейской буквы «йод», которая пала жертвой гордыни Соломона. Будучи царем, Соломон возгордился и нарушил запрет из Писания: «Да не умножит (царь) себе жен» (Втор. 17:17). Буква «йод» – первая буква в слове «умножит» – обратилась к Всевышнему с вопросом, как осмелился Соломон отменить букву из Писания. Всевышний вершит суд над царем Израиля. Миссия Асмодея, сменившего на троне царя в его облике, и трехлетние скитания Соломона в образе нищего – исполнение наказания, посланного гордому царю. В данном рассказе нет мотива постройки Храма, как нет *шамира* и всей цепочки событий, предшествовавших падению Соломона. Основная тема этой истории – исполнение меры суда. Асмодей, временно заменив Соломона, бесчинствует в его гареме, и это обстоятельство помогает обнаружить подмену. Ведущую роль в сюжете играют три последовательных эпизода, в которых интенсивность и стремительность действия соединены с непосредственной эмоциональностью описания. Бегло упомянутая в «*Гиттин*» греховная страсть лже-Соломона к матери царя Вирсавии здесь представляет собой кульминацию действия. Узнав об этом, Ванея, верный соратник Давида и помощник Соломона, испытывает нищего и убеждается, что это и есть истинный царь. Сцена испытания – ряд вопросов и ответов, построенный по принципу

«постепенного узнавания». Развязка организована с помощью приема *deus ex machina* – от расправы Ванеи Асмодея спасает *Бат-Коль* (небесный глас), объявляющий истинную причину происшедшего. Пафос развязки вполне моралистический: вернувшийся на престол Соломон начинает ценить скромность и смирение. Таким образом, мидраш дает несколько иную вариацию известного сюжета, событийное ядро которого сохранено и представлено цепочкой эпизодов: гордыня царя – подмена Асмодея – открытие подмены [93, л. 15].

«*Маасе бе-Шломо а-мелех*» из того же сборника [93, л. 526] упоминает некоторые мотивы основной версии рассказа (постройка Храма, поимка Асмодея, *шамир*, освобождение демона, явившееся причиной страданий Соломона) и осложняется несколькими новыми мотивами: кольцо Соломона – вместилище его мудрости и могущества; дочь царя Аммона Наама полюбила Соломона и стала его женой вопреки воле отца. Благодаря принципу сложного сцепления случайностей (брошенное Асмодеем в море кольцо проглатывает рыба; Соломон, скитаясь, приходит в столицу царства Аммон, где его находит царский повар, затем сам становится главным поваром царя и невольно заслуживает любовь Наамы; царь, возмущенный мезальянсом, полон желания убить обоих, но отпускает «несчастливых влюбленных», а купленная ими рыба оказывается той самой, внутри которой находят кольцо, и Соломон возвращает себе царство) фабула реализует особый сказочный колорит, и поэтика рассказа оказывается близкой средневековой европейской новеллистической поэтике, а также поздним произведениям, примыкающим к Соломонову циклу в русской рукописной книжности.

Следует упомянуть также о том, что текст трактата «*Гиттин*» с небольшими изменениями входит в состав еще двух мидрашитских памятников: «*Мидраш Техиллим*» IX-X вв. (мидраш на книгу Псалмов) 78:12; здесь история приурочена к дискуссии по поводу стиха: «Послал на них насекомых, чтобы жалили их, и жаб, чтобы губили их» (Пс. 77:45)*; и «*Ялкут Шимони*» – антологии (слово *ялкут* означает «сборник»), составленной, как полагают, в XIII в. р. Шимоном Даршаном из Франкфурта и сохранившей агадический материал из многих впоследствии утерянных книг. «*Ялкут Шимони*» комментирует все двадцать четыре книги *Танаха* и приурочивает историю о Соломоне – строителе Храма и помощи Асмодея к первой книге Царей (3 Царств в синодальном переводе) («*Ялкут Шимони*», 1 Цар., 182).

* Примечание: счет псалмов в христианской Библии на один отстает от счета псалмов в Танахе (т. е., 77 в Синодальном переводе соответствует 78 из Танаха).

В целом оба рассказа в этих мидрашах придерживаются буквы талмудического трактата, и отличия заметны только в деталях. Так, обнаружив в колодце вино, Асмодей дважды цитирует Писание, произнося стихи, в которых осуждается действие вина, но затем приводит стих псалма, где высказана похвала вину. Именно такой набор и порядок библейских стихов обнаруживается затем в древнерусском тексте сказания о Соломоне и Китоврасе из Толковой Палеи. Также наблюдается небольшое сокращение пространного эпизода «узнавания» истинного Соломона и разоблачения Асмодея. Однако эти отличия никак не могут изменить представления, что перед нами – один и тот же текст, в его почти тысячелетнем бытовании. Наблюдения показывают, что данная *agada* имеет непрерывную рукописную традицию в еврейской средневековой литературе. Существовая в среде *ашкеназских* комментаторов и толкователей, она включается в сборник, близкий по времени возникновения периоду формирования в восточнославянской книжности Палеи в ее пространной хронографической редакции. Также следует иметь в виду, что ведущее место в средневековой еврейской письменности продолжает занимать Талмуд. Эти соображения объясняют культурные условия, при которых оказывается возможным практически дословное совпадение палейного сказания о Китоврасе, известного на Руси, по-видимому, уже в XIV в. и читающегося в списках Палеи, по крайней мере, с начала XV в., с талмудическим и мидрашитским текстами.

Как об известном явлении, упоминает о необыкновенной силе и могуществе Асмодея знаменитый еврейский путешественник XII в. Вениамин из Туделы. Описывая окрестности Дамаска, города Гилеад и Салхат, путешественник подходит к упоминанию «древнего Ваалафа, построенного Соломоном в долине Ливанской, в честь дочери фараона. Тамошний дворец построен из громадных// камней, длиною в двадцать пядей и шириною каждый в двенадцать; между камнями нет никакой смазки, почему и говорят, что постройка эта могла быть произведена только руками Асмодея» [82, с. 64-65]. Неопределенно-личная форма «говорят», характерная примета стиля лаконичного автора, показывает распространенность сказаний об Асмодее в средневековой устной традиции тех евреев, у которых Вениамин записывал интересовавшие его сведения.

Таким образом, история сказания о постройке Храма Соломоном и участии в этом строительстве Асмодея в еврейской литературе может быть обобщенно представлена в такой последовательности: Вавилонский Талмуд, запечатлевший следы более раннего функционирования сюжета и его палестинского происхождения (основной, раз-

вернутый вариант сказания – трактат «*Гиттин*» раздела «Женщины», сопутствующие упоминания в трактатах «*Сота*», «*Псахим*», «*Брахот*»), с одной стороны, и мидраши, начиная с ранних и заканчивая поздними, – с другой. Существование более чем одного варианта сюжета о Соломоне и Асмодее (по крайней мере, двух – рассказа Талмуда и его повторений в мидрашах, и встречающейся только в мидрашах истории, связанной с Наамой) позволяет предположить, что в древней палестинской *агаде* эти версии либо бытовали совместно, либо были синкретичными, а затем разделились – одна отразилась в Талмуде и мидрашах, другая – только в мидрашах. В более позднюю эпоху они вновь параллельно функционируют в сборниках и компиляциях.

3.2. Повесть о двуглавом человеке

К Повести о Китоврасе обычной палейной редакции примыкает, как правило, Повесть о двуглавом подземном человеке. Китоврас эпизодически появляется в ней: именно он доставляет Соломону диковинного человека. Эта повесть не имеет библейской основы и целиком восходит к средневековой книжности. Ее тема – столкновение с неожиданным в повседневности и принятие решения в необычной ситуации. Сюжет состоит из двух частей. В первой двуглавого человека приводят к Соломону, и царь беседует с ним, выясняя, что в подземной стране, откуда тот родом, все происходит, как на земле, только в зеркальном отражении. Во второй части сыновья этого человека – двуглавый и с одной головой – спорят о наследстве: двуглавый претендует на две доли. Их спор решает Соломон путем хитроумного испытания и присуждает каждому равную долю имущества. Этой второй частью Повесть о двуглавом человеке примыкает к Судам Соломона.

В данном случае мы имеем дело с произведением, которое в прошлом уже привлекало внимание в интересующем нас аспекте (о работе А. Я. Борисова сказано в главе 1), поэтому обратимся к наблюдениям исследователя.

А. Я. Борисовым обнаружен и опубликован в переводе источник повести [34]. Это раннесредневековый мидраш, приуроченный к обсуждению галахической проблемы из талмудического трактата *Менахот*, л. 37 б, на какую из двух голов следует надевать *тфилин* двуглавому человеку: некто Племон спросил р. Иегуду Анаси, что делать человеку с двумя головами: на какую из них он должен возлагать *тфилин*? Рабби был сильно разгневан очевидно нелепым вопросом и приказал прогнать Племона. В этот момент вошла женщина,

недавно родившая первенца с двумя головами, и захотела узнать, как ей заплатить выкуп священнику (в обычном или двойном размере).^{*} Византийская параллель этому рассказу: Хроника Михаила Сирийского отмечает, что в правление императора Гонория в Эммаусе, в Палестине, родился ребенок с двумя грудными клетками и двумя головами. Когда одна бодрствовала, другая спала, и наоборот; время от времени одна играла с другой. Спустя два года одна умерла, и через четыре дня умерла другая [183, с. 14].

Текст мидраша опубликован немецким семитологом А. Еллинеком в 4 томе его многотомного собрания средневековой еврейской письменности «*Бейт а-мидраш*» [164, 4, с. 151-152]. В приложении к нашей работе источник приведен в переводе и по изданию А. Я. Борисова. Исследователь отмечает, что рассказ из Толковой палеи является свободным и значительно сокращенным пересказом мидраша. «Ряд моментов еврейского подлинника в палейном 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» [34, с. 165]. В качестве заключения своего исследования ученый выдвигает предположение, что искать в данном случае промежуточный греческий текст было бы излишним, особенно с учетом несомненных признаков еврейского происхождения и в других рассказах о Соломоне из Толковой палеи.

Древнерусская повесть о двуглавом человеке, отличаясь краткостью, фантастичностью, сохраняет в своей поэтике лишь то, что способствует раскрытию содержания образа Соломона как мудреца, находящего решение даже в беспрецедентном случае.

^{*} Примечание: Заповедь «выкуп первенца» обязывает родителей первенца заплатить за него священнику (*когену*) символическую плату, как бы освобождая его от обязанностей священства.

3.3. Повесть о царице Савской

Эта повесть, как и «Повесть о Китоврасе», связана с Библией, причем непосредственно: в основу ее положен рассказ из книги Царств о посещении Соломона царицей Савской (3 Цар. 10:1-13; см. параллель в 2 Пар. 9:1-12). Библейские и апокрифические сюжеты, связанные с царицей Савской, подробно рассмотрены американским исследователем Дж. Ласснером [170]. Древнерусская повесть отличается от библейского рассказа добавлением новых мотивов: встреча Соломона и царицы; испытание царицей мудрости Соломона, в котором он превосходит ее; состязание в хитрости и находчивости между мудрецами Соломона и царицы Савской. Дары царицы, ее восхищение царством Соломона и благословения, которые она произносит, повторяют библейский материал.

Генезис древнерусской повести был, по-видимому, сложным: в ее тексте представлено несколько сюжетно-композиционных слоев. Кроме того, в некоторых списках рассказ дублируется: сначала помещен вариант с апокрифическими мотивами, затем библейский отрывок без прибавлений. Эту особенность мы сохранили в нашей публикации.

В палейном рассказе о Соломоне и царице Савской заметно влияние, по крайней мере, трех разных источников.

Эпизод встречи Соломона и царицы содержится в «*Таргум шени*», памятнике, который переводит на арамейский язык и комментирует библейскую книгу Есфирь. Этот фрагмент был переведен русско-еврейским поэтом С.Г. Фругом для русского издания антологии Агады, которая была подготовлена поэтом Х.Н. Бяликом в соавторстве с просветителем и издателем И.Х. Равницким в начале XX в. [7]. Здесь описана встреча царицы с Ванеей, приближенным Соломона, которого она вначале приняла за царя, затем сцена приема Соломона в стеклянном зале, который производил впечатление наполненного водой. Это была хитрость Соломона, позволившая ему обнаружить изъян Савской царицы, который она скрывала, – поросшие волосами ноги. Палейный рассказ указывает, что царь распорядился приготовить для царицы особую мазь, чтобы избавиться от волос. Наконец, в этом же источнике содержится вопрос-загадка царицы Соломону об отроках и девицах (в отличие от древнерусской повести, знающей три подобных вопроса, в *Таргум шени* приведен только один).

Вторым источником является «*Мидраш мишлей*» – мидраш VII-VIII вв. на книгу Притч Соломоновых из Библии, а именно глава 1:23-55 [175].

Повествование в этом мидраше наглядно демонстрирует логику построения подобных текстов. Начинаясь вопросом из т. н. «далекого стиха», в данном случае из книги Иова «но где премудрость обретается?..» (Иов 28:12), рассказ переходит к обсуждению стиха из книги Царств «царица Савская, услышав о славе Соломона во имя Господа, пришла испытать его загадками» (3 Цар. 10:1). Мудрецов интересует смысл этих слов: «ибо сказано: что значит загадками? Р. Иеремия сказал: при помощи пословиц». Далее следует обмен репликами уже между царицей и Соломоном по принципу амплификации – постепенного усложнения структуры, с рефреном: «сказала ему: ты ли Соломон, о котором и о мудрости которого я слышала? Он сказал ей: да. Сказала ему: если я спрошу тебя, ответишь ли ты мне? Он ответил: «Ибо Господь дает мудрость, из уст его – знание и разум» (Притч 2:6). Сказала ему: Семеро вышли, а девять вошли, двое льют, а один пьет. Сказал ей: Конечно, семь дней месячных – выход, девять месяцев беременности – вход, две груди льют и младенец пьет. Она сказала ему: ты великий мудрец, но если я еще спрошу тебя, ответишь ли ты мне? Ответил ей: «Ибо Господь дает мудрость» (Притч 2:6). Сказала ему: какая женщина говорит своему сыну: твой отец – мой отец, твой дед – мой муж, ты мой сын, и я – твоя сестра? Сказал ей: конечно, дочери Лота говорят своим сыновьям: Твой отец – мой отец, твой дед – мой муж, ты мой сын, и я – твоя сестра». Характерно, что в беседе с царицей Савской Соломон – герой мидраша – отвечает ей цитатами из библейской книги Притчей, автором которой он считается в традиции: такова роль Священного Писания как интертекста литературы и всего мышления мудрецов.

В «*Мидраш Мишлей*» содержатся источники всех остальных загадок об отроках и девицах: отличие одних от других, одинаково одетых, одного возраста и роста; отличие обрезанных от необрезанных.

Но не это главное для авторов мидраша: они хотят дойти до сути Соломоновой мудрости. Чтобы понять ее, мидраш приводит пространный цитату из Третьей книги Царств: «Но я не верила словам, доколе не пришла, и не увидели глаза мои: и вот, мне и в половину не сказано. Мудрости и богатства у тебя больше, нежели как я слышала. Блаженны люди твои и блаженны сии слуги твои, которые всегда предстоят пред тобою и слышат мудрость твою! Да будет благословен Господь, Бог твой, который благоволил посадить тебя на престол Израилев! Господь, по вечной любви своей к Израилю, поставил тебя

царем, творить *суд и правду*» (3 Цар. 10:7-9). Последние слова являются ключевыми во всем рассуждении, поскольку в таком порядке и сочетании они уже встречаются в Писании: «Суд и правда отмечены в отношении Соломона, и суд и правда отмечены в отношении Давида» (2 Цар. 8:15). Значит, говорят авторы мидраша, «писание утверждает, что мудрость Соломона равна мудрости Давида, и мудрость Давида равна мудрости Соломона», – вот вывод мудрецов! Ради этого строился весь ход рассуждений, вся причудливая цепочка вопросов, ответов и ремарок. Сюжет царицы Савской был только материалом для размышлений, удобной формой, чтобы оперировать стихами из Танаха. Поэтика мидраша, конечно, в древнерусской повести не сохраняется, остается лишь занимательность и стилистика библейских вставок, видимо, понятная древнерусскому читателю.

Наконец, третьим источником послужил, видимо, Вавилонский Талмуд, в трактате которого *Бехорот*, л. 8б излагается дискуссия р. Иегошуа с афинскими мудрецами-софистами [36]. В «Повести о царице Савской» дискуссия происходит между мудрецами Соломона и мудрецами царицы. Особенностью этих прений является очевидная абсурдность задаваемых вопросов, причем в роли вопрошающих выступают мудрецы царицы. Им соответствуют софисты талмудического фрагмента. Надо полагать, что в данном случае перед нами рефлекс цивилизационного, межкультурного конфликта античного периода, известного под афористическим обозначением «Афины и Иерусалим», т. е. противоречия между греко-римским мировоззрением и культурной практикой языческой философии и риторики и иудейского мировосприятия, отразившегося, в частности, в ироническом переосмыслении «греческой мудрости» еврейскими учеными.

Р. Иегошуа, а в нашем тексте – мудрецы Соломона оказываются не только способными говорить и мыслить, подражая своим оппонентам, перенимая их логику, но и превосходят их в хитроумии, умении достойно парировать.

После всех испытаний царица Савская убеждается в великой мудрости Соломона, благословляет его царство и уходит с подарками, что повторяет полностью завершение рассказа-прототипа из книги Царств.

Можно сделать вывод о том, что древнерусская повесть о царице Савской, опираясь на библейский сюжет, развивает апокрифическую поэтику за счет следования повествованию первоисточников.

3.4. Повесть о царе Адариане

В составе Соломонова цикла, обычно после Судов Соломона, в Хронографической Палее читается история о гордом царе, повелевшем подданным называть себя Богом [31]. Она озаглавлена «О царе Адариане» и рассказана будто бы от имени царя Соломона. Существует краткая (палейная) и полная (более поздняя) редакции текста. Уже А. Н. Веселовскому было известно о существовании в еврейской литературе аналогичного рассказа, однако, анализируя сказания о Соломоне, ученый точно не называет источник заимствования. Это было сделано позднее, в докладе А. Я. Борисова, в котором исследователь упоминает, что источником древнерусской повести является палестинское произведение аморайской эпохи – Мидраш Танхума [34, с. 161].

Мидраш «Танхума Йеламдену» (в книге использовано изд. С. Бермана) [179] назван так по имени р. Танхума бар Абба (IV в. н. э.). Это *гомилетический* (т. е., опирающийся на потребности и специфику публичной проповеди) мидраш, отражающий палестинскую практику трехлетнего цикла чтения свитка Торы. Прототип «Повести о царе Адариане» – история об Адрианосе – находится в 7 разделе толкования на книгу Бытия и приурочена к обсуждению стиха: «И сказал господь Бог: вот, человек стал как один из нас» (Быт. 3:22). В этом рассказе героя зовут Адрианос (имеется в виду римский император Адриан, известный своими преследованиями учения иудаизма и еврейских мудрецов; именно при нем был подавлен последний всплеск сопротивления римскому владычеству в Палестине – восстание Бар-Кохбы 135 г. н. э.).

Проблема изучения переводных памятников средневековья, как правило, сводится к вопросу о характере перевода в каждом конкретном случае: кем, когда, с какой целью был сделан перевод; существовал ли между оригинальным и переводным текстом посредник? На наш взгляд, выяснению ответа на этот общий вопрос в случае «Повести о царе Адариане» способствует постановка трех частных проблем, связанных с рассматриваемым произведением, а именно:

- Присоединение его к Соломонову циклу; почему назидательная история рассказана от имени Соломона;
- Тип работы редактора-переводчика с текстом (что сохраняет, что изменяет и что добавляет);
- Среда, в которой текст мог появиться и функционировал.

Соломон не является героем рассказа, он фигурирует лишь в зачине и больше не упоминается. Надо думать, так он реализует известную и любимую народной культурой ипостась «царя-судьи». Подобно тому, как в других текстах Соломонова цикла – будь то «О смысле женском», «О двуглавом человеке» – царь является носителем и выразителем непреложной истины, так и здесь его имя создает должный морализирующий эффект. Правда, осуждая гордыню, за грех которой Соломон сам наказан в истории с Китоврасом, рамочная фигура нашего рассказа будто бы противоречит «Повести о Китоврасе». Библейская и особенно постбиблейская амбивалентность образа Соломона проникает и в переводную повесть, участником которой он становится, вписывается в древнерусский контекст восприятия образа еврейского царя.

Тип работы книжника представляется смешанным: буквальная передача еврейских конструкций не приводит к появлению синтаксических гебраизмов; русский книжный язык здесь вполне корректный. Налицо и отступления: а) опущены библейские цитаты, кроме одной, которая приведена полностью, с указанием имени пророка Иереми; б) добавлены элементы диалога и ретардирующие вставки; текст «олитературируется» за счет придания ему нарративности и беллетристичности (но не смысловых или сюжетных добавлений).

Что касается последней проблемы, то, на наш взгляд, данный текст выступает в еврейской литературе ироническим противопоставлением притчам о царе. Здесь развенчиваются пустые притязания языческого царя, высмеиваются его ничтожные помыслы и желания. В этой связи уместно вспомнить 1-ю главу апокрифического «Откровения Авраама», исследователь которого, израильский славист А. Кулик, реконструируя недошедший до нас еврейский текст памятника, находит в этой главе следы сатиры на официальный римский культ обожествленного императора [169].

В русской литературе еврейский текст адаптирован и поставлен на службу политическим и идеологическим интересам определенной части общества.

Книжники, делая царя рупором своих идей, включаются в идеологический конфликт, определявший духовный климат на Руси XV-XVI вв.: спор о превосходстве священства над царством и о пределах власти земного царя [см. об этом 76; 79; 80]. Также не следует забывать о борьбе в литературе и публицистике, направленной против усиления политического могущества Москвы: так, Румянцевская

Палея 1494 г. в которой читается «Повесть о царе Адариане», создана в Пскове. Помимо этого, текст снабжен приметами занимательности. В этом, на наш взгляд, проявляется национальное своеобразие «Повести о царе Адариане». По нашим наблюдениям, «Повесть о царе Адариане» в русской традиции непосредственно связана с еврейским текстом, видимо, является русифицированным переводом. Рассмотрение повести показывает близость отношений между прецедентным и древнерусским текстом к тому типу корреляции, который наблюдается в «Повести о Китоврасе».

3.5. Суды Соломона

В состав Судов Соломона книжниками обычно включаются четыре небольших новеллы, объединенных общим персонажем – царем Соломоном, выступающим в роли третейского судьи («О наследстве 3-х братьев», «О трех путниках», «О слуге и сыне») либо искusstителя-провидца («О смысле женском»). Еврейские параллели или оригиналы Судов Соломона представлены текстами разных жанров и эпох, среди них трактаты Талмуда, аморайские и поздние средневековые мидраши. Русский книжник, очевидно, специально подбирал их в поисках простой и занимательной сюжетной формы для выражения важных поучительных истин и наставления читателя. Возможно, такой поиск велся не без участия еврейских книжников, поскольку для этого требовалась эрудиция в специфической области раввинистических источников, которой мало кто обладал за пределами круга законоучителей-талмудистов. О Судах см. также в [30].

Те особенности, которые типологически отличают древнерусские Суды Соломона и объединяют их, как кажется, подчинены задаче создания назидательности и в то же время занимательности:

- Замена имен (напр., р. Беная – Соломон) или присвоение имени безымянному персонажу (Декир в повести «О смысле женском»);
- Сокращение текста и его «русификация» за счет введения знакомых реалий и т. п.;
- Практически полная нивелировка еврейской специфики;
- Сходство языка и стиля всех повестей.

Суд, который обычно находится первым среди других рассказов о Судах – о наследстве трех братьев. Ввиду его небольшого объема, приведем соответствующий древнерусский текст (с упрощением орфографии) и перевод еврейского:

Въ дни соломона быс(ть) мужь имея (3) сыны. умирая же мужь онъ. призва к собе с(ы)ны своя и рече имъ. имею кровь в земли. томъ месте река. (3) спуды стояща// другъ на друзе горе. а по см(е)рти моеи возми стареиши верхнее. а середний среднее. а исподнее меншии. по умертвии же о(т)ца ихъ. о(т)крыша с(ы)н(о)ве его кровь онъ предъ людми. и быс(ть) верхнее полно злата. а среднее полно костии. а исподнее полно персти. быс(ть) же бои и сваръ въ братъи онои рекуще ты ли еси с(ы)нъ оже возмеши злато. а ве не с(ы)на. и идоша на прю къ солomonу. и расуди я солomonъ. иже что златомъ то стареишему. а иже что скотомъ и челядью. то середнему. по разуму костии. а иже что виногради и нивами и житомъ. то меншему. и рече имъ. о(те)ць вашъ былъ мужь мудръ. И раздели вы зажива.

Анализ текстов показывает следующие отличия: в еврейском тексте судья – р. Бенаяй, в древнерусском – Соломон; при совпадении двух составляющих клада третье отличается: хлопок – в трактате Талмуда, золото – в Палее; древнерусский текст осложнен мотивом ссоры братьев, служащим кульминацией действия, и вообще текст обширнее, в нем присутствует эксплицитно выраженная дидактика, мораль («о(те)ць вашъ былъ мужь мудръ. и раздели вы зажива»).

В следующей новелле «О трех путниках» мы встречаемся, во-первых, с распространенным сюжетом разоблачения истинного вора, во-вторых, с «матрешечной» композицией: внутри помещена вставная новелла, для которой история о трех путниках служит обрамлением и одновременно параллелью. Три путника, о которых сказано, что они «мужи еврейские», остановились в пустыне справить субботу и, согласно субботним законам, запрещающим в этот день держать в руках деньги, решили спрятать свои сбережения. Ночью один из них перепрятал деньги, а наутро обнаружили пропажу. Будучи не в силах отгадать загадку исчезновения денег, путники отправились на суд к царю. Соломон ответил им собственной историей о девушке, помолвленной с неким юношей, а потом выданной замуж за другого. Не желая нарушать клятву, она не захотела вступать с мужем

Некий человек сказал своим сыновьям: кадку с землей – одному сыну моему, кадку с костями – другому, а кадку с хлопком – третьему. И не поняли они, что сказал он. Пошли они к р. Бенайе.

Спросил их: Есть у вас земли?

Сказали ему: Есть.

– Есть у вас домашний скот?

– Есть.

– Есть у вас стеганые одеяла?

– Есть.

Если так, об этом он вам и говорил.

в супружеские отношения, пока прежний жених не освободит ее от клятвы. Получив разрешение, молодожены по пути домой были схвачены разбойниками, атаман которых решил позабавиться с пленницей, но, услышав ее историю, отпустил и вернул деньги.

По завершении рассказа Соломон задал троим путникам вопрос, кто из героев оказался благороднее. Все ответили по-разному, а тот, кто признал самым благородным разбойника, добавив, что деньги тот мог и не возвращать, был изобличен Соломоном как вор.

Источником этого Суда является «*Мидраш Асерет а-диброт*» (Мидраш на десять заповедей, X-XI вв.), опубликованный А. Еллинеком в 1 томе издания «Бейт а-мидраш» [164]. История приурочена к обсуждению восьмой заповеди: не кради (Исх. 20:15). Сюжет повести о трех путниках оказался настолько востребован древнерусской литературой, что спустя долгое время с его рефлексом мы встречаемся в сатирической «Повести о Шемякином суде» XVII века.

Сходным образом развивается сюжет в повести «О слуге и сыне». Тяжущимися выступают законный сын богатого купца из Вавилона и его работник, выдающий себя за сына. Последний еще до рождения законного наследника был отправлен хозяином в Иерусалим и прижился там, превратившись со временем в одного из приближенных («бояр») Соломона. Спустя некоторое время после смерти отца юноша отправляется на поиски слуги и находит его на обеде у Соломона. Взаимные обвинения звучат перед царем, который решает установить истину. Посланные в Вавилон слуги приносят кость из гроба отца, и Соломон применяет «тест крови»: проверяет, чья кровь может окрасить кость купца. Оказалось, что кровь настоящего сына. Так была установлена истина и справедливость.

В этой повести мы сталкиваемся с мотивом проверки с помощью крови, имеющим древнее восточное происхождение; в частности, этот мотив фигурирует в еврейском фольклоре в сюжетах, связанных с доказательством царского происхождения [166]. Источник содержится в небольшом цикле «*Машалим шель Шломо а-мелех*» [164, 4, с. 145-146]. Несвойственный древнерусской литературе мотив усваивается и начинает функционировать по законам ее поэтики.

А. Н. Веселовский в свое время в небольшой заметке «Галмудический источник одной Соломоновской легенды в русской палее» [39] указал на еврейский источник суда «О смысле женском» (другое название – «Об испытании мужской и женской мысли»). Пользуясь справками своих коллег-гебраистов, Веселовский привел один источ-

ник – средневековый сборник «Собрание легенд и рассказов р. Нисима» 1030 г., а другой средневековый мидраш, вошедший в собрание А. Еллинека, включил в свою заметку в переводе с немецкого языка. Вывод Веселовского таков: «Отношение этого (т. е. еврейского – К.Б.) рассказа к соответствующему русскому не оставляет никакого сомнения относительно источника последнего. В талмудическом рассказе (т. е. мидраше – К.Б.) муж не назван, в русском рассказе его имя Декир; в еврейском тексте меч оловянный, в тексте Тихонравова – прутянь, в Палее 1494 г. – прудень...» [39, с. 200]. Так впервые была предпринята попытка сравнительного анализа еврейского источника и его древнерусской параллели.

«О смысле женском» – одна из самых странных повестей цикла. В ней Соломон выступает скорее как искушитель, знающий, чем закончится искушение, а герои повести – как несведущие люди, которых легко ввести в заблуждение. Стих из книги Екклесиаст «Мужчину одного из тысячи я нашел, а женщины между всеми ими не нашел» (7:28) является лейтмотивом повести. Царь предлагает поочередно мужу и жене, живущим в любви и согласии, богатство и знатность в обмен на убийство другого супруга. Муж, согласившись, после мучительных раздумий и сомнений отказывается, а жена соглашается без колебаний. Предвидя это, царь дал ей безопасный меч из мягкого металла. Убедившись в том, что был прав, Соломон произносит уже известный библейский стих. Мотив жестокого испытания, которое предпринимает мудрец в доказательство справедливости своих слов, известен в еврейской литературе: он связан с именем известного *танная* р. Меира и его жены Брурии. Он захотел доказать ей, что все женщины легкомысленны, при том, что Брурия отличалась набожностью и великой ученостью. Играя чувствами близких людей, Меир, по сообщению Талмуда, добился лишь того, что Брурия покончила с собой (*Авода Зара* 18б). Исследователь этого сюжета А.Б. Ковельман соотносит его с близким типом «милетской истории» из эллинистической литературы [65]. А.Б. Ковельман указывает, что «суть милетских историй – разоблачение моральных поз, показной нравственности, фарисейства. Милетская история – повествование софистическое по сути и эротическое по форме» [65, с. 17]. Литература мудрецов, иронически переосмысляя современную ей культуру поздней античности, разделяет, однако, с последней склонность превращать в литературную игру все, что попадает в сферу внимания еврейских книжников. По-видимому, таким же образом устроен

сюжет об испытании мужской и женской мысли в мидраше, а древнерусский текст пытается сохранить эту поэтику, уже лишенную конкретной основы и опоры на традицию. Инерция жанра оказывается глубже языковых барьеров и границ национальных литератур. Текст древнерусской повести, опубликованный в Приложении, как кажется, дает повод судить об этом.

Еврейский текст этого суда, как и предыдущего, находится в средневековой компиляции *«Машалим шель Шломо а-мелех»* (Притчи царя Соломона), изданной А. Еллинеком [164, 4, с. 146-148]. Любопытно, что из нескольких рассказов этой компиляции только два оказались в переводе в составе Соломонова цикла на восточнославянской почве: книжники избирательно относились к попадавшему в их распоряжение материалу.

3.6. Соломон и жены

Мотив «Соломон и жены», известный еще из Библии, по сравнению с мотивами строительства Храма и справедливого суда представлен в Соломоновом цикле очень скупо.

Опосредованно он воплощается в новелле о Соломоне и строителях фараона, непосредственно – в рассказе «О похищенной царице». Первый из указанных текстов имеет весьма древние источники, относящиеся к ранней раввинистической литературе. Оригинальный фрагмент находится в нескольких памятниках: 1) *«Псикта де рав Кахана»* («Толкование рава Кахана»), ранний *аморайский* (т. е. относящийся к поколению *амораев*, законоучителей III-VI вв.) мидраш на Писание. Отрывок приурочен к стиху из Третьей книги Царств «И была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов Востока и всей мудрости египтян» (3 Цар. 4:30) [110]; 2) Этот же рассказ повторяется в *«Мидраш Раба»* (Мидраш на Пятикнижие, первые пять книг Библии), в разделе, толкующем книгу Числа 19:2, толкование на стих «Вот устав закона, который заповедал Господь...» [178]. Речь здесь идет о том, что фараон, тесть Соломона, в ответ на просьбу зятя прислать ему рабочих-строителей, направил тех, кому астрологи предсказали скорую смерть. Соломон провидчески угадал умысел фараона и вернул ему его людей вместе с саванами для них. Подразумевается, что читателю известно – женой Соломона была дочь египетского фараона. В древнерусском тексте это выражено эксплицитно в самом зачине новеллы: «Соломонъ же бѣ погаль дщерь фараонову».

«О похищенной царевне» повествует о похищении некоей царевны, живущей за морем. Возможно, это парафраз истории о женьтибе на дочери фараона. Здесь еще раз появляются бесы, выполняющие приказ доставить Соломону царевну. Композиция повести носит отчетливо сказочный характер: похищенная невеста задает три вопроса своим похитителям, а те отсылают их к жениху. Затем она повторяет их Соломону и получает ответы, причем вопросы скорее напоминают загадки (параллель сюжета повести «О царице Савской»).

Пожалуй, к рассматриваемой группе повестей следует отнести «Повесть об увозе Соломоновой жены». В строгом смысле слова она не относится к Соломонову циклу, всегда переписывается отдельно, имеет, возможно, более позднее происхождение и представлена списками не древнее XVII в. Но объединяет эту повесть с нашим циклом наличие образов Соломона и Китовраса, а также мотив жены Соломона. Ранее нами был представлен анализ повести в свете идей В. Я. Проппа о волшебной сказке [27]. Мы считаем уместным упомянуть о ней здесь, так как повесть является ярким примером адаптации книжного сюжета в народной культуре, выработки древнерусской книжностью средств усвоения первоначально инокультурного материала.

На наш взгляд, об этом произведении, характерном только для поздней рукописной традиции и имеющем, по мнению исследователей, южнославянское происхождение [9, с. 8], следует говорить в терминах волшебнo-сказочной поэтики. С точки зрения их литературной истории, сказания о Соломоне, как уже было показано, предстают в качестве ветхозаветных апокрифов Толковой Палеи, имеющих источники в еврейской талмудической литературе, а также как рукописные повести, рассказывающие об увозе Соломоновой жены. Сюжет о Соломоне и женах фигурирует, однако, и в некоторых эпизодах Соломоновых сказаний Толковой Палеи: вставке из библейских Притч с толкованиями, рассказе о женьтибе царя на «дщери фараоновой», повествовании о посещении царицы Савской – «царицы южской Малкатошки» (см. выше). В данном случае нас интересует «Повесть об увозе Соломоновой жены» в одной из ее редакций, а именно – «Китоврасовской» (еще А. Н. Веселовский назвал редакцию по именам похитителей жены царя – Китовраса, царя Пора или Кипрского царя, и тем самым классифицировал их). Данный аспект исследования нашей темы был намечен в статье Л.В. Ярошенко-Титовой [155], которая характеризует «Повесть об увозе...» в разных ее

вариантах и рассматривает их взаимоотношения, а также отмечает близость «Китоврасовской» редакции сказке.

Отмеченное по ряду признаков сходство со сказкой позволяет предположить раннее устное бытование рассказа и последующее его литературное оформление, возможно, в XV в. Ср. мнение Я.С. Лурье: «В XV в. происходит массовое переложение сюжетов устной поэзии в письменную форму» [80, с. 158-159], а также его утверждение о том, что «свободное повествование» типа «народной книги» проникает на Русь в XV в. [80, с. 161], но не позже XVII в., когда появились наиболее ранние дошедшие до нас списки, а «обработка сюжета, бытовавшего в устной форме, не является чем-то необычным» [155, с. 262]. При анализе учтены два списка «Китоврасовской» повести – один опубликован А. Н. Пыпиным в «Памятниках старинной русской литературы» по рукописи XVII в. из собрания РНБ [101], другой – А. И. Яцимирским (рукопись XVIII в., собрание ГИМ). Для сравнения привлекается украинская сказка в записи второй половины XIX в. из сборника М. Драгоманова «Малорусские народные предания и рассказы» [49].

Наиболее частое в рукописях название «Китоврасовской» повести – «Притча царя Соломона о царе Китоврасе». Применение к литературному тексту методов изучения сказки продуктивно, как в силу высокой семиотичности фольклора вообще и волшебной сказки в частности, так и потому, что сказка дает «простейшие», «наиболее традиционные коллизии», предоставляет «традиционную канву народно-сказочной композиции» (Н.Н. Петрунина) художественному тексту любой сложности. Изучение роли сказки в формировании повествовательных жанров (повести, романа) позволяет выдвигать в этом направлении различные гипотезы, напр., исследование Н.Н. Петруниной традиций волшебносказочного повествования в поэтике пушкинской «Пиковой дамы» [105]; приложение ее модели к определенному аспекту см. в [24].

«Повесть об увозе...» – не сказка, а рукописная повесть, и об этом следует помнить. В ее структуре представлены далеко не все признаки классической волшебной сказки [109], и можно также встретить черты сказки бытовой или новеллистической. Кроме того, представлены черты собственно литературные, и ясно, что повесть неоднократно переписывалась (судя по количеству существующих сегодня списков). Сказки же не записывались, и собирать их стали довольно поздно. Тем не менее, принимая все возможные оговорки,

сделаем попытку описать некоторые из сказочных признаков, присутствующих интересующему нас тексту.

Соломон может интерпретироваться как герой-искатель, главный положительный персонаж волшебной сказки, который сразу вступает в действие как истинный герой, минуя предварительное испытание, или выяснение способности к подвигу и соответствия этическим нормам сказки (ореол образа любимого сказочного героя соединяется с авторитетом библейского «архетипического мудреца»). Интересно отметить, что ранее Соломон уже сравнивался со сказочным персонажем – царем Салтаном [162]. В то же время понятно, что Китоврас – герой ложный, антагонист, причиняющий ущерб. Отрицательная роль этого персонажа, очевидно, неслучайна. Она обусловлена книжной предысторией образа (амбивалентность апокрифического, палейного Китовраса; прямая вредоносность его талмудического прототипа – Асмодея, направленная против брака). И в «Повести об увозе...» Китоврас покушается именно на брак царя. Важно указать, что позиция антагониста, принципиально неустранимая, может замещаться («неверный царевич» в сказке из сборника Драгоманова).

Функция дарителя отсутствует; волшебным средством – рожком, избавляющим его от гибели, Соломон владеет изначально и по праву (может быть, в силу особенной, исключительной мудрости или всеведения). Также, в отличие от типично сказочного героя, Соломон знает цель своего похода, а значит, избавлен от фантастичности, связанной, говоря семиотическим языком, с «разрывом в цепочке синтагматически связанных элементов композиции». Такой фабульный разрыв и его следствие – появление неопределенности в последовательности эпизодов – неперемutable условие сказочного «чуда», согласно С.Ю. Неклюдову [92]. Таким образом, «чудо» в эпическом, фольклорном понимании с Соломоном произойти не может.

У ложного героя есть помощник – Волхв, который и совершает похищение, причем оно не рассматривается в качестве наказания Соломона, а мотивируется только своеволием и вредоносностью Китовраса, ибо положительный герой «Китоврасовской» повести с точки зрения этики безупречен (в отличие от Соломона «Поровской» и «Кипрской» повестей).

Изображение в противопоставлении двух царств – «нашего», «некоторого» и «иного», «тридесатого» (по В.Я. Проппу), определяющее дуалистичность сказочной модели мира, четко реализуется

в нашем тексте; признак «инаковости» Китоврасова царства – оборотничество царя Китовраса: «также же бѣ царь Китоврасъ: во дни царь, а в нощи зверь».

В сказочной завязке (зачине) определяется место действия. В данном случае это города (и царства) Соломона и Китовраса – Иерусалим и Лукорье (Лукопер, Лукорд). Кажется, будто указание на конкретный локус противоречит сказочному канону с необходимым зачином «в некотором царстве...». Но нет: Волхв прибывает в столицу Соломона на корабле, а значит, город расположен у моря. Одновременно название столицы Китовраса ассоциируется с известным, вполне сказочным по типу названием «Лукоморье» (этимологически – «излучина»). Оба города, оба царства, таким образом, находятся у воды, что лишний раз напоминает о присутствии в повести славянского фольклорного фона.

Важно указать также на то, что образ Иерусалима в нашем тексте – не отражение реальных географических представлений, а символ, своего рода реализация концепта «Иерусалим» древнерусской культуры, ср. идеальный «небесный град Иерусалим», место совершения истинной истории, лишенное эмпирических черт, в христианской средневековой литературе [53].

Сказочное действие начинается с причинения ущерба, беды, осознания некоторой недостачи. Наиболее частая форма выражения несчастья, по Проппу, – похищение. Тексту «Китоврасовской» повести этот мотив хорошо знаком; отметим, что в сказке из сборника Драгоманова «царица» сама «сговорила убежать» с «неверным царевичем», то есть «похищение» происходит с согласия похищенной. Далее следует выход героя на поиски, мотив «узнавания» героя, прибывшего в стан врага инкогнито, по кольцу, испытание (Китоврас готовит казнь Соломона), финальный бой, поединок с «антагонистом» (армия Соломона против Китовраса).

Развязка не соответствует сказочной: недостаток не восполняется, герой не спасает свой брак и не делает никаких других приобретений; только его поруганная честь и добродетель торжествуют. При известной склонности сказки к морализаторству, такая модификация развязки, тем не менее, наводит на мысль о влиянии христианской дидактики (наказание «злой жены») и, более того, о расплывчатости жанровых признаков рассматриваемого произведения: волшебная сказка выступает здесь как ипостась бытовой, и назидательный облик произведения несколько более отчетлив, чем это обычно прису-

ще сказке. Возможно, мы имеем дело с контаминацией дидактической повести и сказки.

Соломону не нужно «полцарства в придачу»; он остается могучим царем, и в своем триумфе «славит Бога и Святую Троицу», что особенно важно: образ Соломона абсорбирован народной культурой, он «наш», свидетельством чего выступают его качества образцового христианина.

Отмечаются характерные реплики, сцены ретардации (расспросы жены Соломона и Китовраса о цели посещения Соломона), мотив «утроения» (три просьбы Соломона перед его готовившейся и несостоявшейся казнью).

Как известно, композиция сказки консервативна; отработанные ходы, многократно повторенные ситуации – обычное явление в ней, и изначально несказочные персонажи и коллизии, попадая в сферу бытования сказки, приобретают сказочные черты, но их книжную природу сказка не может побороть до конца. В силу того, что они именно книжные, сказка не может заявить на них свои права полностью, и потому сказочная стихия господствует в «Повести об увозе Соломоновой жены» не безраздельно.

Как уже отмечалось, «Китоврасовская» редакция «Повести об увозе...» отнюдь не отождествляется, а лишь сближается, сравнивается со сказкой; ее структура проверяется на принадлежность народной культуре по сказочной модели. Ее субстрат, основа – книжная и литературная. Именно в книжной культуре этот сюжет жил, развивался, в ней он был заимствован и адаптирован. Его книжный характер нам хорошо известен по другим составляющим Соломонова цикла. И вполне фольклорный, устный облик «Повести об увозе...» – это наслоения на каркасе инокультурного книжного сюжета. Путь, пройденный мотивом «Соломон и жены», причудлив – от функционирования в еврейской книжности через христианскую апокрифику к бытованию в русской народной культуре в форме «народной книги». Механизмом присвоения, средством превращения «чужого» в «свое», как представляется, выступает здесь именно сказка. Другое содержание при сохранении известного имени-маркера (Соломон) или переименовании известного персонажа (Китоврас), другие композиция и стиль, народная мораль и вписанность героев в привычную картину мира (в сказке из сборника Драгоманова «царица» и «неверный царевич» пьют чай на балконе, словно «старосветские помещики») создают комплекс, работающий именно в народной культуре.

Литературная история произведения в случае, если у него есть устная передача, развивается, как кажется, путем придания ему констант и вариаций волшебного-сказочной поэтики.

3.7. Генезис Соломонова цикла в древнерусской литературе

Как уже отмечалось, еврейские источники в древнерусской литературе представлены не только сказаниями о Соломоне: последние являются частью более широкой картины, которую образуют памятники, различные по типу, функциям, жанрам. Это библейские (Есфирь, Песнь Песней, книги Виленского сборника начала XVI в.) [8; 13; 14; 19; 83; 103; 159], апокрифические (книги Еноха, Откровение Авраама) [19; 87; 169], раввинистические (Исход Моисея) [9; 11; 186; 192], исторические (Иосиппон) [9; 85], литургические (Псалтырь Федора) [9; 131], логические (Логика Маймонида) [9; 103; 128], астрологические (Шестокрыл) [9; 103; 185] тексты, переведенные при разных обстоятельствах и в разное время. Что касается поздних переводов, выполненных, скорее всего, на белорусских и украинских землях Литвы в XV-XVI вв., то их происхождение более или менее ясно и серьезных дискуссий не вызывает. Понятна и социальная среда, и потребность в такого рода переводах. См. о них, напр., [133; 159; 184; 186]. Нерешенным вопросом остается происхождение ранних переводов, датируемых киевским временем. К ним, вместе с библейскими, апокрифическими и историческими сочинениями, относят и интересующий нас цикл [9; 10; 19 и др.].

Анализ языка рассматриваемого произведения является одним из этапов изучения природы текста, его литературной судьбы [28; 29].

Так, тексты, которые бесспорно переведены с еврейского (например, библейские тексты Виленского сборника), обладают яркими приметам языка оригинала; тексты, происхождение которых неясно, практически на всех языковых уровнях таких примет не обнаруживают. Именно так обстоит дело с повестями о Соломоне. Здесь мы наблюдаем русский книжный язык, с присущей ему нестабильностью орфографических и грамматических норм, но нигде не встречаем нарушений управления, сочетаемости и т. п., хотя несколько неясных, затемненных чтений повторяются во всех изученных списках. Представители «петербургской» школы текстологии и славянской палеографии, сторонники гипотезы о переводах с еврейского на Русь, рассматривают эти факты как аргументы в пользу гипотезы древнего переводного характера сказаний о Соломоне; их оппоненты, исследо-

ватели «иерусалимской» школы, рассматривают тексты Соломонова цикла как фиксацию устной традиции, оспаривая доводы противной стороны.

Обратимся к спорным фактам языка Соломонова цикла, т. е. языковым явлениям, определяемым как *гебраизмы* – особенности языка и текста, мотивированные языком оригинала памятника, а именно еврейским. Как правило, такие особенности наблюдаются в текстах, переведенных на Руси с еврейского в конце XV-начале XVI вв. и служат важным диагностическим признаком при установлении текста-прототипа [28].

Некоторые исследователи предпринимали комплексное описание гебраизмов в памятниках, еврейское происхождение которых несомненно, а перевод не знал промежуточных звеньев. Таково, например, исследование А. А. Архипова, посвященное древнерусской «Книге Даниила» из Виленского сборника [17-19]. Автор разрабатывает классификацию гебраизмов: текстологические, семантические, морфологические, синтаксические, имена собственные. А. А. Архипов в этой классификации не затрагивает лексические гебраизмы, т. е. несистематические лексические заимствования, экзотизмы, отмечаемые в языке памятника. Именно эта группа слов выявляется при изучении апокрифических сказаний о Соломоне.

Сказание о Соломоне и Китоврасе, рассказ о посещении Соломона царицей Савской, повесть о царе Адариане и Соломоновы суды содержат языковые явления, объясняемые еврейским языком оригинала. Число их невелико; А. А. Алексеев относит к ним лексемы и синтагмы *шамир*, *кокотъ дѣтьскыи*, *Малкатышка* (вар. *Малкатошва*), *мечь прутянь*, *Китоврас*. Формы *шамир*, *малкатышка* – бесспорные гебраизмы, но они могли появиться как глоссы, выноски на полях текста, а лишь затем переместиться в текст (так полагал, в частности, Веселовский). Впрочем, все известные списки показывают их наличие в самом тексте. Объяснение остальных форм подвергается критике [171]. Замечание о том, что для восточнославянского средневековья характерен отказ от письменной фиксации фольклорных произведений, также направлено на поддержку гипотезы о переводе [11, с. 70]. Важными представляются обстоятельства появления этих переводов: само полемическое назначение Толковой палеи, ее антииудейская направленность коррелирует с интересом к талмудической письменности (ср. аналогичное явление в Западной Европе). Соломонов цикл мог появиться как в результате перевода, выполненного

в восточнославянской, христианской среде, так и «еврейского» перевода в целях удовлетворения внутренней потребности еврейской общины либо в сотрудничестве с христианскими книжниками, – ниже мы постараемся уточнить формулировку этой гипотезы.

Исследователи сходятся во мнении, что наиболее интересные чтения в «Повести о Китоврасе» – это синтагмы: А) *ноготь птичь маль во имя шамирь*, Б) *коготь дѣтъкы // дѣтъскыи*. К этому перечню можно добавить синтагму В) *странь ноцныхъ*, которая не привлекала ранее внимания.

В состав синтагмы А входит наиболее интересный гебраизм всего цикла – *шамирь*, и она неясна по смыслу; интерпретация выражения *ноготь птичь маль* затруднена. *Ноготь птичь маль во имя шамирь* – обычный облик фразы со «знаменитым гебраизмом» (Алексеев). Впрочем, в некоторых списках она читается более затемненно, напр., в Троице-Сергиевой Палее: *есть ногъ птичь маль во имя шемирь*; в Румянцевской Палее по изданию А. Н. Пыпина: *есть неготъ птиць маль воимаша мирь*. В установленном оригинале – Вавилонский Талмуд, трактат «*Гиттин*», л. 68 б читаем: *Ait lekha shamira she pasal' bo Moshe avnej efod* («Возьми шамир, которым обрабатывал Моисей камни *эфода* (нагрудник священника)»). Здесь мы не встречаем конструкции *ziporen shamir*, переводом которой как раз и считают *ноготь птичь*. В то же время она присутствует в библейской Книге Иеремии (Иер. 17:1): «Грех Иуды написан железным резцом, алмазным острием (*beziporen shamir*) начертан на скрижалях их сердец». Ср. у И.И. Срезневского: *грѣхъ Юдинъ писанъ естъ графіею желѣзною на ногти адамантовѣ*. Иер. XVII. 1. [132, 1, с. 6]. Ноготь – острие, кончик стиля, камень оникс [132, 2, с. 463; 125, с. 417].

Таким образом, *ноготь птичь* – переводческий плеоназм: евр. *ziporen*, «ноготь», – того же корня, что и *zipor*, «птица». Древнерусский переводчик сохранил экзотизм *шамир*, так и оставшийся *haraх legomenon*, без перевода, снабдив его русским эквивалентом, который тоже восходит к еврейскому архетипу. Аналогичным образом объясняет эту конструкцию А. А. Алексеев: славянская синтагма *ноготь птичь* переводит первую часть еврейской конструкции, а слово *шамир* транслитерирует вторую ее часть.

В соответствии с этим, предполагаем, что переводчику или автору текста «Повести о Китоврасе» было известно соответствующее место из Библии, а также близость слов ноготь и птица на древнеев-

рейском (zīrog–zīrogen), но он не знал, каким образом вводится *шамир* в талмудическом трактате, либо игнорировал это.

В связь с «ногтем» палейного сказания А. Н. Веселовский ставил талмудическое *paḡar tuḡa*, ‘резчик скал’. Этот эпитет применяется в трактате *Гиттин* к хранителю *шамира* – дикому петуху (кокоть в Палее), а в Пятикнижии принадлежит удоу (Лев. 11:19; Второзак. 14:18). Ср. др.-русск. *ногъ*, »гриф» либо «страус». «*Ноготь*, *Нога*, *Нага* и др. названия страуса – «птицы Страфил» в духовных стихах, а также сложные формы *Чер-ногарь*, *Чер-ногонъ*, *Нага-страхтирь* и тому подобные народные принорования имени привязываются к талмудическому *нагар-туре*» [38, с. 215]. Впрочем, уже А. Мазону сопоставление *ноготь* и *ногъ* казалось натянутым, и он предложил читать не «ноготь птичь», а «оникс птичь», считая, что греч. ονύξ неверно переведено на русский [174]. Таким образом, французский исследователь предлагал еще один аргумент в пользу греческого *Vorlage*, отвергнутый впоследствии А. А. Алексеевым.

Хранителем *шамира* в Талмуде является дикий петух, *tarnegola bara*, который во всех списках нашего памятника последовательно называется *кокоть*. Однако существуют разночтения – некоторые списки сообщают: (*шамир*) *хранить же кокоть дѣтѣськьи*, в других на соответствующем месте – *хранить же кокоть дѣткы*. По нашему мнению, согласно текстологическому принципу *lectio difficilior* (всегда выбирать труднейшее из чтений при подборе конъектуры) следует предпочесть второе чтение как более трудное для объяснения: неясно, почему повествование переходит в пределах одного предложения от *шамира* к птенцам *кокота*. В то же время, А. А. Алексееву кажется странным, что далее в тексте птенцы *кокота* последовательно называются «коуренци», и он предлагает принять чтение «дѣтѣськьи», объясняя это слово из арам. *tarnegola bar(a)*, ‘дикий петух’. Арам. *bar(a)* может означать также ‘сын’. Иными словами, в древнерусском выражении происходит смешение арамейских омонимов [9, с. 9].

Чтение *дѣткы*, принятое и А. Мазоном, содержит также старейший список в Барсовской Палее, а форма *дѣтѣськьи* может быть квалифицирована как исправление книжника. В таком случае не требуется объяснение выражения *кокоть дѣтѣськьи* на почве смешения арамейских омонимов *bar(a)* «поле» и «сын».

«Повесть о Китоврасе» оканчивается следующим образом: «... по тому же чиноу молвить (ся) одръ соломонь (60) отрокъ храбрыхъ (о)т и(зра)ильтянь о(т) стран(ы) ноцныхъ(ъ)». Это довольно точная цитата

из «Песни Песней» (3:7-8) «Вот ложе Соломона – 60 сильных вокруг него, из сильных Израиля... У каждого из них меч ради страха ночного». Так читается соответствующий стих во всех известных славянской традиции переводах «Песни Песней». Каким образом на месте формы *страха* оказалась в палеинном сказании форма *стран(ы)*? Быть может, дело в ошибке протографа, замене одной буквы, которая затем семантизировалась как географический признак? Но такое пояснение не дает ответа на вопрос, почему переписчик искажил библейскую цитату. В еврейской общине текст «Песни Песней» имеет большое значение. Как один из «пяти свитков», он вслух читается в синагоге в субботу пасхальной недели, его текст более или менее хорошо известен прихожанам. В церкви «Песнь Песней» не читается, а потому знание текста в христианской среде в допечатную эпоху, когда распространение Библии было нешироким, могло быть сравнительно слабым. Не исключено, что общий предок всех дошедших списков хранил исконное чтение, но оно не удержалось. С другой стороны, варьирование в написании *шамирь* по спискам – *шемирь*, *ша мирь* указывает на неясность слова для переписчиков, на незнание ими культурного контекста. Следует отметить, что природа *шамира* не совсем ясна и в еврейской традиции (в трактате «*Псахим*» и у Раши он назван «червем»).

И в других частях Соломонова цикла исследователи обнаруживают следы еврейского языка: *царица Малкатъшика* (< *maleket sheba*), *меч прутьянь*, из евр. *oferet*, ‘свинец’, по А. А. Алексееву.

Отсутствие гебраизмов на других языковых уровнях, корректный церковнославянский язык не могут служить достаточным аргументом при определении происхождения перевода и его предназначения, по мнению А. А. Алексева.

Предположение о непосредственном еврейском оригинале славянских апокрифических сказаний о Соломоне из Палеи высказывалось несколько раз, и всегда вскользь (А. Я. Борисов, Н. А. Мещерский, А. А. Алексеев). Напротив, М. Таубе и Г. Лант видели в них фиксацию устного бытования сюжета, пришедшего из еврейского фольклора. Характеризуя приведенные выше языковые факты, надо заметить, что лексика – наиболее мобильный и наименее устойчивый слой языка, слова легко заимствуются, обозначая незнакомые реалии. Так обстоит дело, например, со словом *шамирь*, или *царица Малкатъшика*. Сложнее интерпретировать *кокот дѣтскыи*, *меч прутьянь*, но и в том случае, если считать эти синтагмы гебраизмами, такие яркие русизмы, как *же-*

рело, полаты, хлевина, червиш, велегласно, очет свидетельствуют об органичности, естественности языка для автора, книжника, о бытовании текста именно в восточнославянской среде. Данное противоречие могло бы объясниться при допущении предположения о совместной работе двух книжников – православного славянина – «заказчика» и еврея – «справщика», подыскавшего необходимые тексты и сообщившего их содержание, возможно, буквальный перевод. Литературная обработка, в таком случае, – дело рук христианского книжника.

Современная петербургская школа иудеославики и ее глава А. А. Алексеев вырабатывают новый взгляд на всю проблематику переводов с еврейских оригиналов у славян и предлагают принять во внимание следующие факты.

Существование переводов талмудических легенд о Моисее, Соломоне и Китоврасе, судах Соломона; фрагментов из Иосиппона, выполненных ранее XIV-XV вв.

Ересь «жидовствующих» (согласно «старой филологии», – главная причина появления переводов с еврейского) не оставила существенных памятников своей деятельности.

Сосуществование евреев и восточных славян с древних времен на восточнославянских землях, отмеченное в источниках, и использование евреями в обиходе местного языка.

Отсюда следует вывод: переводы как библейских, так и талмудических текстов – плод активности иудейской общины; деление восточнославянских списков Пятикнижия на недельные разделы и наличие в них глосс по *масоретскому тексту* (явление, еще не достаточно описанное в науке) отражает синагогальную практику. Этот вывод А. А. Алексеева продолжается двумя наблюдениями: а) переводы священных текстов делаются обычно в литургических целях. У славян эту функцию выполняли тексты толкового типа (напр., Палеи), а полный свод Геннадиевской Библии – изолированное событие в истории славянской книжности; б) принадлежность Священного Писания какой-либо конфессии практически неизвестна в допечатную эпоху. Христиане могли пользоваться текстами, «прошедшими через синагогу», а евреи считали священным лишь еврейский текст, относясь либерально к таргумам (переводам с литургической функцией), что и открывало возможность использовать в качестве таковых христианские (восточнославянские) переводы [12, с. 185].

Итак, есть убедительные данные о возможности прямого перевода с еврейского, но есть также серьезные аргументы в пользу

предположения о греческом (или ином) посредстве. Так, И.Я. Порфирьев упоминает о латинском документе – декрете папы Геласия 496 г., в котором фигурирует несохранившееся латинское сочинение *Contradictio Salomonis* о прении царя в мудрости с царицей Савской и его борьбе с Асмодеем [108, с. 165]. Приняв во внимание эти данные, можно предположить, что сюжеты цикла были известны раннесредневековой европейской литературе, но вопрос о наличии или отсутствии посредствующего звена при этом проясняется мало: генезис данного сюжета в западноевропейских и славянских литературах мог происходить независимыми путями.

Наконец, почему стало возможным появление памятника в средневековой русской литературе? С какой целью его перевели?

По наблюдениям Я. С. Лурье, на Руси в XV в. появляются признаки «свободного повествования» в литературе, зачатки беллетристики. В частности, об этом свидетельствует организация повествования в сказании о Соломоне и Китоврасе [80, с. 160]. Исходя из особенностей произведений Соломонова цикла, Я. С. Лурье отмечает «близость идеологии и литературного построения» данного памятника к западной позднесредневековой прозе, представленной жанрами фавль, разновидностями новеллы и др. [80, с. 161]. В них фиксируется противостоящий средневековому дидактизму скептицизм, «смеховое» отношение к миру. Эти признаки – одно из свидетельств перелома, намечавшегося в литературе и мировоззрении в целом, но так и не осуществившегося. Перелом получил название «русского Предвозрождения», и исследователи обращались к истолкованию этого феномена неоднократно. В его контексте предлагается рассматривать и деятельность книгописца Ефросина, и его авторскую редакцию «О Китоврасе от Палеи», в частности, «совершенно неожиданный диалог между царем и захваченным в плен «борзым зверем» (см. об этом выше в настоящей главе). Гимн «своей воле» (как и оригинальный эпизод о рахманах в «Александрии») – свидетельство того, что русская общественная мысль конца XV в. отличалась вниманием к проблемам справедливости и свободолюбия.

Русский читатель был заинтересован и в «развлекательном» чтении и переводе соответствующих еврейских текстов, и в переводе текстов религиозного содержания (ср. указание В. Н. Топорова на успех пропаганды «жидовствующих» в разных слоях общества). Евреи были заинтересованы в переводах на русский и в русском читателе не только для распространения иудаизма (видимо, как раз

в меньшей мере), но и потому, что «язык обменивался на суть, на содержание, на смысл. Евреи жертвовали языком ради смысла текста, который они сохраняли. Русские сохраняли язык и выигрывали новое содержание, новый смысл» [142, с. 357]. Вновь повторим уже высказанное выше допущение: тексты переводились в тесном сотрудничестве пары переводчиков – еврейского и русского, и в ходе совместной работы происходило знакомство каждого из членов этой пары с другим языком, необходимое для еврейского книжника и важное, положительно отмеченное – для русского.

В самом деле, евреи делали переводы библейских и естественно-научных текстов на обиходные, в данном случае славянские языки, и это было мотивировано культурно-историческими условиями. Сложнее объяснить перевод раввинистических текстов, которые в еврейской среде были достоянием ученых людей, а в народе могли быть известны по пересказам. Заинтересованный занимательным сюжетом, русский книжник мог пользоваться рассказом своего еврейского коллеги, записывать его, редактируя, выпуская кажущиеся ему лишними детали и элементы, сохраняя, наоборот, то, что ему казалось важным, например, экзотизмы, но, в конечном счете, русифицируя текст. Такая ситуация, при ее кажущейся идилличности, не должна все же считаться невероятной; ряд исследователей указывают на тесную связь между славянами и евреями в ареале компактного проживания последних, опираясь как на письменные свидетельства, так и на материалы этнокультурных контактов по записям в зоне российско-украинско-белорусского пограничья, в районах Западной Украины, Восточной Польши [см. 22 и другие работы того же автора; 180; 193]. В качестве параллели из истории культуры заметим, что У. Эко, тонкий знаток западноевропейского средневековья, в своем романе «Баудолино» не случайно изображает ученого еврея, рабби Соломона, как участника дружеского кружка парижских студентов-христиан под покровительством императора Фридриха Барбароссы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ методологических основ и концепций, сложившихся в науке в связи с повестями о Соломоне, показывает движение исследовательской мысли от компаративистской методологии к источниковедческому и текстологическому подходу. Классические историко-литературные труды XIX – первой трети XX в. сосредоточили усилия на поиске эмпирического материала; в них была выдвинута идея о заимствовании апокрифических сюжетов из Византии, при посредстве греческой средневековой литературы и в переводе с греческого языка. На этом этапе практически полностью господствовали сравнительно-исторический и культурно-исторический методы литературоведения. Систематизация этапов изучения памятника позволяет отметить нерешенные вопросы в его исследовании. В середине XX в. произошла смена исследовательской парадигмы – появилась догадка о непосредственной генетической связи еврейских и древнерусских текстов о Соломоне, что относится и к другим памятникам, для которых предполагаются еврейские источники. Данная гипотеза породила в 80–е–90–е гг. XX в. круг работ, представляющих новую область филологии, достижения которой не являются общепринятыми и вызывают полемику. Некоторые авторы отмечают насущную необходимость полного научного издания, всестороннего историко-филологического анализа не только текстов о Соломоне, но и всех типологически близких древнерусских памятников.

Рассмотренные данные позволяют осветить нерешенные вопросы истории текста повестей о Соломоне, т. е. текстологические аспекты. Предложен археографический обзор списков Соломонова цикла с характеристикой двух важнейших жанров рукописной книги, в которых встречаются повести – Палеи и энциклопедического четьего сборника; суммированы наблюдения над списками и обоснован выбор списка для публикации – Барсовской палеи; изложены принципы публикации текстов. Древнейший список во многом хранит и древнейший текст; по мере распространения списков текст подвергался правке и модернизации. В Барсовской палее повести о Соломоне представлены наиболее полно, в типичной последовательности; здесь мало индивидуальных чтений, а язык сохраняет многочисленные приметы древности.

Можно утверждать, что Соломонов цикл в составе Палеи и энциклопедических четвх сборников сформирован из повестей, имеющих источники в средневековой еврейской литературе. Тексты источников читаются в произведениях различных эпох (начиная с III-IV и заканчивая XII-XIII вв.) и жанров (трактаты Талмуда, мидраши и сборники мидрашей, различные компиляции, сборники поучительных историй и др.). Их объединяет *раввинистическая*, т. е. законодательная и законоучительная традиция мудрецов-книжников. Фигура Соломона в этой традиции амбивалентна: с одной стороны, библейский царь навсегда остался в народной памяти как самый мудрый и справедливый правитель, носитель дара проницательности и предвидения; с другой – его образ связан с гордыней, нарушениями заповедей и общением с демонами. Эти аспекты неоднократно обсуждались книжниками многих поколений, что породило богатую литературу; при этом ни в одном из памятников средневековой еврейской литературы не встречается полной подборки сказаний о Соломоне. Циклизация переводных повестей и устойчивый характер цикла – позднее явление восточнославянской книжности.

Анализ сюжетов и образов повестей представляет тексты в той полноте и последовательности, в какой они чаще всего встречаются в списках; показывает сюжетные особенности, черты поэтики в свете их национального своеобразия. Повести Соломонова цикла состоят из нескольких групп произведений. «Повесть о Китоврасе» имеет несколько редакций, ее сюжет прошел длительную эволюцию в еврейской книжности. Имея библейскую основу, эпизод строительства Храма, это произведение получило литературное оформление в раввинистической литературе. Его литературная история включает как книжную, так и фольклорную составляющие. Тему Соломоновой мудрости в различных аспектах разрабатывают повести о двуглавом человеке, о царице Савской и о царе Адариане. Группа Судов Соломона состоит из четырех новелл, объединенных мотивом судебного разбирательства в присутствии царя. В этой группе наиболее вариативны фабула и коллизии; первоисточники сводятся к позднесредневековым компиляциям. Тема «Соломон и жены» представлена аллюзиями в одном отрывке и сказочным сюжетом в другом; к этой же группе примыкает позднее добавление, близкое к народной книге, носящее отчетливые черты волшебнo-сказочной стилистики.

Практически все повести имеют еврейские первоисточники. Древнерусские параллели выявляют структурные и текстуальные соответствия первоисточникам при наличии функциональных, стилистических особенностей, упрощения и беллетризации древнерусского материала.

Вероятность фольклорного происхождения повестей о Соломоне невелика; против этого свидетельствует малая вариативность сюжетов повестей о Соломоне, а народное творчество, например, сказки или былины Севера, не знают этих сюжетов, хотя ипостась Соломона в них встречается. Гипотеза о переводе цикла на Руси с еврейского оригинала трактуется как совместная работа еврейского и древнерусского книжников в условиях межконфессиональной терпимости на восточнославянских землях. В этом случае допускается наличие идеологических и социальных условий толерантности, а сам перевод считается русифицированным, прошедшим тщательную редакторскую правку, которая, впрочем, не полностью избавила текст от лексических гебраизмов. Вероятно, оригиналы повестей были на древнееврейском и арамейском языках, но нельзя исключить перевод сначала с еврейского на греческий, выполненный в еврейской среде, а затем на русский церковнославянский. Поскольку язык повестей отличается древностью, перевод мог возникнуть в домонгольское время, но их популярность и наибольшее распространение приходится на XV век.

Внимание христианских книжников к занимательным, поучительным и назидательным историям, которые выражали важные для них идеи в беллетристической форме, обеспечило Соломоновым сказаниям место в Палее и четьих сборниках.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамович С.Д., Ткачев Ю.Г. Библия и древняя русская литература. – Черновцы: Рута, 1999. – 80 с.
2. Абрамович С.Д. Библия как объект литературоведческого исследования. – Черновцы: Рута, 2000. – 55 с.
3. Абрамович С.Д. Біблія як форманта філологічної культури. – К.: КНТЕУ – Чернівці: Рута, 2002. – 230 с.
4. Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность: противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 206-266.
5. Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. – М.: Наука, 1983. – Т. 1. – С. 271-302.
6. Аверинцев С.С. Асмодей // София – Логос: Словарь. – К.: Дух і літера, 1999. – С. 38-39.
7. Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Пер. С.Г. Фруга.– М.: Раритет, 1993. – 319 с.
8. Алексеев А. А. «Песнь Песней» по русскому списку XVI в. в переводе с древнееврейского оригинала // Палестинский сборник. – Л.: Наука, 1981. – Вып. 27. – С. 63-79.
9. Алексеев А. А. Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // Russian Linguistics. – 1987. – Vol. 11. – P. 1-20.
10. Алексеев А. А. Переводы с еврейских оригиналов у восточных славян в эпоху средних веков // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: средние века – начало Нового времени. – М.: Наука, 1993. – С.10-11.
11. Алексеев А. А. Русско-еврейские литературные связи до XV века // Jews and Slavs. – Jerusalem, 1993. – Vol. 1. – P. 44-75.
12. Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. – 254 с.
13. Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. – 238 с.
14. Алексеев А. А. Еще раз о книге Есфирь // Русский язык в научном освещении. – 2003. – Т. 1 (5). – С. 185-214.

15. Алексеев А. А. Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов // Труды Отдела древнерусской литературы. – 2007. – Т. 58. – С. 42-57.
16. Алексеев М.П. Явления гуманизма в литературе и публицистике Древней Руси (XVI-XVII вв.) // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. – М. Изд-во АН СССР, 1960. – С. 175-207.
17. Архипов А. А. Древнерусская книга пророка Даниила в переводе с древнееврейского (к истории гебраизмов в древнерусском книжном языке). – М.: Ин-т русск. яз. АН СССР (предварительные публикации), 1982. – Вып. 151-153.
18. Архипов А. А. Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV-XVI вв. Автореф. дис. ...канд. филол. наук. – М., 1982. – 18 с.
19. Архипов А. А. По ту сторону Самбатсона. – Лос Анжелес: Беркли, 1995. – 296 с.
20. Асмодей // Еврейская энциклопедия: В 16 т. / Под ред. Л. Каценельсона и Д. Гинзбурга. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, б. г.– Т. 3. – С. 297-302.
21. Бейлин С.Х. Странствующие или всемирные повести и сказания в древнераввинской письменности. – Иркутск, 1907. – 354 с.
22. Белова О.В. Славянский Бестиарий. – М.: Индрик, 2000. – 320 с.
23. Библиотека литературы Древней Руси. – М.: Наука, 1999. – Т. 3. – 620 с.
24. Бондарь К.В. Сказочный метамотив «чуда» в поэтике «Пиковой дамы» // Вісник Харківського університету. Сер. Філологія. № 449. Пушкін наприкінці ХХ століття. – Харків, 1999. – С. 52-56.
25. Бондарь К.В. «О Китоврасе от Палеи» и другие сюжеты книгописца Ефросина // Материалы 7 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – М., 2000. – Ч. 2. – С. 123-129.
26. Бондарь К.В. К вопросу о еврейских источниках палейной «Повести о Китоврасе» // Материалы 8 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – М., 2001. – Ч. 2. – С. 136-144.
27. Бондарь К.В. Элементы волшебной сказки в повестях Соломонова цикла // «Тирош». Труды по иудаике. – М., 2001. – Вып. 5. – С. 175-181.

28. Бондарь К.В. Гепбраизмы как признак переводов с еврейского на Руси (по данным Соломонова цикла) // Материалы 9 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – М., 2002. – Ч. 2. – С. 301-304.
29. Бондарь К.В. Рукописные данные по проблеме Соломоновых сказаний // «Тирош». Труды по иудаике. – М., 2005. – Вып. 7. – С. 88-93.
30. Бондарь К.В. Славянские Суды Соломона: источники, состав, текстология // Материалы 12 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. – М., 2005. – С. 352-356.
31. Бондарь К.В. Древнерусская «Повесть о царе Адариане»: устное заимствование или перевод? // Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. Серія Літературознавство. – 2006. – Вип. 3 (47). – Ч. 2. – С.3-8.
32. Бондарь К.В. Наблюдения над рукописным конвоем повестей о Соломоне // Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. Серія Літературознавство. – 2006. – Вип. 4 (48). – Ч. 1. – С. 3-7.
33. Бондарь К.В. Славянский Китоврас: в поисках прототипа // Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. Серія Літературознавство. – 2006. – Вип. 4 (48). – Ч. 2. – С.164-168.
34. Борисов А. Я. К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе // Палестинский сборник. – Л.: Наука, 1987. – Вып. 29 (92а). – С. 154-167.
35. Бялик Х.Н. Галаха и Агада // Агада. Сост. Х.Н. Бялик и И.Х. Равницкий. – Иерусалим: Б-ка Алия, 1993. – С. 3-9.
36. Вавилонский Талмуд, трактаты «Бава Батра», «Бехорот», «Брахот», «Гиттин», «Псахим», «Сога».
37. Вейнберг И.П. Введение в Танах. – М.: Мосты культуры, 2000. – 235 с.
38. Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1872. – XX, 350 с.
39. Веселовский А. Н. Талмудический источник одной Соломоновской легенды в Русской Палее // Журнал Министерства народного просвещения. – 1880 – ч. 208. – С. 298-300.

40. Водолазкин Е.Г. Историография и экзегеза (на материале Толковой Палеи и Пророчества Соломона) // ТОДРЛ. – 2003. – Т. 53. – С. 12-22.
41. Водолазкин Е.Г. Новое о Палеях // Русская литература. – 2007. – № 1.
42. Востоков А.Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского Музеума. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1842. – III, 899 с.
43. Гаркави А. Я. Об языке евреев, живших в древнее время на Руси, и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1865. – 65 с.
44. Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. – М.-Иерусалим: Мосты культуры, 2003. – 296 с.
45. Грачева А.М. Алексей Ремизов и древнерусская культура. – СПб.: Наука, 2000. – 356 с.
46. Гудзий Н.К. История древней русской литературы. – М.: Просвещение, 1966. – 544 с.
47. Дмитриева Р.П. Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв. // ТОДРЛ. – 1968. – Т. 23. – С. 143-170.
48. Дмитриева Р.П. Четьи сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ. – 1972. – Т. 27. – С. 150-180.
49. Драгоманов М.П. Малорусские народные предания и рассказы. – К.: Изд. юго-зап. отд. имп. русск. геогр. об-ва, 1876. – 434 с.
50. Дурново Н.Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе. – М.: Тип. Моск. Имп. ун-та, 1905. – 86 с.
51. Елисеев Г.А. Апокрифы и их влияние на русскую публицистику XV-начала XVII вв. Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – М., 1994. – 18 с.
52. Жития Кирилла и Мефодия. – М.: Книга – София: Наука и искусство, 1986. – 267 с.
53. Иерусалим в русской культуре. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 224 с.
54. Изборник. Сборник произведений литературы Древней Руси. – М.: Художественная литература, 1969. – 799 с.
55. Истоки русской беллетристики. – Л.: Наука, 1970. – 596 с.
56. История всемирной литературы: В 9 т. – М.: Наука, 1984. – Т. 2. – 672 с.

57. История русской литературы: В 4 т. – Л.: Наука, 1980. – Т. 1. – 813 с.
58. Истрин В.М. Редакции Толковой Палеи. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1907. – 185 с.
59. Каган-Тарковская М.Д. Легенда о перстне в сборниках Ефросина, книгописца Кирилло-Белозерского монастыря // ТОДРЛ. – 1979. – Т. 34. – С. 250-252.
60. Каган М.Д., Поньрко Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. – 1980. – Т. 35. – С.3-300.
61. Каган-Тарковская М.Д. Энциклопедические сборники XV в. и круг интересов книгописца Ефросина // Русская и грузинская средневековые литературы. – Л.: Наука, 1979. – С.192-199.
62. Каспина М.М. Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики. Автореф. дис. ...канд. филол. наук. – М., 2001. – 24 с.
63. Книга притч Соломона. – М.: Эксмо, 2000. – 496 с.
64. Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. – Л.: Наука, 1991-1992. – Вып. 1-2.
65. Ковельман А.Б. Милетская история о Брурье // Вестник Еврейского университета. – М. – Иерусалим, 1999. – № 1(19). – С. 8-23.
66. Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды славянской комиссии. – Л.: Изд. Акад. наук, 1930. – Т. 2.
67. Литература и культура Древней Руси. Словарь-справочник / Под ред. В.В. Кускова. – М.: Высшая школа, 1994. – 336 с.
68. Литературный энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
69. Лихачев Д.С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.). – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 172 с.
70. Лихачев Д.С. Предпосылки возникновения жанра романа в русской литературе // История русского романа: В 2 т. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – Т. 1. – С. 26-39.
71. Лихачев Д.С. Предвозрождение на Руси в конце XIV-начале XV вв. // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. – М.: Наука, 1967. – С. 140-182.
72. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3 т. – Л.: Художественная литература, 1987. – Т. 1. – С. 261-654.

73. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили // Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3 т. – Л.: Художественная литература, 1987. – Т. 1. – С. 24-260.
74. Лихачев Д.С. Текстология. На материале русской литературы X-XVII вв. 3-е изд. – СПб.: Алетейя, 2001. – 759 с.
75. Лотман Ю.М. Об одном читательском восприятии «Бедной Лизы» Н.М. Карамзина // Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. Сборник к 70-летию П.Н. Беркова. – М., Л.: Наука, 1966.– С.271-285.
76. Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI вв. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 532 с.
77. Лурье Я.С. Литературная и культурно-просветительская деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРЛ. – 1961. – Т. 17. – С. 130-168.
78. Лурье Я.С. О путях развития светской литературы в России и у западных славян в XV-XVI вв. // ТОДРЛ. – 1963. – Т. 19. – С.262-288.
79. Лурье Я.С. Элементы Возрождения на Руси в конце XV– начале XVI вв. // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. – М.: Наука, 1967. – С. 183-211.
80. Лурье Я.С. Черты Возрождения в русской культуре XV-XVI вв. (древнерусская литература и западная народная книга) // Феодалы России во всемирно-историческом процессе. – М.: Наука, 1972. – С. 157-161.
81. Лурье Я.С. Русские современники Возрождения. – Л.: Наука, 1988. – 159 с.
82. Марголин П.В. Три еврейских путешественника XI-XII ст. – СПб, 1881.
83. Мещерский Н. А. Древнерусский перевод еврейской книги «Есфирь» и проблема переводов с еврейского в древнерусской литературе киевского периода (диссертация). – Б.г.б.м.
84. Мещерский Н. А. К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода // Учен. зап. Карело-Финского пед. ин-та. – Петрозаводск, 1956. – Т. 2. – Вып. 1. – С.198-219.
85. Мещерский Н. А. Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет» // Палестинский сборник. – Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – Вып. 2 (64-65). – С. 58-68.
86. Мещерский Н. А. Искусство перевода Киевской Руси // ТОДРЛ. – 1958.– Т. 15. – С. 54-72.

87. Мещерский Н. А. К вопросу об источниках славянской книги Еноха // Краткие сообщения Ин-та народов Азии. – 1965. – Т. 86. – С. 72-78.
88. Мещерский Н. А. К вопросу о составе и источниках Академического Хронографа // Летописи и хроники. Сб. статей. 1973. – М.: Наука, 1974. – С. 212-219.
89. Мещерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX-XV вв. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – 112 с.
90. Мифологический словарь. – М., 1991. – 736 с.
91. Навтанович Л.М. Лингвотекстологический анализ древнеславянского перевода книги Еноха. Автореф. дис. ...канд. филол. наук. – СПб., 2000. – 24 с.
92. Неклюдов С.Ю. Чудо в былинне // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. – Тарту, 1969. – Вып. 236. Труды по знак. сист. – Т. 4. – С. 147-159.
93. *Оцар а-мидрашим* (средневековый сборник мидрашей) / Изд. Й.Д. Эйзенштейн. – Иерусалим, 1934 (на яз. иврит).
94. Палея ГИМ, Барс. № 619.
95. Палея ГИМ, Син. № 210.
96. Палея ГИМ, Увар. №1304.
97. Палея РГБ, Рум. Муз. №453.
98. Палея РГБ, ТСЛ № 729.
99. Палея РНБ, СПб. публ. библи., Погод. №1435.
100. Памятники литературы Древней Руси. XIV-середина XV в. – М.: Художественная литература, 1981. – 602 с.
101. Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Кушелевым-Безбородко. – М., 1862. – Вып. 3. – С. 51-71.
102. Панайотов В.Б. Апокриф «Заветы 12 патриархов» в контексте Толковой Палеи. Автореф. дис. ...канд. филол. наук. – М., 1986. – 18 с.
103. Перетц В. Н. К вопросу о еврейско-русском литературном общении // Slavia. – 1926. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 267-276.
104. Переферкович Н. А. Талмуд: Мишна и Тосефта. Критический перевод. – СПб., 1902. – Т. 1.
105. Петрунина Н.Н. Пушкин и традиция волшебносказочного повествования // Русская литература. – 1980. – № 3. – С. 30-50.
106. Петрухин В.Я. Владимир Святой и Соломон Премудрый. Грехи и добродетели в древнерусской традиции // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. – М., 2000. – С. 72-86.

107. Пиотровский М.Б. Сулайман // Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 515.
108. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. – Казань, 1872. – 309 с.
109. Пропп В.Я. Русская сказка. – М.: Лабиринт, 2000. – 416 с.
110. *Псикта де рав Кахана* 1 Цар. 5:10 (на яз. иврит).
111. Пыпин А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. – СПб., 1857. – 124 с.
112. Пыпин А. Н. История русской литературы. Т. 1. Древняя письменность. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1911. – 484 с.
113. Пятикнижие. Пророки. Писания / Под ред. Д. Йосифона. – Иерусалим, 1978. – Т. 1-3.
114. Ремизов А.М. Сочинения. Кн. 2. Круг счастья. – М.: Терра, 1993. – 384 с.
115. Рождественская М.В. «Этого в сборнике не читай, многим не показывай...» // Апокрифы Древней Руси. – СПб.: Амфора, 2006. – С. 5-16.
116. Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII-XIX веков. – Новосибирск: СО АН СССР, 1985. – 383 с.
117. Сборник - канонник РГБ, ТСЛ № 256.
118. Сборник РГБ, Пискар. №143.
119. Сборник РГБ, Унд. №719.
120. Сборник РНБ, КБ № 11/1088.
121. Сборники РНБ, КБ №№ 9/1086, 68/1145.
122. Святе Письмо в европейській культурі. Біблійний словник. – К.: Дух і літера, 2004. – 320 с.
123. Скотт Р.Б.И. Традиция и литература мудрости // Библейские исследования. Сб. статей. Сост. Б. Шварц. – М., 1997. – С. 614-665.
124. Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л.: Наука, 1987-1988. – Вып. 1-2.
125. Словарь русского языка XI-XVII вв. – М.: Ин-т русск. яз. АН СССР, 1987. – Вып. 11.
126. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В.Л. Виноградова. – М., Л.: Наука, 1965-1984. – Вып. 1-6.
127. Словарь-справочник печатных описаний славяно-русских рукописей / Сост. Н.Ф. Бельчиков, Ю.К. Бегунов, Н.П. Рождественский. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – 365 с.

128. Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII вв. – СПб.: Тип. Моск. Имп. ун-та, 1903. – VIII, 460 с.
129. Соломон // Еврейская энциклопедия: В 16 т. / Под ред. Л. Каценельсона и Д. Гинзбурга. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, б. г. – Т. 14. – Стлб. 449-459.
130. Соломон // Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим, 1996. – Т. 8. – Стлб. 421-425.
131. Сперанский М.Н. Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора Еврея. – М.: Синод. тип., 1907. – 237 с.
132. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – Т. 1-3.
133. Таубе М. О генезисе одного рассказа в составе «Еллинского летописца» второй редакции // Russian Literature and History: in honour of prof. Serman. – Jerusalem, 1989. – P. 146-151.
134. Творогов О.В. Древнерусские хронографы. – Л.: Наука, 1975. – 320 с.
135. Творогов О.В. Летопись-хроника-палея (взаимоотношения памятников и методика их исследования) // Армянская и русская средневековые литературы. – Ереван, 1986. – С. 19-31.
136. Творогов О.В. Палеи // Литература Древней Руси. Биобиблиографический словарь / Под ред. О.В. Творогова. – М.: Просвещение, 1996. – С. 124.
137. Тихонравов Н.С. Летописи русской литературы и древностей, изд. Ник. Тихонравовым. – М., 1859-1863. – Т. 1. – 436 с; Т. 2. – 479 с; Т. 3. – 361 с; Т. 4. – 112 с; Т. 5. – 148 с.
138. Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. – СПб., 1863. – Т. 1. – С. 254-272.
139. Тихонравов Н.С. Отреченные книги древней России // Тихонравов Н.С. Сочинения. – М., 1898. – Т. 1. – С. 127-255.
140. Ткачев Ю.Г. Расширение национального образа мира в русской литературе XIV-XVII веков. Ч. 1. Евреи в древней русской словесности. – Черновцы: Рута, 2001. – 132 с.
141. Топоров В. Н. Спор или дружба? // Aequinox. Сборник памяти о. Александра Меня. – М.: Карт бланш, 1991. – С. 91-162.
142. Топоров В. Н. К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям (XV-XVI вв.) // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – М.: Языки русской культуры, 1995. – Т. 1. – С. 350-357.

143. Турилов А. А. Отголоски легенды о царе Давиде в русской сфрагистике и книжности // Славяне и их соседи. – М.: Наука, 1994. – С. 107-112.
144. Турилов А. А. Переводы с латинского и западославянских языков, выполненные украинско-белорусскими книжниками в XV-начале XVI вв. // Культурные связи России и Польши XI-XX вв. – М.: Наука, 1998. – С. 59-68.
145. Турилов А. А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы. – М.: Наука, 1989. – С. 407-429.
146. Успенский сборник. – М.: Наука, 1971. – 752 с.
147. Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. 1. Апокрифи старозавітні. – Львів, 1896. – 280 с.
148. Чекин Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI-XII вв. // Славяноведение. – 1994. – № 3. – С. 34-42.
149. Чернецов А.В. Древнерусские изображения кентавра // Советская археология. – 1975. – № 2. – С. 100-119.
150. Чернецов А.В. Иллюстрация к Шестокрылу и вопрос об отреченных изображениях в Древней Руси // ТОДРЛ. – 1985. – Т. 38. – С. 231-240.
151. Чудесное зеркало. Придворное повествование / Пер. с бирманского Ю.М. Осипова. – М.: Наука, 1975. – 208 с.
152. Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / Пер. с англ. А.М. Сиверцева. – М.: Мосты культуры, 2000. – 276 с.
153. Щедровицкий Д.В. Соломон // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1981. – Т. 2.
154. Якобсон Р. Из разысканий над старочешскими глоссами в средневековых еврейских памятниках // Slavica Hierosolymitana. – Jerusalem, 1985. – Vol. VII.
155. Ярошенко-Титова Л.В. «Повесть об увозе Соломоновой жены» в русской рукописной традиции XVII-XVIII вв. // ТОДРЛ. – 1974. – Т. 29. – С. 257-273.
156. Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. 1. Апокрифы ветхозаветные. – Пг.: Изд. акад. наук, 1921. – VIII, 273 с.
157. Alexeev A. Apocrypha Translated from Hebrew within the East Slavic Explanatory Palaea // Jews and Slavs. – Jerusalem-Vienna, 2001. – Vol. 9. – P. 147-154.

158. Altbauer M, Taube M. The Slavonic book of Esther: when, where and from what language was it translated? // *Harvard Ukrainian Studies*. – 1984. – Vol. 8. – P. 304-320.
159. Altbauer M. Some methodological problems in research of East Slavic bible translations (Vilnius codex 262). – Jerusalem, 1968.
160. Ferre P.R. *Leyendas del rey Salomón en textos sefardies*. – Barcelona, 1999.
161. Gaster M. *Maaseh book. Book of Jewish tales and legends translated from the Judeo-German*. – Philadelphia, 1934. – Vol. 1.
162. Hamm J. *Zar Saltan und Salomo // Slavica Hierosolymitana*. – Jerusalem, 1985. – Vol. VII. – P. 37-43.
163. Jastrow M. *A Dictionary of the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. – NY, 1926.
164. Jellinek A. *Bet ha-Midrasch*. – Jerusalem, 1938. – Vol. 1, 4 (на яз. иврит).
165. Kaminka A. The origin of the Ashmedai legend in the Babylonian Talmud // *Jewish Quarterly Review*. – 1922-1923. – Vol. XIII. – P. 219-223.
166. Kohut G.A. *Blood test as proof of kinship in Jewish folklore*. – NY, 1903.
167. Krappé A.H. *Solomon and Ashmodai // The American Journal of Philology*. – 1933. – Vol. 54. – № 3. – P. 260-268.
168. Krauss S. *Griechische und Latenische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*. – Berlin, 1898-1899. – Bd. 1-2.
169. Kulik A. *The Apocalypse of Abraham: towards the lost original*. – Jerusalem, 2000.
170. Lassner J. *Demonizing the Queen of Sheba*. – Chicago, 1993.
171. Lunt H.G., Taube M. *Early East Slavic Translations from Hebrew? // Russian Linguistics*. – 1988. – Vol. 12. – P. 147-187.
172. Lur'e J.S. *Une légende inconnue de Salomon et Kitovras dans un manuscrit du 15 siècle // Revue des études slaves*. – 1964. – T. 43. – P. 7-11.
173. Mazon A. *Le centaure de la légende vieux-russe de Salomon et Kitovras // Revue des études slaves*. – 1927. – T. 7, f. 1-2. – P. 42-62.
174. Mazon A. *Le nom chamir dans la légende vieux-russe de Salomon et Kitovras // Mélanges publiés en l'honneur de M. Paul Boyer*. – Paris, 1925. – P. 107-114.
175. *Midrash Mishle / by B.L. Visotzky*. – NY, 1982.

176. Midrash on the Ten Commandments / by Anat Shapira. – Jerusalem, 2005.
177. Midrash Rabbah. Genesis / by E. Theodor & Ch. Albeck. – Jerusalem, 1996.
178. Midrash Rabbah. Numbers / by J.J. Slotki. – London, 1939.
179. Midrash Tanhuma-Yelammedenu / by S.A. Berman. – New Jersey, 1996.
180. Pritsak O. The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective. – Edmonton, 1990. – P. 3-21.
181. Shimoff S. The Hellenization of Solomon in Rabbinic texts // The Age of Solomon / Ed. by L.K. Handy. – Leiden-NY-Köln, 1997. – P.457-469.
182. Seymour J.D. Tales of King Solomon. – London, 1924.
183. Sperber D. Magic and folklore in rabbinic literature. – Bar Ilan, 1994.
184. Taube M. On certain unidentified and misidentified sources of the Academy Chronograph // Russian Philology and History: in honour of prof. Levin. – Jerusalem, 1992. – P. 365-375.
185. Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. – Jerusalem, 1995. – Vol. 3. – P. 168-197.
186. Taube M. The Slavic *Life of Moses* and its Hebrew Sources // Jews and Slavs. – Jerusalem, 1993. – Vol. 1. – P. 84-119.
187. Testament of Solomon // The Old Testament Pseudepigrapha. Ed. by J.H. Charlesworth. – NY, 1983. – Vol. 1. – P. 935-987.
188. The Exempla of the rabbis / by M. Gaster. – NY, 1968 (1-st ed. – 1924).
189. The Legends of the Jews / by L. Ginzberg. – Philadelphia, 1968. – Vol. IV.
190. The Midrash on Psalms / by W.G. Braude. – New Haven, 1959.
191. Torijano P. Solomon the esoteric King. – Leiden-Boston-Köln, 2002.
192. Tourdeanu E. La Chronique de Moïse en Russe // Revue des études slaves. – 1967. – T. 46.– P. 35-64.
193. Weinryb B.D. The beginnings of East-European Jewry in legend and historiography // Studies and essays in honor of A.A. Neuman. – Leiden-Philadelphia, 1962.– P. 445-502.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Соломон и строители фараона

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, ТСЛ 729, ТСЛ 256, Писк, Унд.

л. 233 об. Соломонъ же бѣ поа¹ль дщерь фараонову². егда же с³дааше³ с(вя)та^а с(вя)тыхъ посла посоль⁴ свои⁵ к нему⁶ г(лаго) л^а. тести⁷ мои присли⁸ ми помощь. онъ же избра .х. (600) мужь по острунуми⁹ ^ако умрети имъ томъ лѣтѣ¹⁰. хотѣ искусити соломоню м(у)др(ос)ть. егда//л. 234. же приведени быша предъ соломона видѣв же ^а¹¹ издалеца¹² повелѣ¹³ ишити¹⁴ саваны всѣмъ имъ¹⁵. пристави же¹⁶ к нимъ¹⁷ посоль свои к фараону¹⁸. и рече. тестю мои¹⁹. аще ти нѣ в чемъ своих м(е)ртвыхъ погребати. а се ти имъ порты. у себе же²⁰ ^а²¹ погребѣи.

1 Бѣ пона^{ль}-ТСЛ 256; бы поа^{ль}-ТСЛ 729; поа^{ль} бысть-Писк.

2 Фараоно-ТСЛ 256.

3 Здааше-Пог.; здаша-ТСЛ 256; здаше-Писк.; создаша-ТСЛ 729; созидаше-Унд.

4 Посла-ТСЛ 729; Писк.

5 Своего-Писк.; нет-ТСЛ 729.

6 К фараону-ТСЛ 256; к тестю своему-Писк.

7 Тестъ – ТСЛ; Писк.; Унд.

8 Пришли-ТСЛ 256; Писк.

9 Острономѣи-Писк.; осраномѣи-ТСЛ 729.

10 Того лѣта-ТСЛ 256.

11 ж-ТСЛ 256; доб. *соломонъ*-Писк.

12 Издаlechа-Пог.; ТСЛ 729; Писк.

13 Доб. *Имъ*-ТСЛ 256; *имъ всѣмъ*-Писк.

14 Исъшити-ТСЛ 256; У; шити-ТСЛ 729; Писк.

15 Нет-ТСЛ 256; Писк.

16 Посла же-Писк.

17 Нет-ТСЛ 729; Писк.

18 Доб. *И ихъ възврати въсплм* – Писк.

19 Нет-Писк.

20 У соб^а ж-ТСЛ 729;

21 Ихъ-ТСЛ 729.

Повесть о Китоврасе

Основной текст – Барс.

Разночтения – ТСЛ 729, КБ 11/1088, Писк, Рум, Унд, Кр, Син.

л. 234. Тогда же бы(сть) потреба солomonу въпросити¹ о китоврасѣ². осочиша³ же и кдѣ живеть⁴. в пустыни дальнеи. и⁵ по м(у)др(ос)ти своеи⁶ замысли солomonъ сковати уже желѣзно и гривну желѣзну. Написа же на ней во имѣ б(ож)ие зарочение⁷. и посла же бо⁸arina⁸ лучшаго⁹ съ отроцы. и казаше¹⁰ вести вино и медь. и руна овчага съ собою взяша. придоша¹¹ же к мѣсту его¹². оли три кладѣзи¹³. и его нѣ(сть) ту¹⁴. по указанью солomonу¹⁵ и вылиаша¹⁶ три кладѣзи¹⁷. и заткоша¹⁸ жерела¹⁹ ихъ. руны овчими. и налияша²⁰ два кладѣза вина. а третии меду. сами же²¹ схранишасѣ на странѣ²².

1 просити – Кр.

2 китовраса – ТСЛ, КБ, Писк.

3 осочи – Син.

4 доб. рекоша – КБ.

5 тогда – КБ.

6 мудростию своею – КБ.

7 заречение – ТСЛ, КБ, Син.

8 доб. своего – Кр, Син; бо⁸arina – КБ; воеводу – Писк.

9 лутшаго – Рум, Унд.

10 наказаше – ТСЛ; указаше – Рум, Кр, Син; велѣше – КБ; и повелѣ – Писк.

11 приидоста – Писк.

12 доб. гдѣ почит и бысть ту – Писк.

13 кладези – ТСЛ, Кр; кладѣзи – Рум, Унд; кладѣза – Син; ко трем кладѣзем его – КБ.

14 туто нѣт – КБ.

15 солomonу – Рум, Унд, Кр, Писк, Син.

16 волияша – КБ

17 кладѣзи – Рум, Унд, Кр, Писк; кладѣза – Син; кладези тѣи – ТСЛ; в кладѣзи тѣ вино и медь – КБ.

18 заткаша – КБ, Писк.

19 жерела – ТСЛ, Кр, Писк, Син; жерала – Рум, Унд; устипа кладѣзем – КБ.

20 влиаша же – КБ.

21 доб. отидоста на сторону – Писк.

22 таино зрѣху ис таи – КБ; нет – Писк.

вѣдѣху бо оже прити²³ ему воды пить²⁴ къ кладѣземъ. и приде
 перехотѣвъ²⁵ воды. и приникъ видѣ²⁶ вино²⁷ и отвѣща и рече²⁸ всѣмъ
 пѣи²⁹ вино не умудрѣеть³⁰. ꙗко же перехотѣ воды и рече ты еси вино
 веселѣщее с(е)рдца³¹ ч(е)л(о)в(е)комъ. и выпѣ всѣ³² три кладѣзѣ³³.
 и хотѣ поспати³⁴ мало разиде³⁵ же его вино и успе³⁶ твердо³⁷. он же
 богаринъ пришедъ остегну³⁸ о шиѣ³⁹ его уже желѣзное⁴⁰ и привѣза
 и твердо⁴¹. и очютивъсѣ хотѣ изѣтисѣ⁴². и рече ему богаринъ соло-
 монь⁴³ имѣ г(оспод)не съ запрещеньемъ на тобѣ⁴⁴. он же⁴⁵ видѣвъ⁴⁶
 на собѣ имѣ г(оспод)не⁴⁷ поиде кротко⁴⁸. нравъ же его бѣше таковъ.
 не ходѣше⁴⁹ путемъ кривымъ но правымъ⁵⁰. и въ ер(усали)мъ при-

23 приидеть – Рум; нет – Писк.

24 пити – ТСЛ, Кр, Син; изм. на ложе свое – Писк.

25 воды пити – Кр; китоврасъ хотѣ пити воды и прииде къ кладѣзом –
 Писк; нет – КБ.

26 нет – КБ.

27 вино въ кладѣзе – Писк; нача пити – КБ.

28 нет – Унд, Кр.

29 ч(е)л(о)в(е)къ упиваѣсѣ – Писк.

30 не умудрееть – Кр; не умудритсѣ – Писк.

31 с(е)рдце – ТСЛ, Кр.

32 всѣ – Рум, Унд, Кр, Син.

33 кладѣзи – КБ, Писк, Син; кладѣзѣ – Рум, Унд, Кр. Далее пропуск в Кр.

34 опочинути – Писк.

35 раздиже – Рум, Унд; ражже – Син; разнѣ – КБ.

36 уснувь – КБ.

37 Конец пропуска в Кр.

38 обьстегну – Кр; искова его твердо – КБ.

39 о шеѣ – Рум, Унд; о шиѣ – Кр, Писк, Син; по шиѣ – ТСЛ; по шиѣ по
 рукам и ногам – КБ.

40 нет – Писк.

41 привѣзаше и твердо – ТСЛ; нет – КБ.

42 крѣнутисѣ – КБ; вѣстати – Писк.

43 болгаринъ – Писк; боринъ – Син; господинъ соломонь – КБ;
 соломонов – Кр.

44 написа на веригах нынѣ на тебѣ – КБ.

45 китоврасъ – Писк.

46 видѣ – ТСЛ, Писк, Син.

47 нет – КБ, Писк.

48 кротокъ – ТСЛ, КБ; доб. в иерусалимъ ко царю – КБ; к соломену – Писк.

49 не ходѣше – Син; не хожѣше – Кр.

50 доб. всегда ходѣше правымъ понеже великъ сть – Писк.

шедше⁵¹ треблахуть⁵² пред нимъ путь⁵³ и рушахуть полаты⁵⁴. не ходѧ бо криво⁵⁵. и придоша⁵⁶ къ вдовицинѣ⁵⁷ храминѣ⁵⁸. и возпи гл(аголю)щи молащисѧ китоврасу⁵⁹. вдовица есмь убога⁶⁰. он же сѧ огну⁶¹ около угла. не съступасѧ⁶² с пути и изломи си ребро⁶³. и рече ма⁶⁴гко слово⁶⁴ кость ломит а жестоко слово гнѣвъ въздвизаетъ⁶⁵. ведом⁶⁶ же сквозѣ торгъ// л. 234 об. и слыша мужа рекуща нѣ(сть) ли черви⁶⁷ на .з.(сьмь) лѣтъ. и расмиасѧ китоврасѣ и видѣ другаго мужа ворожаща и посмиасѧ и видѣ свадьбу играющю⁶⁸ и въсплакасѧ. и видѧше⁶⁹ мужа идуща⁷⁰ и блудѧща кромѣ пути⁷¹. и наведе и на путь. и приведоша и в домъ⁷² ц(а)р(е)въ. первомъ⁷³ же дньи не ведоша и⁷⁴ к солomonу. и рече китоврас. чему ма не зоветъ солomonъ ц(а)рь⁷⁵. и рѣша⁷⁶ ему.

51 пришед – КБ; пришедшо – Син; прииде же китоврасѣ в ерусалимъ – Писк.

52 треблаху – ТСЛ, Писк.

53 путь пред ним – ТСЛ, КБ.

54 рушаху – Писк; полаты рушаху – КБ; полаты рѣшаху – ТСЛ.

55 не ходѧше – Син; понеже не можаше криво ходити – Писк.

56 прииде – Писк.

57 къ вдовицинѣ – ТСЛ, Син; нет – Писк.

58 доб. и вытекъ вдовица – ТСЛ; и вытекши вдовица – КБ; в ней же живѧше вдовица – Писк.

59 доб. господине – КБ; съ слезами кланѧюще сѧ и молащи и гл(агол)ющи молю ти сѧ китоврасе – Писк.

60 доб. не оскорби ма – КБ; убогаѧ есмь вдовица да не рушати повели моеа хлeвины – Писк.

61 сѧгну – Син; огну сѧ – КБ.

62 сступѧ – Писк; съступисѧ – Син; ступисѧ – ТСЛ.

63 изломи сѧ ребро его – Писк.

64 ѧзыкъ ма⁶⁴кокъ – ТСЛ, КБ; въистину слово с молением – Писк.

65 нет – ТСЛ, КБ; и поклонны г(о)л(о)вы мечь не имет – Писк.

66 вѣдомо – ТСЛ

67 черви – ТСЛ, КБ; червиѧ – Кр; черевии – Рум, Унд.

68 играюще – ТСЛ; играющии – Рум, Унд.

69 видѣша – ТСЛ; виде – Рум, Унд, Кр, Писк, Син.

70 вм. на пути – ТСЛ; нет – КБ, Кр, Писк.

71 на пути блудѧща – КБ; нет – Син.

72 дворъ – КБ.

73 в первом – КБ.

74 его – Рум, Унд, КБ, Кр, Син; нет – Писк.

75 ц(а)рь солomonъ – ТСЛ, Син; к себѣ ц(а)рь – КБ; к себѣ – Писк.

76 рекоша – Писк, Син; доб. приставници – Писк.

перепиль с \blacktriangle есть вечерь⁷⁷. вз \blacktriangle ть⁷⁸ же китоврасъ камень и положи на камени. и повѣдаша солomonу створень⁷⁹ китовраше⁸⁰. и рече ц(а)рь. велить ми пити питье на питье. другии же⁸¹ д(ь)нь не зва⁸² его ц(а)рь к собѣ⁸³. и рече⁸⁴ чему не ведете м \blacktriangle къ ц(а)рю и почто не вижю лица его⁸⁵. и рѣша побалаеть⁸⁶ ц(а)рь. имъ же вчера много ѣлъ. и сна \blacktriangle ть же⁸⁷ китоврасъ камень с камени. въ третии же днь рѣша. зоветь т \blacktriangle ц(а)рь. он же умѣр \blacktriangle пруть⁸⁸ .д. (четыре) лакоть. и вшедь⁸⁹ предъ ц(а)р \blacktriangle поклонис \blacktriangle и поверже пруть⁹⁰ предъ ц(а)р(е)мъ молча. ц(а)рь же м(у)др(ос)тью⁹¹ своею протолкова пруть⁹² бо \blacktriangle аромъ своимъ. и рече. область ти даль б(о)гъ вселенную и не насытилс \blacktriangle еси и \blacktriangle аль еси⁹³ мене. и рече ему солomonъ. не на потребу свою приведохъ т \blacktriangle ⁹⁴. но на упрос⁹⁵ очертанью⁹⁶ с(вя)та \blacktriangle а с(вя)т(ы)хъ приведохъ т \blacktriangle . по повелѣнью г(оспод)ню \blacktriangle ако не повелѣно ми есть тесати камени⁹⁷ желѣзомъ. рече китоврас. есть ноготь птиць⁹⁸ малъ во им \blacktriangle шамирь⁹⁹. хранить же кокотъ дѣткы¹⁰⁰ въ гнѣздѣ своемъ на горѣ

77 вечеря еси перепиль – Писк.

78 вз \blacktriangle – ТСЛ, КБ, Писк.

79 творение – КБ.

80 китоврасе – Рум, Унд, Кр; китоврасово – КБ.

81 во другии – КБ.

82 не веде – ТСЛ, Писк.

83 к себѣ ц(а)рь – КБ; пре соб \blacktriangle – Писк.

84 пропуск в ТСЛ и Писк.

85 конец пропуска в ТСЛ и Писк.

86 балаеть – Писк; немогаеть – КБ.

87 сна \blacktriangle же – КБ, Писк, Син; \blacktriangle аль – Кр.

88 пруты – Кр; три пруты – Син.

89 вниде – ТСЛ, КБ, Писк.

90 пруты – Рум, Унд, Кр, Син.

91 прем(у)др(остью) – ТСЛ, Писк.

92 пруты – Рум, Унд, Кр, Син.

93 изымаль – КБ.

94 т \blacktriangle приведохъ собѣ – Рум, Унд, Кр, Син.

95 вопрос – КБ; впрось – Писк.

96 очертани \blacktriangle – ТСЛ.

97 нет – Кр.

98 ногъ птичь – ТСЛ; неготъ есть птиць – Рум; ноготь птица – КБ; кокотъ птичь – Писк; ноготь птичь – Син.

99 шемиръ – ТСЛ, Унд.

100 дѣтии – Писк; дѣтскы – Рум, Унд, Син.

камѡнѣ¹⁰¹ в пустыни далней¹⁰². солломонъ же посла богарина своего съ отроки своими¹⁰³ по наказанью китоврасову къ гнѣзду. китоврасъ же вда стькло бѣлое¹⁰⁴ богарину¹⁰⁵. указа же ему схранитисѡ от гнѣзда. ꙗко вылетитъ¹⁰⁶ кокотъ замажи¹⁰⁷ стькломъ симъ гнѣздо. богаринъ же въстав иде къ гнѣзду¹⁰⁸ оже в немъ куренци¹⁰⁹ мали. кокотъ же бѣ летѣль по кормлю¹¹⁰. и замаза¹¹¹ стькломъ гнѣздо¹¹². мало же постоѡша и кокотъ прилетѣвъ¹¹³ хотѣ влѣсти¹¹⁴ в гнѣздо. куренци¹¹⁵ же пискаху сквозѣ стькло¹¹⁶. а онъ к нимъ не умѣ¹¹⁷ что створити¹¹⁸. схранилъ ибо бѡшеть нѣ на коемъ мѣстѣ. и принесе и къ гнѣзду. и положи и¹¹⁹ на стьклѣ. хотѡ е¹²⁰ разьсадити. они же кликнуша¹²¹ и упости¹²² ноготь. и вземъ богаринъ принесе к солломону¹²³. бы(сть) же солломонъ въпрашаѡ китовраса. почто сѡ еси разьсмиа¹²⁴ль мужю прашающу на .з.(семь) лѣтъ червии¹²⁵ и рече китоврасъ видѣхъ на немъ¹²⁶. ꙗко не

101 каменѣ – Рум, Унд, Син; каменѣи – КБ, Писк.

102 далнѣ – ТСЛ.

103 нет – Син.

104 доб. велие – Рум; бѣлое стькло – ТСЛ, Писк.

105 нет – Рум, Унд, Кр, Син.

106 влетитъ – Писк.

107 замази – Унд, Кр.

108 нет – ТСЛ, Писк.

109 коренци – Рум; куренца – Син; птенци – КБ.

110 доб. детем – Писк.

111 заложити – КБ.

112 устие гнѣзду – КБ.

113 прилетивъ – Унд; прилетѣ – КБ, Писк.

114 влѣтети – Писк.

115 дѣти – Писк.

116 гнѣздо – Рум, Унд.

117 не разумѣ – Писк.

118 влести – КБ.

119 нет – Рум, Унд, КБ, Кр, Писк.

120 нет – Кр, Писк.

121 доб. велегласно – Писк; кликоша – КБ.

122 пусти – Кр; испустивъ – Писк.

123 далее пропуск в Писк.

124 прашающа – Рум, Унд; прашащю – КБ; въпрашающе – ТСЛ.

125 черевии – Рум, Унд; черви на семь лѣт – КБ.

126 видѣхъ на нем рече китоврасъ – ТСЛ, КБ.

будеть до седми днии¹²⁷ живь¹²⁸ и рече соломонь. почто разьсмигаль сѡ еси мужю воро// л. 235. жащю. и рече китоврась¹²⁹. онь повѣдаше людемь съкровенаѡ¹³⁰ а самъ не вѣдаше крова подь собою¹³¹ съ златомь. и рече ц(а)рь¹³² испытайте¹³³ и испыташа¹³⁴ и бы(сть) та(ко) и рече ц(а)рь почто сѡ еси расплакаль¹³⁵ видѣвъ сватьбу. онь же рече. съжалимисѡ¹³⁶ ꙗко женивыи сѡ¹³⁷ не будеть жив до .л. (тридцати) днии. испыта же ц(а)рь и бы(сть) тако. и рече ц(а)рь¹³⁸ почто мужа пыѡна възведе¹³⁹ на путь. и отвѣщавъ китоврас рече слышахъ гла(с) съ н(е)б(е)се¹⁴⁰ ꙗко вѣренъ есть мужь ть. и достоить послужити ему. бы(сть) же у соломона китоврась до свершеньѡ с(вя)таѡ с(вя)т(ы) хъ. и бы(сть) егда нача молвити соломонъ китоврасу¹⁴¹ нынѣ видѣхъ ꙗко сила ваша аки ч(е)ловѣчьскаѡ и нѣ(сть) сила ваша¹⁴² болши¹⁴³ нашаѡ силы. ꙗко азъ¹⁴⁴ ꙗхъ тѡ. и рече ему китоврась. ц(а)рю аще хочещи видити¹⁴⁵ силу мою да соньми¹⁴⁶ съ мене уже се и дажъ¹⁴⁷ ми жюковину¹⁴⁸ свою съ руки. да видиши силу мою. соломонъ же съна с него уже¹⁴⁹ желѣзное и дасть ему жюковину¹⁵⁰ он же пожре

127 по се(д)ми днеи – Кр, Син.

128 жить – ТСЛ; доб. посла же ц(а)рь испытати и бы(сть) тако – ТСЛ, КБ.

129 отвѣща китоврась и рече – ТСЛ, КБ.

130 скровнаѡ – КБ.

131 подь нимъ – ТСЛ.

132 соломонъ – ТСЛ, КБ.

133 испытайте – Рум, Унд, Син; шедше испытайте – КБ.

134 и испытана – Син.

135 плакаль – ТСЛ, КБ.

136 съжалихси – КБ.

137 оженивыисѡ – Рум, Унд, Кр, Син; женихъ ть – ТСЛ, КБ.

138 нет – Кр.

139 возведъ – Рум, Унд; наведе – ТСЛ, КБ.

140 доб. гл(аголю)щъ – Син; нет – КБ.

141 китоврасу ц(а)рь соломонъ – Син.

142 вашиѡ силы – КБ.

143 боле – Рум, Унд, Кр, Син.

144 ꙗ – ТСЛ; нет – КБ.

145 нет – ТСЛ.

146 соими – ТСЛ, КБ.

147 даи же – КБ, Кр.

148 жиковину – ТСЛ.

149 уже снѡ с него – ТСЛ; повелѣ снѡти – Рум.

150 доб. свою – Кр.

ю и простеръ крило свое удари¹⁵¹ соломона. и заверже и на конецъ землѣ обѣтованыѣ. увѣдѣша¹⁵² же мудръци его книжници взискаша соломона¹⁵³. всегда же обихожаше¹⁵⁴ и стра(х) китоврашь¹⁵⁵ в нощи¹⁵⁶. он же¹⁵⁷ створи собѣ одръ и повелѣ стоꙗти .ѿ.(шестидесяти) отрокъ¹⁵⁸ съ мечи около. по чину же тому¹⁵⁹ молвитьсѣ¹⁶⁰ одръ соломонь. .ѿ.(шестьдесят) отрокъ храбрыхъ¹⁶¹ от из(раи)льтѣнъ от страны нощныѣ¹⁶².

151 заверже и удари – КБ.

152 увѣдаше – ТСЛ, Рум, Унд; увѣдаша – КБ, Крех, Син.

153 Конец пропуска в Писк.

154 обхожаше – Рум, Унд, Кр, КБ, Писк, Син; обѣходѣша – ТСЛ.

155 китоврась – Рум, Кр.

156 Конец списка Рум.

157 ц(а)рь же – КБ.

158 отроком – Син; отроком сильным – КБ.

159 потому же – КБ; да того ради – Писк.

160 доб. в писаних – КБ; гл(агол)ють – Писк.

161 доб. стрегуще – Писк.

162 нощны – ТСЛ, КБ; ночныѣ – Писк.

О двуглавом человеке

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, ТСЛ 729, Писк, Рум, Унд, Кр, Син, Увар, ТСЛ 256.

л. 240 об. китоврасъ же поидѡ¹ в люди своѡ² вда³ Соломону мужа о дву голову⁴. обыче же сѡ житьемъ⁵ у Соломона мужь ть⁶. въпраша же⁷ его солломонъ. которых людии еси ты ч(е)л(о)в(е)къ ли еси ты или бѣсъ. отвѣща онъ ч(е)л(о)в(е)къ азъ есмь ч(е)л(о)в(е)къ живущихъ подъ землею. и въпраша⁸ его ц(а)рь естли у васъ с(о)лнце и луна. он же⁹ рече от запада вашего к намъ въсходить¹⁰ с(о)лнце а от востока вашего заходить. егда бо у вас д(е)нь¹¹ тогда у насъ ночь¹². а егда у васъ ночь. тогда у насъ д(е)нь. и вда¹³ ему ц(а)рь жену. и родистасѡ у него два с(ы)на. единъ о дву голову¹⁴. а други о единой главѣ. и бы(сть) у о(т)ца ихъ имѣныѡ много. и умрѣ о(те)ць имъ¹⁵. и рече двоголовы¹⁶ брату дѣливѣ имѣнье на головы¹⁷ и рече меншии брат два есѣ. дѣливе имѣнье¹⁸ на полы.

-
- 1 поиде – Рум, Син, Кр, Унд; пойда – ТСЛ 729; поѣда – Писк.
 - 2 во своѡ люди – Рум, Син, Унд; въ свои люд – Кр.
 - 3 вдасть – ТСЛ 729; и дасть – Кр.
 - 4 главу – Син; главах – Писк.
 - 5 жити – Писк.
 - 6 муже ть – ТСЛ 729; муже то – Писк; мужь тот – Рум, Син; мужь тои – Кр, Пог.
 - 7 въспроша же – Кр.
 - 8 праща – Син; проси – Кр.
 - 9 нет – ТСЛ 729, Писк.
 - 10 входитъ – ТСЛ 729, Писк.
 - 11 ночь – ТСЛ 729.
 - 12 д(е)нь – ТСЛ 729.
 - 13 и дасть – Кр.
 - 14 главу – Син, Кр, Унд.
 - 15 их – Рум, Кр, Унд.
 - 16 двоголовы – Рум, Унд; двоеголовы – ТСЛ 729; двоеглавыи – Писк; двоглавыи – Син, Кр.
 - 17 на главы – Рум, Син, Унд.
 - 18 доб. о(т)ца н(а)шего – Рум, Унд.

и идоста на прю къ ц(а)рю. и рече единоглавыи¹⁹ къ цсарю. два ксвѣ брата. дѣливѣ²⁰ имѣнье на полы²¹. он же²² двоглавыи²³ рече къ ц(а)рю. двѣ главѣ имамъ. два жребья²⁴ и хоцю взѣти. ц(а)рь же м(у)дростью своею повелѣ взѣти очта²⁵. и рече аще будета двѣ²⁶ главѣ си разнo тѣломъ да възлѣю очта²⁷ на едину гл(а)ву аще не очютить другага глава. и тако двѣ части возмеши. на двѣ главѣ. аще ли очютить другага гл(а)ва възлияние очта²⁸ главы сета единого тѣла обѣ и единъ жребии имаши взѣти²⁹. бы(сть) же³⁰ възлияние очта³¹. на главу едину. другага вшерше³². и рече ц(а)рь. нонеже кдино тѣло есть³³. и единъ жребии возми³⁴. и тако рассуди га³⁵ ц(а)рь солломонъ.

19 одиноглавы – ТСЛ 729, Писк.

20 дѣливѣи – ТСЛ 729; дѣливьи – Писк.

21 на поль – Кр.

22 нет – Писк, Син.

23 двоглавныи – Пог, Унд; двоиглавныи – Рум; двоеглавы – ТСЛ 729, Писк.

24 жеребья – Писк, Кр.

25 очта – ТСЛ 729, Писк, Пог.

26 нет – ТСЛ 729, Писк.

27 очта – ТСЛ 729, Писк, Пог.

28 очта – ТСЛ 729, Писк, Пог.

29 возмеши точию – Рум, Син, Кр; возмеши тою – Унд.

30 доб. егда – Рум, Кр, Унд.

31 очта – ТСЛ 729, Писк, Пог.

32 възсерше – Син.

33 тѣло единое – Писк.

34 взѣти имаеши – Рум, Син, Кр, Унд. Здесь конец списков ТСЛ 729 и Писк.

35 нет – Рум, Син, Кр, Унд.

О царице Савской

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.

л. 241. (I) и бысть¹ ц(а)р(и)ца юшьскага² иноплемьница именеъ малкатъшка³. си приде искушать⁴ Соломона⁵ гадками⁶. и та бѣ мудра зѣло⁷. и принесе ему дары .к. (двадцать) капии злата и зелья многа велми и дресеса⁸ негнѣющага. слышавъ же соломонъ пришедшю ц(а)р(и)цу сѣде на полатѣхъ⁹ стькла бѣлаго на помостехъ. хотѣ искушати ю¹⁰. она же видѣ тако въ водѣ¹¹ цьсарь. въздѣла¹² порты свога¹³ противу к нему¹⁴. он же¹⁵ видѣвъ тако красна (в ркп. – *класна*) есть лицом тѣло же ей бы(сть) власато¹⁶ тако щеть¹⁷. власы же онѣми¹⁸ она обадаше¹⁹ мужа бывающаго²⁰ с нею. рече же соломонъ²¹

- 1 не по мнозѣ времени прииде – Увар.
- 2 южискаа – Рум, Унд; южицкага – Кр; ужскаѣ – Увар, ТСЛ 256; савска – Писк; нет – ТСЛ 729.
- 3 малкоташка – Кр; моалкашка – ТСЛ 729; сивелила – Увар; сивилла – ТСЛ 256.
- 4 искушати – Пог, Писк; искусити – Увар, ТСЛ 256, Кр; искусить – Рум, Унд.
- 5 ц(а)рѣ соломона – Увар.
- 6 загадками – Унд, ТСЛ 729, Писк, Увар.
- 7 нет – ТСЛ 729, Писк.
- 8 древа – ТСЛ 729, Писк.
- 9 на полатах – Рум, Унд, Кр; на полатѣ – Пог; в полатѣ своеи и поиде противу еѣ – Увар, ТСЛ 256.
- 10 хотѣ бо искусити ю – Рум, Унд, Кр; ц(а)рь же еѣ хотѣ искусити в стекло бѣлово на мостѣх – Увар, ТСЛ 256; доб. на помостѣх хотѣ искусити ю – ТСЛ 256.
- 11 доб. сѣдит – все списки.
- 12 въздага – ТСЛ 729, Писк; распрага – Увар; възпрага – ТСЛ 256.
- 13 порты – Рум, Унд, Кр; ризы свога – Увар, ТСЛ 256.
- 14 ему – Кр, ТСЛ 256; ему поиде – Увар.
- 15 соломон – Писк.
- 16 власато бысть – Рум, Унд; бѣ власато – Кр; бысть власано – Увар, ТСЛ 256.
- 17 бысть тако щеть – Кр; аки щеть – ТСЛ 256; аки щить – Увар.
- 18 власы же оны – Увар, ТСЛ 256.
- 19 обдаше – Рум, Унд; обросше – Писк; обаживают – Увар.
- 20 бывающа – Рум, Унд, Кр, Увар.
- 21 и повелѣ ц(а)рь – Увар.

мудрецемъ своимъ²². створите мовь²³ кражму²⁴ съ зельемъ²⁵ и помажите²⁶ тѣло **ка** на отпаденье²⁷ власомъ²⁸. хитрыци же и книжници²⁹ молва^ххуть³⁰ **ка**ко совокупл^лльс^л есть³¹ с нею³². заченъши же от него и иде в землю свою и роди с(ы)нъ и се бы(сть) навходъносоръ³³. се же бы(сть) загадка **ега** к Соломону³⁴. совокупила б^лшеть³⁵ отроки³⁶ и дѣвки³⁷ малы^ла³⁸ и облече **л**а³⁹ в порты едины⁴⁰. и рече ц(а)р(и)ца ц (а)рю⁴¹ по м(у)др(о)сти своей⁴² разбери кое отроки кое ли дѣвки⁴³ ц(а)рь же по м(у)др(о)сти своей⁴⁴ повелѣ^лъ⁴⁵ и принесоша⁴⁶ овощь

22 мудрецем – Унд; мудрым – ТСЛ 256; нет – ТСЛ 729, Писк.

23 ми – Рум.

24 въ кражму – Рум; крижму – ТСЛ 729, Писк; скражду – Увар; красну – Кр.

25 с зелиемъ нар^лд^лити – Увар; съ желиемъ – Кр; вълемъ – ТСЛ 729.

26 и помажета – Писк; и помазати – Увар.

27 опадение – Пог.

28 доб. и бесѣдова с нею ц(а)рь наединѣ – Увар.

29 нет – Кр.

30 молва^лть – ТСЛ 729; рекуще въ себѣ – Писк; рекоша – Увар, ТСЛ 256.

31 совокупил^л еси – ТСЛ 729; съвокупил^л б^лше – увар;

съвокупил^л – ТСЛ 256; съвокупл^лтис^л – Пог, Писк; совокупл^лет
есть – Рум, Унд; съвокупл^лет с^л – Кр.

32 доб. ц(а)рю и бысть тако – Писк.

33 доб. ц(а)рь – Писк; доб. и возвѣсти ц(а)рь солomon гл(агол)ы **ка** и не бѣ словети ни едина его не возвѣсти – Увар; и возвѣсти еи солomon въс^л гл(агол)ы **еа** – ТСЛ 256.

34 к ц(а)рю – увар.

35 совокупи – ТСЛ 729, Писк; приведе к нему – Увар, ТСЛ 256

36 отрочки – ТСЛ 729.

37 д(е)в(и)ци – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729; отроковица – Увар, ТСЛ 256.

38 красны^л – Увар, ТСЛ 256.

39 облаченыа – Пог; одѣл^лвши их – Увар, ТСЛ 256.

40 в ризы единаа – Увар; одинакы – ТСЛ 256. Доб. и постави их пред ц(а)
ремь – Увар; пред нимъ – ТСЛ 256.

41 и рече ему ц(а)р(и)ци – Увар; и рече ц(а)р(и)ци солomonу – ТСЛ 256.

42 по (пре)мудрости своей прос^лше у него да подасть еи – Увар, ТСЛ 256.

43 д(е)в(и)ци – Рум, Унд, Кр, Писк; отроковицы – Увар, ТСЛ 256.

44 нет – Писк, Увар.

45 Вст. им умыватис^л. отроки же нача умыватис^л твердо и борзо а девици
слабко и ма^лхко. о сем царица удивис^л и похвали его велми – Увар; да
умыють лица сво^ла кождо их позна. отроци бо умыва твердо и борзо
а девици слабо и ма^лхко. о сем царица удивис^л и похвали его велми – ТСЛ
256. Доб. просыпати овощь – Рум, Унд, Кр.

46 и принесше – Рум, Унд, Кр; принести – Писк, Увар.

и просыпаша⁴⁷ пред ними. отрочи⁴⁸ же начаша брати⁴⁹ в пелены⁵⁰ а дѣвки⁵¹ в рукавы⁵². и рече соломонъ⁵³. се отрочи⁵⁴ а се дѣвки⁵⁵ она же о семь подивисѧ⁵⁶ хитрости его⁵⁷. на другии же д(е)нь собравши⁵⁸ отроки⁵⁹ обрѣзаныѧ и необрѣзаныѧ и рече Соломону⁶⁰ разбери⁶¹ кое обрѣзаныѧ кое ли⁶² необрѣзаныѧ ц(а)рь же повелѣ архиерѣви⁶³ внести вѣнец с(вя)тыи на нем же бѣ написано⁶⁴ слово⁶⁵ г(оспод)не. им же бы(сть) валамъ⁶⁶ уничжнъ от волхвованыѧ⁶⁷ отроцата⁶⁸ же обрѣзанаѧ сташа. а необрѣзанаѧ припадоша пред вѣнцем она же велми сему удивисѧ⁶⁹. мудръци же **кѧ** загонуша хитрьцемъ соломонемъ⁷⁰ имамъ⁷¹ кладѧзь далече⁷² града⁷³. мудростью⁷⁴ своею угоните⁷⁵ чимъ

47 просыпа – Писк; просыпати – Увар.

48 отроци – все списки; дѣвочки – ТСЛ 729; дѣвицы – Писк.

49 овощь брати – Писк.

50 приполы – Рум; полы – Увар.

51 девицы – все списки; отроки – ТСЛ 729, Писк.

52 в пелены – ТСЛ 729; в ширинки – Писк.

53 нет – Кр.

54 отроци – Пог, Увар; отроки – Рум, Унд, Кр.

55 девицы – Рум, Увар; се дѣвочки а се отрочки – ТСЛ 729; се девки а се отроки – Писк.

56 сѧ о семь подивила – ТСЛ 729.

57 м(у)дрости его – Увар.

58 собра ц(а)р(и)ца – Писк.

59 отрочки – ТСЛ 729.

60 ц(а)рю – Увар; царица соломону – ТСЛ 256.

61 разбери ц(а)рю – Писк; разбери отроки – Увар, ТСЛ 256; нет – Рум, Унд, Кр.

62 и кое – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729; и – Писк, Увар, ТСЛ 256.

63 нет – Увар.

64 бысть написано – Кр; написано – Увар.

65 имѧ – Увар, ТСЛ 256.

66 валам влѣхвъ – Рум, Унд, Кр.

67 доб. и егда внесень бысть – Писк.

68 отроци – Увар, ТСЛ 256.

69 подивисѧ – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729; доб. **ѧ**ко же разбираша – Писк; доб. и отиде в землю свою – Увар, ТСЛ 256.

70 хитречемъ – Унд; соломонем хитречемъ – Писк.

71 имамы – Кр.

72 далече – Пог, Рум, Унд, Кр, Увар; даль – ТСЛ 729, Писк.

73 градъ – ТСЛ 729; от град – Увар.

74 прем(у)дростию – ТСЛ 729.

75 отгадаите – Писк; приведите – Увар.

можемъ⁷⁶ и привести⁷⁷ въ градъ хитръци⁷⁸ же солломони⁷⁹ разумѣвше
рѣць⁸⁰ **ѿ**ако не можетъ быти⁸¹. и рѣша имъ исплетите уже⁸² труб^лно⁸³
а мы привлечемъ⁸⁴ клад^лзь вашъ в град. и паки загонуша⁸⁵ мудръци
ѿѿа аще възрастеть⁸⁶ нива ножи⁸⁷ чимъ ю пожати можете⁸⁸. отвѣщаша
и рѣша имъ⁸⁹ рогомъ ослиимъ⁹⁰. и рекоша мудреци **ѿ**ѿа кдѣ у осла⁹¹
рога⁹² они же рѣша⁹³ а кдѣ нива родитс^л⁹⁴ ножи. загонуша⁹⁵ же
и еще⁹⁶ аще вгнѣтс^л⁹⁷ соль. чимъ ю можете осолити⁹⁸. они же рѣша
ложе мьскы⁹⁹ вземше тѣм же ю посолити¹⁰⁰. и рѣша да гдѣ мьска¹⁰¹
родит.// л. 241 об. они же рѣша¹⁰² гдѣ с^л соль въгниваетъ¹⁰³. ц(а)р(и)ца

76 нет – ТСЛ 729.

77 нет – Увар.

78 хитречи – Унд.

79 нет – Рум, Унд, Кр, Писк.

80 рѣчь – Пог, Рум, Унд, Кр; рече – ТСЛ 729, Увар, ТСЛ 256; нет – Писк.

81 нет – Рум, Унд, Кр, Писк.

82 ужи – Увар.

83 отруп^лно – Пог, Унд; отруб^лно – Рум, Кр, ТСЛ 729, ТСЛ 256;
отруб^лные – Увар; песчано – Писк.

84 привлецемъ – Кр.

85 рѣша – Увар.

86 взрастить – Писк; растет – Увар.

87 ножами – Кр.

88 можете пожати – Кр, Писк; чѣмъ е^л пожинают – Увар; можемъ
показати – ТСЛ 729.

89 отвѣщаша имъ хитреци солломони – Увар.

90 осельим – Увар; ошлем – Писк.

91 у восла – Рум, Унд, Кр; у осл^лти – Писк.

92 роги – Увар.

93 и рѣша противу – Писк.

94 родит – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729, Писк, Увар, ТСЛ 256.

95 загонувши же – ТСЛ 729.

96 доб. мудреци е^л – Писк.

97 възгниетс^л – Рум, Унд; възгнѣть – ТСЛ 729; възгниет – Увар, ТСЛ 256;
съгниеть – Кр.

98 солити – Увар; поможете солити – ТСЛ 256.

99 ножъ земьскы – Рум, Унд; ноже – Кр.

100 нет – Увар.

101 мьси^л – Увар.

102 они противорѣша – Писк; мудреци же солломони рѣша – Увар.

103 възгниваетъ – ТСЛ 256; възгниеть – Увар; съгнивает – Пог, Кр.

же¹⁰⁴ видѣвъши храмы созданы¹⁰⁵ и брашна многа и сѣданье отрокъ его¹⁰⁶ и стоанье слугъ его. и одѣнье¹⁰⁷ ихъ и питье и жертву¹⁰⁸ и еже жрѣше¹⁰⁹ в дому б(ож)ии¹¹⁰. и рече ц(а)р(и)ца истиньнаѧ рѣчь¹¹¹. юже слышахъ¹¹² в земли моеи уне м(у)др(о)сти твоѧ. и не имѧхъ¹¹³ вѣры рѣчемъ¹¹⁴ дондеже придохъ¹¹⁵. и видѣста очи мои оли несказаньно ми бы(сть) ни половина. но болозѣ¹¹⁶ мужемъ твоимъ¹¹⁷ слышашимъ мудрости твоѧ. ц(а)рь же солломонъ вѣда ц(а)р(и)ци онои имѧ малка-тошва¹¹⁸ и все еже просила¹¹⁹ и иде в землю свою съ отроки своими.

Основной текст – Барс.

Разночтения – Рум, Унд.

л. 241 об. (II) и ц(а)р(и)ца савьска иноплемьница слышавши имѧ г(оспо)дне и имѧ Соломоне приде в иер(уса)л(и)мъ съ силою тѧжкою зѣло искуситъ солломона всѧко и на велблудѣхъ привезе¹²⁰ одежда и злато много зѣло¹²¹. и камень драгыи и принесе ему дары .к. (двадцать) капии злата¹²² и вѣниде къ Соломону и гла(гола) ему вьсе елико имѣ на ср(д)ци си. и възвѣсти еи со-

104 Конец списка ТСЛ 256; доб. они же подивишасѧ мудрости ихъ и возвратишасѧ в землю свою безмѧтежно – Увар. Конец списка Увар.

105 созданы храмы – Рум, Унд; храмъ създаныи – Кр; доб. велми украшены – Писк.

106 ц(а)р(е)вых – Писк.

107 одеание – Рум, Унд, Кр.

108 ѧдение – Писк.

109 оже зрѣше – ТСЛ 729.

110 нет – Писк.

111 рѣчь – все списки.

112 видехъ и слысахъ – Кр.

113 и не умехъ – Кр.

114 рѣчемъ – все списки.

115 сама приидохъ – Писк.

116 блазѣ – ТСЛ 729; благо – Писк.

117 в царствии твоём и превеликия мудрости твои – Писк.

118 молкатшва – ТСЛ 729; малкатъшава – Писк; малкатошка – Пог; малкаташка – Кр.

119 просиша – ТСЛ 729; просила у него – Писк.

120 привезе – Унд.

121 пропуск в Рум и Унд.

122 конец пропуска.

ломонъ всл гл(агол)ы еѧ и не бѣ слова ни единого еже гонзе от ц(а)рѧ. его же не възвѣсти еи. она же видѣвши весь смыслъ соломонъ. и домъ иже созданыѧ соломонѧ и храмы созданы¹²³ и ѧди соломонѧ¹²⁴ и брашна его многа и устройство отрокъ его. и сѣданье и предстоѧнье служащихъ ему. и одѣнье ихъ и питье и жертву иже жрѧше¹²⁵ в дому б(ож)ии и облечение юго ѧже приношаше¹²⁶ въ храмъ г(оспode)нѣ¹²⁷ и въ собѣ бывъши рече к ц(а)рю Соломону. истиньна суть словеса. ѧже слышахъ в земли своеи суши о словесехъ твоихъ¹²⁸ и о смыслѣ твоемъ уне м(у)др(ос)ти твоеѧ. и не имѧхъ¹²⁹ вѣры рѣчемъ¹³⁰ гл(аголю)щимъ¹³¹ ми дондеже и придохъ сѣмо. и се уже вижю очима своими ни полъ того еже ми повѣдаша. оже несказаньно ми бы(сть) ни половина¹³². но ты вижъ и ина приложилъ еси блаженѣшаѧ паче всего слуха иже слышахъ в земли своеи суши¹³³ бл(а)ж(ен)ны жены твоѧ и бл(а)ж(ен)ни отроци¹³⁴ твои. иже ти предъстоѧтъ присно. и бл(а)ж(ен)ни мужи твои слышащии мудрости твоѧ и весь смыслъ твои и буди г(оспод)ь б(ог)ъ твои бл(агослове)нѣ. иже възхотѣ тѧ дати на престолъ изр(аил)евъ. за любовь г(оспод)ню ѧже на из(раи)ли постави въ вѣкы и поставивъ тѧ ц(а)рѧ надъ ними творити судъ и правду и в судьбахъ его ходити и дасть Соломону .р. и .к. талантъ злата и одежда многы зѣло и каменье драгое. не бѣ облачено сѧ въ одежда ты николи же от множества ѧже дасть ц(а)р(и)ца савьска Соломону. и зельѧ многа велми¹³⁵ и древа негнѣющаѧ ц(а)рь же соломонъ вдасть ц(а)р(и)ци онои имѧ малкатышка¹³⁶ и все юлико же възхотѣ и все юлико же проси от него еже дасть

123 нет – Рум, Унд.

124 нет – Рум, Унд.

125 жрѧху – Рум, Унд.

126 принесоша – Рум, Унд.

127 в дом г(оспode)нѣ – Рум, Унд.

128 сихъ – Рум, Унд.

129 имехъ – Унд.

130 рѣчем – Рум, Унд.

131 глаголющихъ – Рум, Унд.

132 ни полу – Рум, Унд.

133 и сущим – Рум, Унд.

134 отроки – Рум.

135 зело – Рум, Унд.

136 малкатышка – Рум, Унд.

еи солмонъ рукама своима. и възвращьшисѧ¹³⁷ иде в землю свою
та сама и вси отроци¹³⁸ еѧ и бѣ число¹³⁹ злата принесенаго Со-
ломону ц(а)р(и)цею савьскою¹⁴⁰ кроме своего ему бѣше .х. и .ѧ.
и.г. талантъ свѣносиваго еже на ризахъ бѣше. и еже отъ всѣхъ
царь странньихъ и от воеводъ земьскихъ.

137 възвратиисѧ – Рум.

138 отроци – Рум, Унд.

139 бесчислено – Рум.

140 саваскою – Унд.

О наследстве трех братьев

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.

л. 242 об. **ѡ**ко же рече писанье¹ бы(сть) соломонъ мужь мудръ притцами² и гаданьи. и не раздрѣшимыѡ³ суды⁴ словесъ дѣѡниѡ⁵ рѣшашеть питаньем⁶.

въ дни⁷ соломонѡ бы(сть) мужь имѣѡ .г. (три) с(ы)ны⁸. уми-
рата же мужь онъ призва к собѣ⁹ с(ы)ны своѡѡ и рече имѣ. имѣю¹⁰
кровь¹¹ в земли. томъ мѣстѣ река¹² .г. спуды¹³ стоѡща л. 243. другъ
на друзѣ¹⁴ горѣ а по см(е)рти моеи¹⁵ возми старѣиши¹⁶ верхнеѡ а се-
редьнии¹⁷ среднеѡ а исподнеѡ¹⁸ меншии¹⁹. по умертвии же о(т)ца
ихъ открыша с(ы)н(о)ве его²⁰ кровь онъ²¹ предѣ людми. и бы(сть)
верхнеѡ полно злата.а среднеѡ полно кости²². а исподнеѡ полно

1 нет – ТСЛ 256; Увар.

2 притчами – ТСЛ 256; Рум; Увар; ТСЛ 729.

3 неразрѣшимыѡ – ТСЛ 256; неразрушимыѡ – Увар; неразрушимы – ТСЛ 729.

4 судьбы – Увар.

5 дѣѡниѡѡ и словеса – Увар.

6 питаниемъ рѣшашеть – ТСЛ 729; питаниемъ рѣшитель – ТСЛ 256, Увар.

7 доб. еврѣиска ц(а)рѡ – Увар. Здесь начало списков Унд, Пог, Кр.

8 доб. вегда же – Увар.

9 нет – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729

10 имам – Увар.

11 скровище – ТСЛ 256, Увар.

12 рекъ – Рум, Унд, Кр; имѡ рече – ТСЛ 256, Увар.

13 студы – Рум, Унд.

14 на друге – Рум, Унд.

15 доб. вамъ сие – Увар.

16 старѣише – ТСЛ 256, Увар; старишии – ТСЛ 729; стареи – Рум, Унд, Кр.

17 средней – ТСЛ 256, Крех; среднии – Рум, Унд.

18 последней – Кр.

19 меньшее – Увар, Кр.

20 нет – Увар.

21 скровище оно – ТСЛ 256, Увар; кровы оны – Рум, Унд, Кр.

22 кости – Рум, Увар, ТСЛ 729

персти²³. бы(сть) же²⁴ бои и сварь²⁵ въ братьи онои рекуще ты ли еси с(ы)нъ²⁶ оже возмеши злато²⁷. а вѣ не с(ы)на²⁸. и идоша²⁹ на прю³⁰ къ Соломону³¹. и расуди ꙗ соломонь³² иже³³ что златомъ то старѣишему. а иже что³⁴ скотомъ и челѣдью³⁵ то среднему. по разуму кости. а иже что виногради и нивами и житомъ³⁶ то меншему и рече имъ³⁷ о(те)ць вашъ былъ мужъ мудръ и раздѣли³⁸ вы зажива³⁹.

-
- 23 то меншему – Кр; нет – Рум, Унд.
24 доб. у них – Рум, Унд, Кр; меж ими – Увар.
25 прѣ и бои – Рум, Унд, Кр; сварь и брань – Увар; далее пропуск в списках Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729
26 единъ у о(т)ца с(ы)нъ – Увар.
27 злато возмеши – Увар.
28 а мы сиче не сынове – ТСЛ 256, Увар.
29 и поидоша – Рум, Унд, Кр.
30 нет – Рум, Унд, Кр.
31 къ ц(а)рю солomonу – ТСЛ 256, Увар; къ солomonу ц(а)рю – Рум. Доб. правосудья ꙗ – Рум, Унд, Кр. Доб. и сказаши ему ꙗже о собѣ – Увар.
32 солomonъ рассуди има – Рум, Унд, Кр; ц(а)рь же солomonъ рассудивъ ихъ – Увар.
33 оже – Рум, Унд, Кр., ТСЛ 729.
34 а ежели что – ТСЛ 729.
35 нет – Рум, Унд, Кр.
36 животом – ТСЛ 256, Увар, ТСЛ 729.
37 нет – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729.
38 розрѣдиль – ТСЛ 256, Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729.
39 за живота – ТСЛ 256, Увар, Кр.

О трех путниках

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.

л. 243. ¹паки идоша трие мужи² на путь свои имуще чересы свои³ съ златомъ ставше же суботовати⁴ в пустыни съмолвиша⁵ повѣтъ⁶ схранимъ злато⁷ на скупѣ⁸. да аще будутъ⁹ разбоиници да убѣжимъ. а оно¹⁰ будетъ съхранено ископавше¹¹ же ровъ въкладоша¹² вси ¹³чересы на скупъ¹⁴. и бысть в польнощи **ѡ**ко успоста¹⁵ два друга. един же имѣ^ѡа мысль злу. въставъ перехорони чересы¹⁶ на ино мѣсто. и **ѡ**ко отсуботовавше¹⁷ идоша на мѣсто взѣти¹⁸ чересы своѡ¹⁹ и не обрѣтше²⁰. завопиша²¹ вси едино²² он же си лука-

-
- 1 доб. в то же время – Увар; се паки – Пог, Рум, Унд, ТСЛ 256, ТСЛ 729, Крех.
 - 2 доб еврѣистии – Увар, ТСЛ 256.
 - 3 своѡ – Пог, ТСЛ 256, ТСЛ 729; нет – Рум, Унд, Увар, Кр.
 - 4 суботствовати – Увар; субѣботъствовати – ТСЛ 729.
 - 5 створиша – Увар, ТСЛ 256
 - 6 совет – Рум, Унд, ТСЛ 256; доб съвѣт и рѣша – Увар; говети – Кр.
 - 7 златомъ – Пог.
 - 8 вкупѣ – Рум, Унд, Увар, ТСЛ 256, Кр.
 - 9 найдуть на ны – Увар.
 - 10 а то – Увар.
 - 11 ископаша – Кр.
 - 12 въскладоша – Пог; въскладаша – ТСЛ 729; и положиша – Увар, ТСЛ 256
 - 13 доб. три – Рум, Унд, Увар, ТСЛ 256, ТСЛ 729, Кр
 - 14 вкупѣ – Увар, ТСЛ 256
 - 15 уснуста – Увар.
 - 16 нет – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729.
 - 17 отсуботствоваше – Рум, Унд, ТСЛ 256, Кр, ТСЛ 729. нет – Увар. Здесь начинается список Писк.
 - 18 идѣже положиша и раскопаша – Увар.
 - 19 черосы своа – Рум, Унд; нет – Увар.
 - 20 не обрѣтоша – Рум, Унд, Увар, ТСЛ 256, Кр.
 - 21 и возпиша – Рум, Унд; и възопиша – Кр.
 - 22 единою – Рум, Унд, Увар, ТСЛ 256, Кр; единогласно – Писк.

выи²³ завопи велми боле²⁴ обою²⁵. и възвратиша сѡ вси домови²⁶. и рѣша²⁷ поидемъ к²⁸ соломону и скажемъ пагубу нашу. и придоша к соломону и рѣша²⁹ не вѣмы ц(а)рю звѣрь ли взѡль. птица ли анг(е)ль ли³⁰ повѣжь намъ ц(а)рю³¹. он же рече имъ³² м(у)др(ос)тью своею обращю вы заутра. понеже аще путници есте упроса прошю³³ у васъ повѣжьте ми³⁴. бы(сть) отрокъ³⁵ обручивъ дѣвку³⁶ красну и вда ей жуковину вѣрную³⁷ безъ увѣдѣнѣа отънѡ³⁸ и матерьнѡ отрокъ же онъ иде в землю ину и оженисѡ тамо. о(те)ць же дѣвку³⁹ дасть замужь⁴⁰. и ꙗко хотѣ⁴¹ отрокъ⁴² совокупитисѡ с нею завопи дѣвка⁴³ ркущи въ стыдѣнѣи⁴⁴ своемъ не повѣдала есмь о(т)цю⁴⁵ азъ бо есмь обручена⁴⁶ он сѡ го⁴⁷ а убоисѡ⁴⁸ б(ог)а поиди⁴⁹ къ об-

23 лукаво – Увар.

24 нет – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729.

25 доб. и бысть прѡ меж ими – Увар.

26 домовъ – Рум, Унд, ТСЛ 256, Кр, Писк; домовни – ТСЛ 729.

27 доб. к собѣ – Увар.

28 доб. ц(а)рю – Увар, ТСЛ 256

29 доб. ему – Рум, Унд, Кр; и сказала ему – ТСЛ 729; и сказала ему и рѣша – Увар, ТСЛ 256, Писк.

30 доб. или ч(е)л(ове)къ – Рум.

31 нет – Увар, Кр.

32 зрѡщю ему на нихъ – Рум, Унд, Кр. Далее пропуск в этих списках.

33 въспрошу васъ – Увар; и въпрашаю васъ – ТСЛ 729.

34 доб. се – Увар, ТСЛ 256; всѡ – Писк.

35 есть некто отрокъ добра рода – Рум, Унд, Кр.

36 д(е)в(и)цю – Рум, Унд, Увар, ТСЛ 256, Кр, Писк.

37 вѣнную – ТСЛ 729; свою – Писк; пръстень вѣрныи – Увар, ТСЛ 256.

38 о(т)ча – Увар, ТСЛ 256; о(т)ца – Писк.

39 д(е)в(и)цю – Увар, ТСЛ 256, Писк.

40 мужеви – Рум, Унд, Кр.

41 въсхотѣ – Увар.

42 женихъ – Увар.

43 отроковица – ТСЛ 256; доб. без стыдения – Рум, Унд, Кр. В Увар: она же рече ему пожди г(осподи)не мои и понеже

44 восдыдѣниемъ – ТСЛ 729; нет – Рум, Унд, Кр.

45 доб. своему – Увар.

46 обрученица – Увар, ТСЛ 256.

47 оншего – Кр.

48 и убоисѡ – Увар, ТСЛ 256; а н(ы)нѣ боюсю б(ог)а – Писк.

49 доб. со мною – Рум, Унд, Увар, ТСЛ 256, Кр, Писк, ТСЛ 729

рученику моему на упрось⁵⁰ повелении его⁵¹ да буду тобѣ жена по словеси его. ⁵²вѣскрутѣ же сѣ⁵³ отрокъ с добыткомъ⁵⁴ многимъ и съ дѣвкою⁵⁵ иде тамо⁵⁶ и повелѣ ему⁵⁷ буди тобѣ жена како то еси ю понѣлъ. отрокъ же рече к ней възвративѣ сѣ⁵⁸ опѣть⁵⁹ и створивѣ⁶⁰ свадьбу⁶¹ изнова⁶². идущема же има путемъ⁶³ вѣспѣть устрѣте и на- силникъ единъ съ отроки своими. и гѣша и⁶⁴ с дѣвкою⁶⁵ и с до- быткомъ⁶⁶. хотѣ же еи насилѣ створити разбоиникъ онъ и възпи// л. 243 об. дѣвка⁶⁷ и сказа разбоинику гѣко ходила есмь⁶⁸ на упрось. и не была есмь⁶⁹ с нимъ в постели. подивовавъ⁷⁰ же сѣ разбои- никъ⁷¹ и рече мужеви еѣ. поими жену свою⁷². и иди с добыткомъ

50 на вопросъ – Увар; на въспросъ – ТСЛ 256

51 по повелѣнию его – Увар, ТСЛ 256.

52 доб. слышавъ же сѣ отрокъ – Увар.

53 соврата же сѣ – Рум, Унд, Кр; вѣскрѣжесѣ – Писк.

54 доб. своим – Рум, Унд, Кр; имѣниемъ – Увар, ТСЛ 256.

55 доб. тою – Рум, Унд, Кр. Писк; съ д(е)в(и)цею – Увар, ТСЛ 256.

56 къ отроку – Увар. Доб. ему же бѣ обручена прежде и егда же приидоша и вопросы его аще естъ ему обрученица. он же рече ему паки еси поѣл. он же рече о(те)ць ю дал за мѣ. отрок же рече сию д(е)в(и)цю обручихъ азъ прежде без увидения о(т)ца н(ы)нѣ же буди тобѣ сѣ жена.

57 доб. взѣти ю – Рум, Унд, Кр.

58 възвратимсѣ – Увар, ТСЛ 256.

59 вѣспѣть – Увар, ТСЛ 256; в путь свои – Рум, Унд, Кр.

60 створим – Увар, ТСЛ 256.

61 бракъ – Увар, ТСЛ 256.

62 доб. и положю тѣ на постели своеи – Рум, Унд, Увар, ТСЛ 256, Кр, Писк, ТСЛ 729

63 доб. своим – Увар, ТСЛ 256

64 отрока – Увар, ТСЛ 256.

65 съ д(е)в(и)цею – Увар, ТСЛ 256.

66 съ имѣниемъ – Увар.

67 доб. с плачем – Писк; д(е)в(и)ца – Рум, Унд, ТСЛ 256, Кр; Увар: д(е) в(и)ца же възпи к разбоинику гѣко не быстъ еи съвокупления съ отроком.

68 естъ – Пог.

69 естъ – Пог.

70 подивив – Рум, Унд; подиви – Кр; подив – ТСЛ 729

71 доб. не растли д(е)вства еѣ – Увар.

72 живи еѣ имѣи жену свою – ТСЛ 729.

своимъ⁷³. и рече⁷⁴ соломонъ сказахъ вамъ⁷⁵ дѣвку⁷⁶ сию и отрока⁷⁷. повѣжете ми вы трие мужи изгубившей⁷⁸ чересы⁷⁹ своиа кто есть лѣплии⁸⁰ отрокъ ли или дѣвка или разбоинникъ⁸¹. отвѣщавъ⁸² един и рече дѣвка⁸³ добра⁸⁴ оже повѣдала⁸⁵ обрученье свое. другыи рече отрокъ добръ оже терпѣль⁸⁶ до повелѣньяа третии рече разбоинникъ добръ лучшии обою⁸⁷. оже възвратилъ дѣвку⁸⁸ а самого пустилъ а добытка было не дати⁸⁹. тогда отвѣща ⁹⁰соломонъ друже⁹¹ охвотивъ еси⁹² на чюжии добыток⁹³. ты еси взлль чересы вьсѣ⁹⁴. он же рече. ц(а)рю г(осподи)не воистину⁹⁵ тако есть. не потаю тебе⁹⁶.

73 а з добыткомъ и иде в путь свои – Увар.

74 доб. им – Рум, Унд, ТСЛ 256, Кр, Писк.

75 сию сказахъ притчю – Увар.

76 д(е)в(и)цю – Рум, Унд, ТСЛ 256, Кр.

77 нет – Увар.

78 погубивше – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729.

79 человечество – Рум, Кр; нет – Писк.

80 лучшии – Увар, ТСЛ 256; лѣпшии – Писк; крѣплѣ – ТСЛ 729; нет – Рум, Унд, Кр.

81 отрокъ и о дѣвице и о разбоиницѣ – Рум, Унд, Кр.

82 нет – Рум, Унд, Кр.

83 д(е)в(и)ца – ТСЛ 256; нет – Рум, Унд, Кр.

84 добръ онъ – Рум, Унд, Кр.

85 иже отда – Рум, Унд, Кр; иже не угаи – Увар.

86 терпѣливъ – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729; терплѣ – Пог; трѣпѣ – Увар.

87 лутче – Увар, ТСЛ 256; лучши – Писк, ТСЛ 729; обою лутши – Рум, Кр.

88 д(е)в(и)цю – Увар, ТСЛ 256.

89 добыток было взати – Писк.

90 доб. ц(а)рь – Рум, Унд, Увар, ТСЛ 256, Писк, ТСЛ 729.

91 друзе – Кр.

92 охвочъ – Рум, Унд, Увар, Кр, Писк, ТСЛ 729; охочъ – ТСЛ 256.

93 до чюжего добытка – Рум, Унд, Кр.

94 доб. трие – Рум, Унд, Кр; своа – Увар.

95 истинну еси сказаль тако тое и есть азъ есмь взлль – Рум, Унд, Кр.

96 доб. и отдасть има – Кр.

О смысле женском

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.

л. 243 об. по семь же¹ соломонъ премудрыи хотѧ испытати² смыслъ³ женьскыи⁴. призва боѧрина⁵ своего имѧ ему⁶ декирь⁷ и рече ему⁸ миль ми еси мужъ⁹ велми. и еще възлюблю тѧ паче аще створиши волю мою убии жену свою¹⁰ и дамъ за тѧ дщерь свою лучшую. того же молви ему¹¹ нѣ по колико¹² дънии. и не хотѧше¹³ сего створити декирь. и паки рече створю волю твою ц(а)рю. ц(а)рь же въдасть¹⁴ ему мечъ¹⁵ свои г(лаго)лѧ¹⁶ егда уснетъ жена твоѧ усѣкни¹⁷ ей главу да не обласкаетъ тебе ꙗзыкомъ своимъ шедъ же онъ¹⁸ обрѣте жену свою спѧщу. и посторонь ей двое отрочать¹⁹ онъ же видѣвъ жену свою²⁰ и дѣти своѧ спѧща²¹ и рече на сердци своемъ како ударю в подружье мое²² мечемъ и разьцвѣлю²³ дѣти

1 нет – Рум, Унд, Кр, Писк, ТСЛ 129.

2 премудрость испытати – ТСЛ 729.

3 мысль – Писк.

4 жонькы – Кр; женкы – Рум.

5 боѧрина – Кр.

6 нет – Писк.

7 с(ы)нъ декировъ – Рум, Кр, ТСЛ 729; с(ы)на декирова – Писк.

8 нет – Унд, Кр, ТСЛ 729; доб. ц(а)рь – Рум; и гл(агол)а ему – Писк.

9 нет – Рум, Кр.

10 твою – Писк, ТСЛ 729.

11 тоже говорѧ – Писк.

12 по много – Писк.

13 не хотѧ – Писк; не похтѧше – ТСЛ 729.

14 давъ – Писк.

15 мець – Кр.

16 рѣкъ – Рум, Кр, Писк, ТСЛ 729.

17 усеци – Рум; отсечи – Унд, Кр.

18 доб. в домъ – Унд.

19 детокъ – Унд, Кр, Писк, ТСЛ 729; дѣтеи – Рум.

20 нет – Рум, Унд, Кр, Писк, ТСЛ 729.

21 доб. с нею и стоѧ с мечем – Писк.

22 нет – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729; свое – Писк.

23 розсквело – Рум, Унд, Кр, Писк, ТСЛ 729.

мога²⁴. ц(а)рь же возва²⁵ и ²⁶к собѣ и впреси и г(лаго)ла²⁷ створи-
рихъ²⁸ ли **к**си волю мою еже ти бѣхъ казалъ²⁹ уне жены³⁰. рече же³¹
не могохъ г(оспод)и мои ц(а)рю³² створити посла же его ц(а)рь на
посоль³³ во инъ град. и призвавъ³⁴ жену его³⁵ и рече ей³⁶. любя³⁷
ми еси во всѣхъ женахъ велми³⁸. оже ми створиши еже ти повелю
поставлю т^а ц(а)р(и)цею³⁹. заколи мужа своего сп^аща на постели⁴⁰
а се ти мечъ. отвѣщавъши жена и р(е)че рада ц(а)рю како велиши.
соломонъ же⁴¹ разумѣвъ м(у)др(ос)тью своею⁴² мужа ег^а **к**ако не
хощеть убити жены своег^а вда⁴³ ему мечъ⁴⁴ остръ и разумѣвъ жену
его⁴⁵ **к**ако хощеть убити⁴⁶ мужа своего вда ей мечъ пруд^ань⁴⁷ зр^ащи
же **к**ако остръ есть г(лаго)ла⁴⁸ мечемъ симъ заколи⁴⁹ мужа своего
на постели сп^аща⁵⁰ и положи на грудехъ мужю своему⁵¹ и потре

24 дѣтки мои – Писк.

25 позва – Писк.

26 доб. паки – Рум, Унд, Кр, Писк, ТСЛ 729.

27 вопросы декира – Писк; и рече – Рум, Унд; нет – Кр.

28 створил – все списки.

29 сказал – Пог; указаль – Унд; рекль – Кр; повелѣ – Писк.

30 нет – Писк.

31 доб. декирь – Писк.

32 г(осподин)е мои ц(а)рю не могохъ – Писк.

33 послом – Писк; нет – Рум, Унд, Кр.

34 призва – Рум, Унд, Кр, Писк, ТСЛ 729.

35 доб. к собѣ – Рум, Унд, Кр, Писк, ТСЛ 729.

36 доб. соломонъ – Писк, ТСЛ 729.

37 любима – Пог, Писк.

38 сътвори волю мою юже ти рѣку – Рум, Унд, Кр.

39 доб. поиму за с^а – Писк.

40 на постели сп^ащаа – ТСЛ 729.

41 нет – Кр.

42 далее пропуск в ТСЛ 729.

43 вдасть – Пог; дасть – Рум, Унд, Кр, Писк.

44 мець – Кр.

45 его жену – Рум, Унд, Кр. Конец пропуска в ТСЛ 729.

46 убьет – Писк.

47 прудень – Унд, Кр; продень – Рум.

48 рек – Писк, ТСЛ 729; нет – Рум, Унд, Кр.

49 убии – Рум, Унд, Кр; нет – Писк.

50 доб. мечем сим заколи – Писк; доб. лежаща и пришедшо же мужу еа
и легшо ему спать она же – Рум, Унд, Кр.

51 мужа своего – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729; доб. и вид^а жена сп^аща мужа

и по горлу⁵² мънѡщи ꙗко остръ естъ ꙗко заколетъ и⁵³. он же сѡ въ// л. 244. схопи⁵⁴ в борзѣ мнѡ ꙗко врази⁵⁵ нѣкотории и видѣвъ ꙗко жена его держитъ мечъ⁵⁶. почто рече⁵⁷ подружъе мое подума⁵⁸ на мѡ убити мѡ отвѣщавши⁵⁹ жена мужю⁶⁰ своему рече ꙗзыкъ ч(е)л(о) в(е)чьскъ⁶¹ обласка мѡ ꙗко⁶² убити тѡ он же хотѣ созвати⁶³ люди⁶⁴ и разумѣ ꙗко наученье⁶⁵ соломоне. солмонъ же слышавъ⁶⁶ вписа⁶⁷ во изборникъ⁶⁸ стихъ съ. и рече ч(е)л(о)в(е)ка обретохъ в тысѡшахъ а жены⁶⁹ въ свѣтѣ въ всемъ⁷⁰ не обрѣтохъ.

своего – Писк.

52 доб. мужю своему – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729.

53 нет – Пог.

54 восхапи – Рум, Унд; въсхапивъ – Кр; въспохи – ТСЛ 729; очютивъ – Писк.

55 вражи – Унд.

56 мець – Кр.

57 и рече еи почто еси – Рум, Кр.

58 подумала – ТСЛ 729, Рум.

59 отвѣща – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 729; отвѣщавъ – Писк.

60 мужеви – Рум, Унд, Кр.

61 ч(е)л(о)в(е)ць – Рум, Унд.

62 нет – Рум, Кр, Писк.

63 събрати – Писк.

64 нет – Писк.

65 доб. естъ – Рум, Кр.

66 доб. сие – Писк.

67 вписавъ – Писк; написа – Кр.

68 зборникъ – Рум, ТСЛ 729; сборникъ – Унд; соборникъ – Кр.

69 жены же – Рум, Унд, Кр, Писк.

70 во всемъ мире – Рум, Унд, Кр; въ всѣмъ свѣтѣ – Писк.

О слуге и сыне

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.

л. 244. въ д(ь)ни соломона¹ бы(сть) мужь богатъ въ вавилонѣ². и не им³ашеть³ дѣтеи⁴. ужившю⁵ же ему половину д(ь)нии⁶ своихъ⁷ постави собѣ⁸ паробка⁹ в сына мѣсто и въскрутивый¹⁰ с добыткомъ посла из вавилона¹¹ в куплю он же пришед¹² въ ер(уса)лимъ ожирис¹³ ту и бы(сть) ту в богарѣхъ¹⁴ у соломона. въсѣдающихъ на обѣдѣ¹⁵ у ц(а)р¹⁶. въ то же врем¹⁷ у г(осподи)на его родис¹⁸ с(ы)нъ дома¹⁹. и бы(сть) отроча²⁰. лг. (13) лѣтъ и преставис²¹ отець его и рече ему м(а) ти его. с(ы)ну²¹ слышахъ²² о холопѣ²³ о(т)ца тво²⁴го ~~тако~~ ожирильс²⁴

1 соломони – Рум, Унд, Кр; соломонѣ – ТСЛ 256; ц(а)р¹⁶ соломона – Увар.

2 нет – Писк, ТСЛ 729, Рум, Кр.

3 не им³аше – Пог; не имѣаше – Кр, Увар; не любл³аше – ТСЛ 729

4 дит⁴ать – ТСЛ 729. Далее пропуск в Писк.

5 убывшу – ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр.

6 дѣтеи – ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр,

7 Конец пропуска в Писк.

8 нет – Писк, Рум, Унд, Кр.

9 раба – Увар.

10 въскрути – ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр, Увар.

11 доб. в иер(уса)л(и)мъ – Писк.

12 приде – ТСЛ 729; иде – Рум, Унд, Кр.

13 ожис¹³ – Рум, Унд; ожиша – Кр; ожриис¹³ – Увар.

14 в бол¹⁴рехъ – Писк, ТСЛ 256.

15 доб. на трапезе – Кр.

16 ц(а)р¹⁶ соломона – Увар, ТСЛ 256; нет – Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр.

17 нет – Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр.

18 родилс¹⁸ – Рум, Унд; родис¹⁸ у г(осподи)на у его – Увар, ТСЛ 256.

19 нет – Писк, Увар.

20 отрок – Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.

21 чадо – Рум, Унд, Кр.

22 смьшл²²ах – Рум.

23 о рабѣ – Увар.

24 оживилс²⁴ – ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр.

есть въ иер(уса)лимѣ²⁵ иди и взиши²⁶ его. и приде²⁷ въ иер(уса)лимѣ и впраша²⁸ о имени мужа холопа оног²⁹. а бѣше нарочить велми и повѣдаша ему ꙗко у соломона на обѣдѣ³⁰. и вниде отроча³¹ оно в полату ц(аре)ву. и рече кто есть онои³² богаринъ³³ отвѣща онъ и рече азъ есмь. приступивъ³⁴ же удари и по лицу и рече холопъ³⁵ еси мои не богари сѣдѣ но поиди³⁶ работатъ³⁷ и вдажь ми³⁸ добытокъ³⁹. и разгнѣвасѣ царь и бысть ему жалъ⁴⁰. отвѣща отроча⁴¹ к соломену⁴² и рече. аще не будетъ ц(а)рю се холопъ⁴³ о(т)ца моего и мои. да за⁴⁴ удареныѣ руку мою⁴⁵ вдасть ми сѣ мечъ⁴⁶ потати мѣ⁴⁷. отвѣща удареныи рече⁴⁸. азъ есмь г(оспо)дичиць⁴⁹. а се паробокъ о(т)ца моего и мои. имамъ послухы въ вавилонѣ. и рече ц(а)

-
- 25 ты же родисѣ после его он же взѣ много имѣния отца твоего иде в иер(уса)лимѣ в куплю и пребысть тамо – Писк.
- 26 вжиши – ТСЛ 256; в жилище – Увар.
- 27 доб. отрочѣ – Писк; отрок – Увар.
- 28 въспроси – Увар, ТСЛ 256.
- 29 раба своего – Увар; раба оног – ТСЛ 256.
- 30 на обеде у соломона – Рум, Унд, Кр.
- 31 отрок – Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.
- 32 он сии – Пог, Писк, Рум, Увар; онъшии – Кр.
- 33 доб. иже пребысть на обѣде у ц(а)рѣ соломона. они же рѣша то есть иже пришед от вавилона – Увар.
- 34 приступѣ – Писк, ТСЛ 729; и приступи же – Рум, Кр; отрок же приступи – Увар. Доб. отрочѣ – Пог; он отрокъ – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 256.
- 35 рабъ – Увар, ТСЛ 256.
- 36 иди в дом мои – Писк.
- 37 работати – Пог, ТСЛ 729, Увар, ТСЛ 256; работати мнѣ – Рум, Унд, Кр.
- 38 вдаи же – Писк, Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.
- 39 доб. иже еси взѣл у о(т)ца моего – Писк; иже ти даль о(те)ць мои – Увар.
- 40 доб. мужа того – Увар.
- 41 отрокъ – Кр. Доб. и рече к соломену ц(а)рю – ТСЛ 729.
- 42 ц(а)рю соломену – Увар, ТСЛ 256.
- 43 рабъ – Увар; хлапъ – ТСЛ 256
- 44 нет – Писк, Увар.
- 45 ми рукою – Увар, ТСЛ 256.
- 46 мечем – Писк, Рум, Унд, Кр.
- 47 отсѣци – Увар.
- 48 нет – Писк, Рум, Кр, Увар.
- 49 господичиць – Пог; господинич – Писк; дѣтычь – ТСЛ 729; властелин – Увар, ТСЛ 256.

рь не имамъ вѣры **ати** послухомъ⁵⁰. но да послю⁵¹ посоль мои въ вавилонъ и тамо⁵² да возьметъ кость плечную от гроба (от)ца его⁵³. и та ми повѣсть⁵⁴ кое будетъ⁵⁵ сынъ кое ли паробокъ⁵⁶. а вы стоита сдѣ⁵⁷. посла же ц(а)рь посоль свои вѣрнии⁵⁸ и принесе кость плечную⁵⁹. по мудрости же⁶⁰ своеи ц(а)рь повелѣ⁶¹ исмыти кость ч(ис)то⁶². посади же **богарина** своего предъ собою и вси мудръци **богаре** и книжьници⁶³. гл(агол)аху⁶⁴ умѣющему кровь пущати⁶⁵. пусти кровь **богарину** сему⁶⁶ и створи ему тако⁶⁷. и повелѣ ц(а)рь вложить кость⁶⁸ в теплу кровь⁶⁹. разрѣшенъ⁷⁰ рѣчи⁷¹ повѣда⁷² **богаромъ**⁷³ своимъ и рече аще будетъ с(ы)нъ его и прилнетъ кровь его къ кости отъни. аще ли не прилнетъ то рабъ⁷⁴. и вынѣша⁷⁵ кость из крове⁷⁶. и бѣ⁷⁷

-
- 50 послухомъ **ати** вѣры – Писк, Рум, Унд, Кр.
51 пошло – Рум, Унд, Кр.
52 в вавилонъ тамо – Писк.
53 о(т)ца вашего – Увар.
54 кость вѣсть будетъ – Писк.
55 есть – Рум, Кр.
56 рабъ – Увар, ТСЛ 256.
57 стоите – Кр; пребудитъ здѣ – Писк, Увар.
58 скоро – Писк; доб. в вавилон и повелѣ принести кость плечную о(т)ца ихъ. егда же прииде из вавилона – Увар.
59 плечную часть кости – Рум, Унд, Кр.
60 по премудрости – Рум, Унд, Кр, Увар.
61 рече и повеле – Рум, Унд, Кр.
62 кость измыти чисто – Рум, Унд, Кр.
63 книзници – Кр. доб. с нимъ бѣ^аху – Увар.
64 и повелѣ – Увар.
65 пускати – ТСЛ 729; пустити – Увар.
66 нет – Увар.
67 нет – Писк.
68 кость вложить – Рум, Унд, Кр.
69 в кровь теплу хотѣ увѣдѣти – Писк.
70 разрешение – Рум, Унд, Кр.
71 речем – ТСЛ 729
72 повѣда – Писк; повѣдаю – ТСЛ 256.
73 **болгаромъ** – ТСЛ 256.
74 рабъ есть – Писк, ТСЛ 729.
75 вынѣше – Писк, Рум, Унд, Кр.
76 крови – Пог, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр, Увар.
77 оли – Писк, ТСЛ 729; оже – Рум, Унд, Кр.

кость бѣла ꙗко же и первое⁷⁸// л. 244 об. повели же⁷⁹ ц(а)рь кровь пустити⁸⁰ отрочати⁸¹. въ инь съсудь. и измывше⁸² кость. вложиша въ кровь отрочате⁸³. и наꙗса⁸⁴ кость крови⁸⁵. и рече ц(а)рь боꙗромъ⁸⁶ своимъ видите своима очима⁸⁷ ꙗко повѣдаетъ кость си⁸⁸. се ксть с(ы)нъ мои а оно рабъ⁸⁹. и тако расуди ꙗ ц(а)рь⁹⁰.

78 ꙗко была – Писк, Рум, Унд; то бѣ пѣрвие – ТСЛ 729; была и первое – Кр.

79 повелѣ – все списки

80 пустити кровь – Увар.

81 отрочищу – Увар, ТСЛ 256.

82 змывше – Писк, Крех; измывши – Увар, ТСЛ 256.

83 отрочью – Писк.

84 ꙗса – Писк; наꙗче – Увар.

85 доб. и кровь кости – Писк.

86 боꙗромъ – Писк, ТСЛ 256.

87 очима своима – Увар, ТСЛ 256.

88 поведѣ вам гадкы си – Рум, Унд, Кр.

89 а сеи нашъ боꙗринъ былъ рабъ его – Рум, Унд, Кр. Доб. и даша его отрочати и имение его отроча же вѣдоша его в вавилон – Писк.

90 нет – Пог, Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр.

О царе Адариане

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, Писк, ТСЛ 729, Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.

по семь же нача молвити¹ соломонъ² богаромъ³ своимъ⁴. бы(сть) адарианъ⁵ ц(а)рь. и повелѣ богаромъ⁶ своимъ⁷ зватисѧ б(ого)мъ. и не въсхотѣвшѧ⁸ богаре его рѣша⁹. ц(а)рю нашъ¹⁰ мниши ли въ сердци своемъ **ѧ**ко не было б(ог)а преже тебе. аще прозовем **ѧ** вышнимъ ц(а)р(е)мъ въ ц(а)рихъ¹¹ егда же приимеши вышний иер(уса)л(и)мъ и с(вѧ)та^ѧ с(вѧ)т(ы)хъ¹². он же причинивъ сѧ¹³ съ вои многыми и шедъ¹⁴ приа иер(уса)л(и)мъ и възвративъсѧ¹⁵ въспѣть рече имъ¹⁶. **ѧ**ко же б(ог)ъ велить и речеть. **ѧ**ко же и створить¹⁷. тако же и азъ створихъ. нынѣ же взовите¹⁸ мѧ б(о)г(о)мъ. имѧше же¹⁹ три философы²⁰. (от)вѣща ему первыи рече²¹. аще хощещи възватисѧ²² б(о)г(о)мъ. да нѣ возватисѧ²³

1 гл(агол)ати – Увар, ТСЛ 256.

2 ц(а)рь соломон – Увар.

3 болѧромъ – Кр; нет – Увар.

4 начало списков ТСЛ 729 и Писк.

5 дарии – Увар, ТСЛ 256.

6 болѧром – ТСЛ 256.

7 нет – Рум.

8 не восхотеша – Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256, Писк.

9 отвѣщаша – ТСЛ 729, Писк; гл(аголю)щи ему – Увар.

10 доб. и государю – Писк.

11 нет – ТСЛ 256.

12 егда приимеши горний иер(уса)л(и)мъ и с(вѧ)та^ѧ с(вѧ)т(ы)хъ тогда прозовем **ѧ** вышнимъ ц(а)ремъ во ц(а)рѣхъ – Увар.

13 въскрушивъсѧ и иде – Увар; въоруживъсѧ иде – ТСЛ 256; шед – Писк.

14 нет – Увар, ТСЛ 256.

15 возвратисѧ – Увар, ТСЛ 256; възратисѧ – Писк.

16 болѧром своимъ – Увар, Писк.

17 азъ же б(ог)ъ въсхотѣ тако и азъ сътвори – Увар.

18 взовете – Кр, Писк; зовите – Увар, ТСЛ 256.

19 доб. ц(а)рь – Писк; имѧ у себѧ – Увар, ТСЛ 256.

20 доб. и повелѣ имъ звати сѧ б(ог)омъ – Увар.

21 рече ему – Кр; нет – Писк.

22 взвати – Унд; зватисѧ – Увар.

23 да нѣсть мощно зватисѧ – Увар, ТСЛ 256.

богарину²⁴ въ ц(а)р(е)вѣ полатѣ ц(а)р(е)мь. а не²⁵ выступить вонь. тако и ты. аще хоцещи възватисѣ²⁶ б(о)г(о)мь. да выступи изъ всеѣа вселеныѣ²⁷ и тамо²⁸ взовисѣ²⁹ б(о)г(о)мь. и рече другыи³⁰ не можещи ты възватисѣ³¹ б(о)г(о)мь и рече ц(а)рь чему³². он же ре(че)³³ гл(аголе)тъ иеремѣѣ пр(о)р(о)къ³⁴. б(о)зи не створше³⁵ н(е) б(е)си и землѣ да погыбнуть³⁶. аще хоцещи погыбнути ц(а)рю³⁷. то взовисѣ³⁸ б(о)г(о)мь. и ре(че) третии³⁹. г(осподи)не мои ц(а)рю⁴⁰. помози ми в ча(с) сии⁴¹ въскорѣ⁴². и рече⁴³ ц(а)рь что ти есть. и рече философъ тако лодыѣ⁴⁴ моѣ за тремя верстами⁴⁵ хошеть погрѣзнути⁴⁶ а все имѣнье мое в неи и рече ц(а)рь не боисѣ послю⁴⁷ люди⁴⁸ и приведуть ю⁴⁹. и рече философъ. чему ц(а)рю трудиши люди своѣ⁵⁰. послѣ вѣтрѣ тихѣ⁵¹ да сп(асе)тъ ю⁵². он же

24 болгарину – ТСЛ 256, Писк; болгаром – Увар.

25 аще не – Увар, ТСЛ 256.

26 възвати – Унд; зватисѣ – Увар, ТСЛ 256.

27 изъ вселеныѣ всеѣа – Увар, ТСЛ 256, Кр.

28 и так сѣ – ТСЛ 256.

29 взовисѣ – Рум; зовисѣ – Увар; зови – ТСЛ 256.

30 и другыи рече – Увар.

31 зватисѣ – Увар, ТСЛ 256.

32 почему есть немощно – Увар.

33 и рече философ – Увар, ТСЛ 256; нет – Писк.

34 пр(о)р(о)къ иеремѣѣ – Писк; тако гл(аголе)тъ иеремѣи – Увар.

35 не створшии – Рум, Унд, Кр; не створивыше – ТСЛ 729; не створиши – Увар.

36 доб. тако и ты ц(а)рю – Увар, ТСЛ 256.

37 нет – Увар, ТСЛ 256.

38 да зовисѣ – Увар, ТСЛ 256.

39 доб. философ – Увар, ТСЛ 256.

40 ц(а)рю г(осподи)не мои – ТСЛ 729, Писк.

41 в сеи часъ – Увар.

42 воскорѣ – Рум; скоро – Увар; в борзѣ – Писк.

43 рече ему – Увар.

44 корабль – Увар, ТСЛ 256.

45 за три верьсты от града – Увар.

46 доб. в морѣ – Писк.

47 азъ послю по ню – Писк.

48 лодию мою съ многими людми – Увар, ТСЛ 256.

49 доб. его здрава – Увар, ТСЛ 256.

50 доб. и лодии – Увар, ТСЛ 256

51 вѣтры тихы – Увар.

52 корабль мои – Увар; его – ТСЛ 256.

разумѣвъ⁵³ помолче⁵⁴ нелюбьемь. и иде в полату къ ц(а)р(и)ци сво-
 ей⁵⁵. и рече ц(а)р(и)ца⁵⁶ философи⁵⁷ сблазниша⁵⁸ тѣ ц(а)рю⁵⁹ рѣша
 ти ꙗко не можеши звати сѣ б(о)г(о)мь. хотѣвши же ꙗму утѣшенье
 дати⁶⁰ по печали тои рече⁶¹ ты еси ц(а)рь. ты еси б(о)г(а)ть⁶². ты до-
 стоинъ ч(е)сти великиа. сътвори рече едино⁶³. и тогда зовисѣ⁶⁴
 б(о)г(о)мь. и рече⁶⁵ ц(а)рь которую⁶⁶. и рече ц(а)р(и)ца. покладѣ⁶⁷
 б(о)жии еже имаши⁶⁸ у себе възврати. он же рече⁶⁹. которыи по-
 кладѣ. ц(а)р(и)ца же рече⁷⁰ възврати д(у)шю твою⁷¹ ꙗже ти вдаль
 б(о)гъ⁷² в тѣло твоѣ. и тогда зовисѣ⁷³ б(о)г(о)мь. он же⁷⁴ рече аще
 не будетъ д(у)шѣ во мнѣ и въ тѣлѣ моемъ⁷⁵. како зовусѣ б(о)г(о)
 мь. ц(а)р(и)ца же рече ꙗму. да аще д(у)шею своею не обладаеша⁷⁶.
 то ни б(о)го)мь можеша сѣ прозвати⁷⁷.

-
- 53 разуме – ТСЛ 729, Писк.
 54 премолче – Писк; ополѣсѣ – Увар.
 55 къ ц(а)р(и)ци в полату – Кр.
 56 доб. г(осподи)не мои ц(а)рю – Увар.
 57 философ – ТСЛ 729, Унд.
 58 изблазниша – ТСЛ 729
 59 нет – ТСЛ 729, Увар.
 60 дати (ему) утѣшение – ТСЛ 729, Увар, Писк.
 61 рече ему – Увар.
 62 красенъ и богатъ – Писк.
 63 еще единъ – Увар; реч едину – Кр. (испр. изд.)
 64 зовисѣ – Увар.
 65 рече ей – ТСЛ 729, Увар.
 66 же торую – Рум; которое – ТСЛ 256; что съворю – Увар.
 67 поклади – ТСЛ 729, Писк.
 68 имаеша – Рум, Унд, Кр, Увар.
 69 и рече ей ц(а)рь – Увар; ц(а)рь же рече – ТСЛ 256.
 70 она же – Писк; нет – Увар, Кр.
 71 свою – Увар; нет – ТСЛ 729, Писк.
 72 юже б(о)гъ вдаль – ТСЛ 256; б(о)гъ вложи – Увар.
 73 зовисѣ – Увар, ТСЛ 256.
 74 ц(а)рь же – Увар, ТСЛ 256.
 75 а тѣломъ моим – Увар.
 76 не владееша – Рум, Унд, Кр.
 77 сѣ прозвать – Рум; прозатисѣ – Кр; призатисѣ – ТСЛ 729; зватисѣ –
 ТСЛ 256; како можеша зватисѣ б(о)гомъ – Увар; доб. и бысть на ц(а)
 рѣ срам и стыд велик ꙗко же ц(а)р(и)ца рече – Писк.

О похищенной царевне

Основной текст – Барс.

Разночтения – Пог, Рум, Унд, Кр, Увар, ТСЛ 256.

л. 245. ⁀и ц(а)рь соломонъ поча² просити ц(а)р(е)вны за себе³ и не даша за него⁴. и рече соломонъ⁵ бѣсомъ. идите и возмите ц(а)р(и)цу ту⁶. и приведите ю ко мнѣ. бѣси же шедше похитиша ю на переходѣ идущю ж полаты (от) м(а)т(е)ри. и всадиша ю в сандаля. и помчаша⁷ ю по морю. и видѣ ц(а)р(и)ца⁸. оже мужъ воду пьеть. а из тыла⁹ ему вода сплѣть¹⁰ идеть вонь¹¹. она же рече повѣжьте ми¹² что се есть. они же рѣша. тотъ ти повѣсть¹³ къ кому тлѣ ведемъ. и переѣхаша¹⁴ голома¹⁵ оже мужъ въ водѣ бродлѣ¹⁶ воды просить. а волны пошибають и. и рече ц(а)р(и)ца немилыи мои просатакѣ¹⁷. а се ми повѣжьте ми. мужъ съ въ водѣ бродлѣ¹⁸ воды прослѣть¹⁹. они же рѣша. тѣ ти повѣсть²⁰ къ кому тлѣ ведемъ. и переѣхаша²¹

1 доб. не по мнозѣ времени – Увар.

2 нача – Увар, ТСЛ 256.

3 за себе царевны у фараона ц(а)рлѣ егупетскаго – Увар.

4 ц(а)рь же фараон не похотѣ ему дати дщери свои – Увар.

5 ц(а)рь – Увар, ТСЛ 256.

6 ц(а)р(е)ву дщерь фараонову – Увар.

7 ведоша – Увар; везоша – ТСЛ 256.

8 ц(а)ревна – Увар.

9 из него – Увар.

10 оплѣть – Пог, ТСЛ 256; въсплѣт – Кр, Рум, Унд.

11 идеть вон оплѣть – Увар.

12 нет – Рум, Унд, Кр.

13 повѣдает – Увар, ТСЛ 256.

14 поехавше – Кр; преехавше – Рум, Унд.

15 мало голома – Кр; немного – Увар.

16 бродит – Увар.

17 вы просатаи – Увар, ТСЛ 256.

18 бродить – Увар.

19 просит – все списки.

20 повѣдает – Увар, ТСЛ 256.

21 переѣха мало – Увар; приѣхаша мало – ТСЛ 256; ехавша мало – Кр; преехавше – Рум, Унд.

зрѣ имо²² оже мужь сѣно жать течеть²³ а два козла за нимъ ходѣ
поѣдаета²⁴ траву²⁵. оже что усѣчеть. а они поѣдѣтъ²⁶. и рече ц(а)
р(и)ца²⁷ повѣжьте ми немилыи мои просатаеве²⁸ повѣжьте ми²⁹.
жаль ли тѣма козлома³⁰ ѣсти траву в сѣно³¹ несѣчену³². реша же ей
бѣси³³. тотъ ти повѣсть³⁴ кому тѣведем. и примчаша³⁵ ю под градъ.
и пришедъ единъ бѣсѣ повѣда солomonу ц(а)рю. привесли есме³⁶
невѣсту тобѣ. и ц(а)рь всѣдъ на конь выѣха³⁷ на брегъ. и рече кму
ц(а)р(е)вна³⁸. уже твоѣ есмь ц(а)рю³⁹. но се ми повѣжь⁴⁰. оже мужь
пылаше⁴¹ воду. а из тылу ему опѣтъ⁴² идетъ вонъ⁴³. он же⁴⁴ рече.
но чему сѣ ты сему дивиши⁴⁵. то ти есть домъ ц(а)р(е)въ. сюда
внидет а сюда изидеть. и рече ц(а)р(и)ца⁴⁶ и се ми еще повѣжь что
се ксть⁴⁷. мужь единъ въ водѣ бродѣ⁴⁸ а воды⁴⁹ просить. а волны

22 нет – Увар, ТСЛ 256.

23 сеножать сечет – Рум, Унд, Кр; идетъ муж сѣна косити – Увар.

24 поедают(ь) – все списки.

25 доб. сѣчену – Рум.

26 поедут(ь) – Рум, Унд, Кр; нет – Увар, ТСЛ 256.

27 нет – Рум, Унд, Кр.

28 просатаи – Увар, ТСЛ 256.

29 нет – Увар, Рум, Унд.

30 недовольно ли тѣмъ козлом – Увар.

31 вѣлѣвши въ сѣно – ТСЛ 256; нет – Увар.

32 доб. събираю бо то что укусит – Увар; събираючи – ТСЛ 256.

33 онм же рѣша – Рум, Унд, Кр.

34 повѣдае – Увар.

35 егда же привезоша – Увар.

36 привегли есме – Рум, Унд, Кр.

37 приѣха(в) – Увар, ТСЛ 256.

38 ц(а)р(и)ца – Увар, ТСЛ 256.

39 нет – Кр.

40 доб. егда же слуги твои ведоша мѣ к тебѣ тогда видѣхъ нѣкоего
мужа – Увар.

41 пиюща – Увар; пиюще – ТСЛ 256; пьеть – Рум.

42 а вода опѣтъ ис тыла – Рум, Унд, Кр.

43 течаше – Рум, Унд, Кр; течет – Увар

44 ц(а)рь же – Рум, Унд, Кр, Увар.

45 дивиши сему – Рум, Унд, Кр; доб. невѣсто – Увар, ТСЛ 256.

46 нет – Кр.

47 еще идущим нам путемъ онѣмъ и видѣ нѣкоего мужа – Увар.

48 бродѣще – Увар.

49 воды пити – Увар.

пошибають и. и рече соломонь⁵⁰. о невѣсто⁵¹. чему сѧ ты сему дивиши невѣсто⁵². то ти есть тиунъ ц(а)р(е)въ. тѧжю⁵³ судить а другою⁵⁴ ищеть. абы ему⁵⁵ чимъ ц(а)рю добро с(е)рдце створити⁵⁶. но се ми еще повѣжь. мужь⁵⁷ сѣно жати тѣчеть⁵⁸. а что усѣчеть⁵⁹ и два козла за нимъ ходѧща⁶⁰ поѣдають⁶¹. жаль ли бѧше тѣма козлома⁶². влѣзьше в сѣно⁶³ ѣсти же⁶⁴ траву несѣчену. и рече ц(а)рь⁶⁵. невѣсто чему сѧ ты дивиши⁶⁶. оже мужь поиметь другую жену съ чюжими дѣтми. то что устражеть⁶⁷ а они снѣдѧтъ⁶⁸. а собѣ ему нѣ(сть) ничто же⁶⁹. нынѣ же поиди невѣсто в мою полату. и тако бысть ему жена⁷⁰.

50 ц(а)рь – Увар.

51 нет – Увар.

52 нет – Рум, Унд, Кр, ТСЛ 256.

53 судьбе – Увар.

54 а иноѧ – Рум, Унд, Кр; других – Увар.

55 чюм бы ему – Увар.

56 добро с(е)рдце ц(а)рю створити – Рум, Унд; створити ц(а)рю – Кр. Доб. и рече ц(а)р(и)ци – Увар, ТСЛ 256.

57 видѣх нѣкогого мужа – Увар.

58 сѣножать сечет – Пог, Кр; сенозѧть сечет – Рум, Унд; на сѣножати сѣчеть – ТСЛ 256; сѣно косит – Увар.

59 нет – Кр, Увар.

60 за ним ходѧт два козла – Увар, ТСЛ 256.

61 доб. траву – ТСЛ 256; траву что он усѣчет и рѣче твоим слугамъ – Увар.

62 тѣм козлом – Увар, ТСЛ 256.

63 нет – Увар, ТСЛ 256.

64 доб. несѣченую – Увар.

65 нет – Кр.

66 не дивисѧ сему – Рум, Унд, Кр.

67 придобудет – Увар, ТСЛ 256.

68 снѣдѧт – Увар, ТСЛ 256.

69 ничто же в руку. и рече еи ц(а)рь – Увар, ТСЛ 256.

70 доб. здесе – Рум, Унд, Кр.

Переводы еврейских источников повестей

Соломон и строители фараона

...что такое египетская мудрость? Когда Соломон захотел построить Храм, послал к фараону Нехо и сказал ему: пришли мне мастеров для работы за жалованье, ибо я хочу построить Храм. Что сделал фараон? Он собрал всех своих астрологов, и они заглянули в будущее и увидели людей, которым выпала судьба умереть в том году. Их он послал к Соломону. Когда пришли они к Соломону, он с помощью духа Господня узнал, что они умрут в том году. Тогда он дал им саваны и отправил назад к фараону с посланием: у тебя, очевидно, нет саванов, чтобы хоронить своих мертвецов. Я посылаю тебе сразу и обреченных, и их саваны («*Псикта де рав Кахана*», 3 Цар. 4:30; «*Мидраш Раба*», Числа 19:2).

Соломон и Китоврас

... «Завел себе певцов и певиц и услады сынов человеческих, *Шида* и *Шидот*» (Еккл 2:8) (*роскошные колесницы* в современном израильском переводе; *разные музыкальные орудия* в Синодальном переводе - К.Б.). «Певцы и певицы» – это виды музицирования, «услады сынов человеческих» – это бассейны и бани. «Шида» и «Шидот» здесь (в Вавилонии – К.Б.) толковали как «черти» и «чертовки» (*Раши: демоны мужского и женского пола*), на Западе говорят «повозка».

Сказал р. Йоханан: триста видов чертей было в Шихине (в *Тосефте* упоминается деревня Шихин – К.Б.) но «шида» я не знаю. Некто сказал: здесь толковали как «черти и чертовки». Зачем были нужны ему (Соломону)? Ибо написано: «И когда строился этот дом, строился он из цельных камней...» (1 Цар 6:7). Сказал мудрецам (Соломон): как сделаю? Сказали ему: есть *шамир*, которым Моше обрабатывал камни *эфода*. Сказал им (Соломон): как найти его? Сказали ему: пусть приведут чертей и чертовок, схватят их, (ибо) они могут знать, и откроют тебе. Привели чертей и чертовок, принудили их (*Раши: пусть свяжут их вместе, чтобы сказали, где шамир*), и они

сказали: мы не знаем, но, может быть, Асмодей, царь демонов, знает. Сказал им (Соломон): где он? Сказали ему: он на вершине некой горы, копает себе яму и наполняет ее водой, накрывает скалой и запечатывает своей печатью. Каждый день отправляется на небеса и учится в небесной академии, (затем) спускается на землю и учится в земной академии. Возвращается, осматривает печать, открывает, и пьет, и закрывает, и запечатывает, и уходит.

Послал (Соломон) Бениягу, сына Иегояда, дал ему цепь, на ней имя (Всевышнего), и обруч, на нем имя (Всевышнего), и очески шерсти, и мехи с вином. (Он) пошел, выкопал яму под (ямой Асмодея), и вода вылилась. Закрыв (отверстие) шерстью, выкопал (еще) яму наверху, наполнил (ее) вином и закрыл (Раши: те две ямы засыпал землей, чтобы не разглядел Асмодей); удалился и сел на дерево.

Когда пришел Асмодей, проверил печать, открыл и нашел вино, сказал: написано: «Вино - глумливо, *шэйхар* - буен (синодальный перевод: *сикера буйна*. Крепкий напиток, хмельное – К.Б.), и всякий, увлекающийся ими, неразумен» (Притч 20:1), и написано: «Блуд, вино и напитки завладели сердцем» (Осия 4:11). Не пил, но, томимый жаждой, не удержался, выпил, и опьянел, и заснул. Спустился (Бениягу), пришел, набросил (на Асмодея) цепь и замкнул. (Асмодей) проснулся и стал вырываться. Сказал ему (Бениягу): имя Господина твоего на тебе, имя Господина твоего на тебе.

Когда он взял его (Асмодея) и они пошли, пришли к пальме; (Асмодей) потерял об нее и сломал, пришли к дому - опрокинул; пришли к хижине некой вдовы, она вышла// и стала умолять его. Он уклонился от нее и сломал себе кость, и сказал: об этом написано: «и мягкий язык переломит кость» (Притч 25:15).

Увидел слепого, который сбился с пути, и направил его на путь; увидел пьяного, который сбился с пути, и направил его на путь; увидел свадебное шествие - заплакал; услышал человека, который говорил сапожнику: сделай мне обувь на семь лет, - засмеялся; увидел колдуна, который колдовал, - засмеялся.

Когда пришли (они), не пускали (Асмодея) к Соломону три дня. В первый день спросил: почему не требует меня царь? Ответили ему: много выпил. (Асмодей) взял кирпич и положил на другой. Пришли и сказали об этом Соломону, он сказал: так говорит (Асмодей): идите и напоите его вновь. Назавтра спросил (Асмодей): почему не требует меня царь? Ответили ему: тяжело (царю) от еды. (Асмодей) взял кир-

пич, снял с другого и поставил на землю. Сказали об этом Соломону, он сказал: так говорит (Асмодей): избавьте его от еды.

По истечении трех дней предстал (Асмодей) перед царем. Взял мерную трость, отмерил четыре части, бросил перед ним (царем) и сказал: когда умрет человек, не будет у него в этом мире ничего, а только четыре локтя (земли). Ты захватил весь мир и не удовлетворился, пока не захватил также меня. Сказал ему (Соломон): не нужно мне ничего от тебя, но я хочу построить храм, и мне нужен *шамир*. Сказал ему (Асмодей): он мне не подчиняется, отдан князю моря, и тот не дает его никому, кроме дикого петуха, клятве которого он доверяет. А что тот делает? Он берет (шамир) на бесплодную скалистую гору, кладет его на выступ скалы, и раскалывается скала; приносит семена; вырастают деревья и появляется жилье. Поэтому говорим «резчик скал» («резчик скал» - эпитет удода в Лев. 11:19 и Втор. 14:18 – К.Б.).

Нашли гнездо дикого петуха, в котором птенцы. Накрыли гнездо прозрачным стеклом, петух прилетел, увидел птенцов, но не мог добраться до них. Полетел, принес *шамир* и положил на стекло. Закричали на него, и он бросил *шамир*, и удавился из-за своей клятвы.

Спросил Бениягу: почему, когда встретили слепого, который заблудился в дороге, помог ему вернуться на дорогу? Сказал ему (Асмодей): провозгласили о нем на небесах, что он полный праведник, и кто принесет ему пользу, душа того заслужит будущий мир. Спросил (Бениягу): почему, когда встретил пьяного, сбившегося с пути, помог ему вернуться на дорогу? Сказал ему (Асмодей): сказали о нем на небесах, что он полный злодей, и если послужить ему, хорошо будет ему только в этом мире. Почему, когда встретили свадебное шествие, плакал? Сказал (Асмодей): муж должен умереть через тридцать дней, и она будет ждать малолетнего деверя тринадцать лет. Почему, когда услышал человека, просившего сапожника: «Сделай мне сапоги на семь лет», смеялся? Сказал (Асмодей): семи дней нет у него, а обувь – на семь лет. Почему, когда встретили волшебника, который колдовал, смеялся? Сказал (Асмодей): он сидел на царском кровище и должен был гадать, что под ним.

Задержал (Соломон Асмодее) до окончания постройки храма. Однажды, когда были они одни, сказал (Соломон): написано: «мощь у них, как у дикого быка» (синодальный перевод: быстрота единорога у него – К.Б.) (Числа 23:22), и говорят: мощь – это ангелы, дикий

бык – это демоны. В чем они превосходят нас? Сказал ему (Асмодей): сними с меня цепь, и дай твое кольцо, и я покажу, в чем мое превосходство. Снял цепь (Соломон) и дал кольцо; (Асмодей) проглотил его, и одна его конечность достигла неба, другая осталась на земле, и забросил (Соломона) на четыреста фарсангов.

Об этом часе сказал Соломон: «какая выгода человеку от всех трудов его, что он трудится под солнцем?» (Еккл 1:3) и «и это была моя доля от всех трудов моих» (Еккл 2:10). Рав и Шмуэль говорят, один утверждает, что это его посох, другой – одежда (*Раши: глиняная плитка*).

(Соломон) побирался и всюду говорил: «Я, Екклесиаст, был царем над Израилем в Иерусалиме» (Еккл 1:12). Когда пришел в Синедрион, сказали мудрецы: если бы это был сумасшедший, не держался бы одних и тех же слов. Спросили Бениягу, вызывал ли его к себе царь. Ответил им: нет. Послали к женам: приходил ли царь? Послали ответить: да. Послали спросить: проверяли у него ноги? Ответили: он в чулках. Требовал близости во время *нида* и требовал Батшеву, мать свою. Привели Соломона и вернули ему кольцо и цепь, на которой имя (Всевышнего). Когда (Асмодей) увидел его, улетел.

И, несмотря на это, боялся (Соломон Асмодеея), и написано: «вот ложе Соломона. Шестьдесят богатырей вокруг него, из богатырей израильских// все они держат меч, опытны в бою, у каждого меч на бедре его ради страха ночного» (Песнь 3:7-8).

Рав и Шмуэль, один говорит: царь и простой человек, а другой говорит: царь, простой человек и снова царь (Вавилонский Талмуд, «*Гиттин*», л. 68 а-б).

О двуглавом человеке

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 земную глубь и извлек 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 Бениягу, сына Иегояда, и сказал ему: не думаешь ли ты, что под нами есть люди? Сказал ему (Бениягу): клянусь жиз-

ню души твоей, господин мой, царь, не знаю я этого, но я слышал от Ахитофеля, друга отца твоего, что есть под нами люди. Сказал ему (Соломон): если я покажу тебе одного из них, что ты скажешь? Тот сказал: как ты сможешь показать его из глубины земли, простирающейся на пятьсот лет пути, причем между одной землей и другой также пространство на пятьсот лет пути? Тотчас послал (Соломон), и привели его к нему. Как только увидел его (Бениягу), пал на лицо свое и сказал: благословен тот, кто даровал нам жизнь и дал нам дожить до этого времени! Сказал (Бениягу) ему: чей ты сын? Тот сказал: я из человеческой породы, из потомства Каина. Сказал ему (Бениягу): где обитание ваше? Тот сказал: в стране подземной. Сказал ему (Бениягу): есть ли у вас солнце или луна? Тот сказал: да, мы также пашем и жнем и владеем мелким и крупным скотом. Сказал (Бениягу): в каком месте у вас восход солнца? Тот сказал: на западе, а заходит оно на востоке. Сказал (Бениягу): 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 (Бениягу): если 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 жену и родил от нее семь сыновей: шестеро 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. Через некоторое время 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 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? – я не просил у тебя ни серебра, ни золота,

но мудрости, чтобы судить сынов человеческих по правде. Сказал ему Святой, благословен он: я дам тебе мудрость утром. Поутру послал (Соломон) и собрал весь Синедрион, и сказал им: 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): не вы ли говорили мне: нас двое? Как только увидели израильтяне этот суд Соломона, изумились они все, вострепетали и убоялись его. Потому-то и сказано: и стал он мудрее всех людей (*Еллинек А. «Бейт а-мидраш», т. IV, с. 151-152. Перевод А. Я. Борисова*).

О царице Савской

По прошествии трех лет прибыла царица Савская к царю Соломону. Узнав о прибытии ее, послал к ней Соломон Бенаю, сына Иегоиады. Человек этот был прекрасен как утренняя заря, как звезда в плеяде среди сонмищ звездных, как лилия у потоков водных. Увидев его, сошла с колесницы царица Савская.

– Царица! – сказал Беная. – Для чего ты с колесницы сошла?

– Не ты ли царь Соломон? – спросила царица.

– Нет, – отвечал Беная, – не царь Соломон я, но один из слуг его. Обратила лицо свое царица Савская к вельможам своим и такую притчу изрекла:

*«Льва не видавшие –
На логовище львиное взгляните.
Царя Соломона незревшие –
Придите взглянуть на красоту того,
Кто слугою при нем состоит».*

Повел Беная царицу Савскую к Соломону. Соломон же, для встречи ее, выбрал павильон, весь из стекла построенный. Показалось царице, что царь не стеклом, а водою окружен – и безотчетным движением подняла она края одежд, до колен своих обнажив ноги

свои. Увидел Соломон, что ноги у нее волосами обросли, и сказал он:

– Красота твоя – красота женская, а волосы – волосы мужчины.

У мужчины красиво оно, у женщины изъясном почитается.

А царица так Соломону сказала:

– Загадаю я тебе три загадки. Отгадаешь – я признаю мудрецом тебя, не отгадаешь – я буду знать, что человек ты самый обыкновенный:

«Колодезь деревянный, ведро железное, черпает камни, поит водою. Что это?»

– Сурьило, – ответил Соломон.

«Из земли исходит, землю питается, льется как вода, а разливает свет. Что это?»

– Нефть.

«Буря ходит по верхушкам его и стонет, и вопит горестно, и как тростник сгибает их; почет для мертвых, позор для живых, радость для воровьев, горе для рыб. Что это?»

– Лен.

Предстали перед Соломоном отроки и девушки – все одинакового облика и роста и одетые одинаково.

– Отличи, – сказала царица, – кто отрок, кто девушка.

Велел Соломон принести орехи и поджаренные зерна и стал угощать их. И вот, отроки не стесняясь поднимали края одежды и высыпали в них предложенное угощение; девушки же застенчиво клали орешки в чадры свои.

– Вот, – сказал Соломон, – те – мужчины, а эти – женщины.

Тогда сказала царица Савская:

– Не доверяла я слухам, но теперь, когда сама вижу, убедилась я, что и наполовину не знала, сколь велика мудрость твоя. Блаженны подданные твои и блаженны рабы твои!

Привел Соломон царицу в покои чертога своего.

Подарила Соломону царица Савская дары из золота и лучшего серебра. А Соломон, в благодарность ей, дал царице Савской все, чего желала она (*Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. Перевод С.Г. Фруга. М., 1993. С. 121-122*).

Другое толкование «Но где премудрость обретается?..» (Иов 28:12) отсылает к царице Савской, которая слышала о мудрости Соломона. Она сказала: пойду и увижу, мудр ли он. Откуда услышала она о мудрости Соломона? Ибо сказано: «Царица Савская, услышав

о славе Соломона во имя Господа, пришла испытать его загадками» (3 Цар 10:1). Что значит загадками? Р. Иеремия сказал: при помощи пословиц. Сказала ему: ты ли Соломон, о котором и о мудрости которого я слышала? Он сказал ей: да. Сказала ему: если я спрошу тебя, ответишь ли ты мне? Он ответил: «Ибо Господь дает мудрость, из уст его – знание и разум» (Притчи 2:6). Сказала ему: Семеро вышли, а девять вошли, двое льют, а один пьет. Сказал ей: Конечно, семь дней месячных – выход, девять месяцев беременности – вход, две груди льют и младенец пьет. Она сказала ему: ты великий мудрец, но если я еще спрошу тебя, ответишь ли ты мне? Ответил ей: «Ибо Господь дает мудрость» (Притчи 2:6). Сказала ему: какая женщина говорит своему сыну: твой отец – мой отец, твой дед – мой муж, ты мой сын, и я – твоя сестра? Сказал ей: конечно, дочери Лота говорят своим сыновьям: Твой отец – мой отец, твой дед – мой муж, ты мой сын, и я – твоя сестра. Устроила ему еще одно испытание. Привела к нему мальчиков и девочек, на вид одинаковых, одного роста и одетых в одни и те же одежды. Сказала ему: отдели мальчиков от девочек. Он немедленно дал знак своим евреям, и те принесли поджаренных зерен и орехов и начали раздавать им. Мальчики, не стесняясь, собирали их в полы одежд, а девочки смущенно собирали в косынки. Сказал ей: эти – мальчики, а те – девочки. Она сказала ему: сын мой, ты великий мудрец. Однако устроила ему еще одно испытание. Привела к нему обрезанных и необрезанных, на вид одинаковых, одного роста и одетых в одни и те же одежды. Сказала ему: отдели обрезанных от необрезанных. Он немедленно дал знак первосвященнику, и он открыл Ковчег Завета. Обрезанные поклонились в пояс, и даже лица их наполнились сиянием Шхины (божественного присутствия). Необрезанные немедленно пали ниц. Сказал ей: эти – обрезанные, а те – необрезанные. Она сказала: откуда ты знаешь? Ответил ей: от Валаама, «который видит видение Всемогущего, падает, но открыты глаза его» (Числа 24:4). Не узнав, не мог бы ничего увидеть. А если ты не хочешь учиться у Валаама, учись у Иова, который сказал трем своим друзьям, пришедшим утешить его: «и у меня есть сердце, как у вас, не ниже я вас» (Иов 12:3). Я не пал, как ты. В эту минуту она сказала ему: «Но я не верила словам, доколе не пришла, и не увидели глаза мои: и вот, мне и в половину не сказано. Мудрости и богатства у тебя больше, нежели как я слышала. Блаженны люди твои и блаженны сии слуги твои, которые всегда предстоят пред тобою и слышать

мудрость твою! Да будет благословен Господь, Бог твоя, который благоволил посадить тебя на престол Израилев! Господь, по вечной любви своей к Израилю, поставил тебя царем, творить суд и правду» (3 Цар. 10:7-9). Суд и правда отмечены в отношении Соломона, и суд и правда отмечены в отношении Давида... Писание утверждает, что мудрость Соломона равна мудрости Давида, и мудрость Давида равна мудрости Соломона («Мидраш мишлей», 1:23-55).

...Р. Иегошуа сказал: я мудрец из иудеев, хочу учиться мудрости у вас. Сказали афинские мудрецы: если так, мы будем задавать тебе вопросы. Он ответил: очень хорошо. Если вы одержите победу, делайте со мной что хотите, но если я нанесу вам поражение, будете есть со мной хлеб на корабле. Они сказали ему: если человек хочет взять в жены женщину и не получает согласия, возможно ли ему искать женщину более высокого происхождения? Он взял гвоздь и воткнул его низко в стену, и он не вошел в нее; затем он воткнул его выше, и он вошел. Сказал: так же может произойти, если другая женщина – его судьба.

– Если человек дает деньги взаймы и вынужден возвращать свой долг силой, стоит ли ожидать, что он даст в долг еще раз?

Ответил им: человек идет в лес, набирает первую вязанку дров и не может поднять ее. Он продолжает собирать, пока какой-нибудь прохожий не поможет ему поднять вязанку.

Сказали ему: расскажи нам несколько историй.

– Мул родил детеныша, а вокруг шеи рожденного была записка, в которой написано: это иск против дома моего отца на тысячу зуз. Они спросили: может ли мул родить? Он ответил им: это лишь одна из таких историй. Спросили его: если соль станет несоленой, чем ее посолить? Он ответил: последом мула.

– Бывает ли послед мула?

– Может ли соль стать несоленой?

– Построй дом на небесах.

Он произнес имя Всевышнего, поднялся в воздух и завис между небом и землей. Затем сказал им: дайте мне кирпичи и глину. Они сказали: разве это возможно? Он ответил: а разве возможно построить дом между небом и землей?

– Где центр мира?

Он поднял палец и сказал: здесь. Сказали ему: как ты сможешь это доказать? Он ответил: принесите веревки и мерило. Сказали ему:

есть у нас колодец в поле. Доставь его в город. Ответил: свяжите веревку из пшеничных отрубей, и я доставлю его.

– Есть у нас треснувший жернов. Заштопай его. Он взял обломок и бросил перед ними, говоря: дайте мне нитки, как у ткача, и я заштопаю его.

– Чем снять урожай с грядки с ножами?

– Рогами осла.

– Но есть ли у осла рога?

– А где на грядке растут ножи?.. (Вавилонский Талмуд, «*Бехорот*», л. 8 б).

О наследстве трех братьев

Некий человек сказал своим сыновьям: кадку с землей – одному сыну моему, кадку с костями – другому, а кадку с хлопком – третьему. И не поняли они, что сказал он. Пошли они к р. Бенайе.

Спросил их: Есть у вас земли?

Сказали ему: Есть.

– Есть у вас домашний скот?

– Есть.

– Есть у вас стеганные одеяла?

– Есть.

Если так, об этом он вам и говорил (Вавилонский Талмуд, «*Бава Батра*», л. 58 а).

О трех путниках

Случай, бывший в дни Соломона с тремя мужами, вышедшими в путь в канун субботы. Сказали друг другу: пойдем и зароем в таком-то месте наши деньги. Когда настала полночь, встал один из них, достал все деньги и зарыл в другом месте. После исхода субботы решили они продолжать путь, пошли в условленное место и не нашли денег. Один говорит: ты украл, и другой говорит: ты украл. Пошли на суд царя Соломона, разобраться перед лицом его. Сказал им: утром буду судить. Когда услышал их слова, сказал: если я не скажу им решения сейчас, скажут: где мудрость Соломона? Что он делает? Сел и задумался, как дать им ответ: поймать их на слове! Когда вернулись к нему, начал говорить им: слышал о вас, что вы люди торговые и справедли-

вые. Прошу у вас решения в одном деле: римский царь послал ко мне разобрать случай, бывший в его царстве. Юноша и девушка жили рядом и полюбили друг друга. Сказал юноша девушке: условимся и поклянемся, что каждого, кто захочет обручиться с тобой, ты не будешь слушать без моего разрешения. И поклялись в этом. По прошествии дней девушка была просватана. Когда вошел к ней жених, сказала ему: не стану слушать тебя, пока не пойдешь к такому-то человеку и не спросишь у него разрешения, ибо я поклялась ему. Что делать – отправились к нему. Сказала: возьми много серебра и золота и отпустит меня к мужу моему. Сказал: так как ты сдержала клятву, я отпускаю тебя к мужу твоему и не беру ничего. И с радостью и с миром ушли они. Когда возвращались они путем своим, встретили их разбойники со своим атаманом. И взял он себе девушку и все золото и серебро, что было у них, и хотел переспать с ней. Сказала ему: прошу тебя, подожди немного, пока не скажу тебе одну вещь, что случилась со мной, и рассказала ему всю историю. Этот юноша в расцвете сил преодолел свое желание и не захотел прикоснуться ко мне. Ты же старик и подобает тебе ежечасно бояться небес, и должен ты побороть свои желания и не касаться меня, но вернуть все мое золото и серебро и освободить меня, и отправить с миром, и пойду я с мужем моим. Когда услышал эти слова старик, поднял глаза к небу и задумался: я, старик, идущий день за днем к краю могилы, сейчас поступлю так. Что сделал? Отпустил, и ушла с мужем своим, и вернул им все золото и серебро, что взял у них, и не захотел коснуться ее и получить удовольствие. А сейчас послал ко мне римский царь определить, кто из них достойнее. Каждый из вас пусть скажет свое решение. Начал первый и сказал: я похваляю девушку, что сказала о своей клятве. Начал второй и сказал: я похваляю юношу, что поборол свое желание и не захотел коснуться ее. Начал третий и сказал: я похваляю разбойника, который отнял деньги и вернул то, что взял, и не захотел коснуться девушки. Но если вернул ее, зачем вернул деньги? Немедленно начал царь Соломон и сказал: вот что значит, что не были там, но как услышать уху другое размышление о деньгах, если не видели этих денег? Немедленно приказал Соломон, и связали его, и секли его, и признался перед Соломоном. Отправились на то место, где зарыли деньги, и поняли, что мудрость божья говорит в нем. Итак, да не поднимет человек руку на воровство, ибо любой секрет его станет открытым и известным (*«Мидраш Асерет Адиброт»* // Еллинек А. *«Бейт а-мидраш»*, т. I, с. 86-87).

О смысле женском

Случай с царем Соломоном, который сказал по вдохновению свыше: мужа одного из тысячи я нашел, жены между всеми ими не нашел (Еккл 7:28). Когда услышали эти слова в Синагогине, усомнились. Сказал им Соломон: если хотите, покажу вам. Сказали: да. Сказал им: найдите женщину из лучших в городе и мужчину, который был бы лучше всех. Поискали и нашли мужчину, у которого была хорошая и красивая жена. Послал царь за ним и привели к нему. Сказал ему: знай, что хочу оказать тебе честь и сделать тебя министром дворца моего. Ответил ему: я раб твой, один из рабов твоих. Сказал Соломон: если так, иди и убей жену свою и принеси мне ее голову сегодня ночью, и завтра дам тебе в жены свою дочь и сделаю тебя надсмотрщиком над всем Израилем. Сказал тот человек: исполню твое желание. Пошел домой, и вот жена его, прекрасная и нарядная, и были у нее маленькие дети от него. Задумался, и сокрушался, и роптал. Когда увидела жена его, что лицо его разгневано, испугала и сказала: что с тобой, господин мой, что вижу лицо твое разгневанным. Сказал ей: есть беспокойство на сердце моем. Немедленно ему еду и питье, но не хотел он есть. Размышлял в сердце своем и сказал: что собираюсь сделать? Убью жену свою? Ведь есть у меня маленькие дети от нее. Сказал жене: иди и ляг с детьми. Когда легла и погрузилась в сон, обнажил меч свой, чтобы убить ее, и увидел маленького сына, спящего на груди ее, и поник головой. В этот миг сказал царь Соломон: *сатан* вошел в его сердце. И сказал: горе мне, что собираюсь сделать? Если убью ее, умрут и дети. Вложил меч в ножны и сказал: Всевышний остановил меня, и уступил *сатан*. Затем сказал: убью и завтра даст мне царь свою дочь и обогатит меня! Тотчас обнажил меч над ней, но увидел волосы ее, разметавшиеся над младенцами. И вернулось милосердие в сердце его и сказал: даже если бы дал мне царь весь дом свой и все богатство свое, не убью свою жену. Вернул меч в ножны, и лег рядом с женой своей до утра. И вот, послал царь за ним, и привели его к нему. Сказал ему царь: сделал ты, что велел тебе? Ответил ему: милостив ты, царь, не вошло в меня слово твое. Пытался сделать и раз, и другой, и не наполнилось сердце сделать это. Сказал Соломон: ведь мужчину одного из тысячи я нашел! И проявил достоинство и отпустил его на три дня. Через три дня послал царь

тайно за женой его, и привели к нему. Сказал ей царь: есть у тебя хороший муж. Ответила ему: да. Сказал ей царь: слышал о красоте твоей и о сиянии лица твоего, и полюбил тебя, так что хочу жениться на тебе. И осыплю тебя царскими милостями, и покрою тебя золотом с головы до ног. Сказала ему: да, все, что пожелаешь, выполню. Сказал ей: одна вещь мешает нам, и ничего не могу с этим поделать: есть у тебя муж. Сказала ему: что я сделаю? Сказал ей: убей мужа своего и сделаю тебя своей женой. Сказала ему: как исполню это? Сказал Соломон в сердце своем: если так, убьет она мужа своего. Сделаем так, чтобы он не умер. Что сделал? Дал ей клинок из олова, который блестел как настоящий. Сказал: этим клинком убей его: как коснешься им шеи, пронзит ее. Вернулась та женщина домой, к мужу своему, с клинком. Вернулся муж ее, и обняла, и поцеловала его. Сказала ему: сядь, господин мой, и сел он, и не было в сердце его ни одной плохой мысли. Тотчас накрыла стол, и ел, и пил. Сказал ей: жена моя, чем займешься нынешней ночью? Сказала ему: хочу радоваться с тобой, и видеть тебя пьяным этой ночью. Смеялся с ней с добрым сердцем, и пил, и напился, и погрузился в сон. Когда увидела это, встала, сняла обувь, обнажила клинок, который дал ей царь, и начала резать кожу. Немедленно пробудился от сна муж ее, и вот, видит, стоит над ним жена его, чтобы убить его. Сказал ей: кто дал тебе клинок и как было дело? Сказала ему: так и так, сказал мне царь Соломон. Сказал ей: не бойся, пока не наступит утро. И вот, посланники царя пришли за ними. Тотчас отправился он с женой к царю, и Синедрион сидит перед ним. Сказал им царь: прошу вас, расскажите, как было дело. Сказал: так и так, пробудившись, увидел жену, стоящую надо мной, чтобы убить меня. Если бы не увидел, сейчас был бы мертв. Я был милосерден к ней, а она ко мне нет. Сказал Соломон: я знал, что нет в женщинах милосердия, и потому дал ей оловянный клинок. Когда услышал Синедрион, что говорят, убедился в словах царя: мужа одного из тысячи я нашел, жены между всеми ими не нашел (*«Машалим шель Шломо а-мелех»* // Еллинек А. *«Бейт а-мидраш»*, т. IV, с. 146-148).

О слуге и сыне

Случай с одним человеком, произошедший во дни Давида, царя Израиля. Был тот человек богат, и были у него рабы, и служанки, и много ценностей, и был у него единственный сын. Что сделал то человек? приобрел много товаров и дал сыну. Сын сел на корабль и отправился в Африку, и находился там много лет, и за это время умер отец его. Он оставил свое имущество одному рабу, ставшему хозяином сокровищ. И этот раб начал изводить всех домочадцев многими мучениями, пока не ушли от него и не оставили одного со всеми богатствами, который оставил ему господин его. И был пресыщен вожделением к богатству. По прошествии времени вернулся тот юноша из большого города, и пришел к дому отца своего, и обнаружил, что отец ушел в лучший мир. Попытался войти в дом, и вышел на его оклики раб, и оттолкнул его, и сказал: что тебе в моем доме, сын негодяя? Что сделал юноша? Взял палку и начал бить его по голове, говоря: раб разжирел на моем труде и труде моего отца и радуется богатству! И была большая ссора, и никто из них не уступил, пока не убежал сын старика, и не пошел к царю жаловаться на раба. Сказал ему: Да живет царь вечно! Есть некто, взявший все имущество, что оставил мне отец, и говорит мне: не ты сын старика, а я. Сказал царь: есть у тебя свидетели? Ответил ему: нет. Призвал того раба и сказал ему: есть у тебя свидетели? Ответил ему: нет. Сказал царь: оставайся с миром, ничего нельзя вернуть. Когда услышал сын старика, начал плакать и кричать перед царем вновь и вновь. Царь резко оборвал его и сказал: если повторишь, прогоню тебя, есть ли у тебя хорошие свидетели? Если нет, нечего делать тебе. Слышал царь Соломон об этом деле со стороны и сказал: еще пожалуйся царю, и когда он разгневается, скажи: господин мой, царь! Если не дашь мне ответ в моем деле, передай его Соломону. И передал это дело сыну своему Соломону, чтобы вершил он суд. Сказал Соломон юноше: узнай, где могила отца твоего, и ничего больше не говори тому рабу. Сказал также: открой могилу отца твоего и принеси мне кость предплечья отца твоего. Пошел и принес отцовскую кость. Сказал Соломон: отвори-те кровь обоим, и кровь каждого соберите в отдельный сосуд. Сказал рабу: окуни кость в свою кровь. Окунул, и не окрасилась кость. Сказал сыну старика: и ты окуни в свою кровь. И окрасилась кость.

И показал он всем. Сказал Соломон: смотрите, эта кровь от этой кости. И изумился весь Израиль. И вернул все имущество юноше без согласия непокорного раба. Потому сказано: и стал Соломон мудрее всех людей («*Машалим шель Шломо а-мелех*» // Еллинек А. «*Бейт а-мидраш*», т. IV, с. 145-146).

О царе Адариане

Когда Андрианос, царь Эдома, покорил весь мир, пришел в Рим и сказал своим приближенным: сделайте меня Богом, ведь я покорил весь мир. Сказали ему: все еще не властен ты над городом Всевышнего и домом Его. Пошел, и был удачлив, и разрушил Храм, и изгнал Израиль, и вернулся в Рим. Сказал им: уже разрушил Его дом, и сжег Его дворец, и изгнал Его народ, сделайте меня Богом.

Сказал раби Бархия: было у него (царя) три философа. Один сказал царю: не может человек бунтовать против царя в его дворце, но только вне. Выйди из Его дворца и сделайся Богом. Небеса и земля – Его творение. Выйди из них и становись Богом. Второй сказал: не можешь ты (зваться Богом), ибо уже сказал пророк Его: «Так говорите им: боги, которые небо и землю [не сотворили, исчезнут с земли и из-под небес»] (Иеремия 10:1). И третий сказал ему: устрой (мои дела, помоги мне) в этот момент. Сказал ему (царь): в чем дело? Сказал ему (философ): есть у меня корабль в трех милях отсюда, и он терпит крушение, и все мое имущество в нем. Сказал ему Андрианос: пошлю туда своих легионеров и корабли, и спасут его. Ответил ему: Господин мой! Зачем будешь ты беспокоить легионеров и корабли, пошли туда небольшой ветерок, и спасешь (корабль). Сказал ему: как пошлю я ветер? Сказал ему (философ): ветер послать не можешь, как же ты сделаешься Богом? И написано: «Так говорит Господь, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с плодами ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим по ней» (Исайя 42:5).

Вошел (царь) в дом и был грозен. Сказала ему жена его: хвала тебе! Ты – великий царь, герой, все в руках твоих. Скажу тебе одно: отдай Богу залог Его, и станешь Богом. Сказал ей: что за залог? Сказала ему (жена): твоя душа. Сказал ей (царь): если откажусь от души моей, что стану делать? Сказала ему (царица): душой, которая в тебе, не можешь повелевать, и написано: «Человек не властен над духом, чтобы удержать дух, и нет власти у него над днем смерти» (Еккл 8:8).

Как станешь Богом? Ты человек, а не Бог» (Мидраш «Танхума Йе-ламдену», толкование на Бытие, 7 раздел, стих «И сказал господь Бог: вот, человек стал как один из нас» (Быт. 3:22)).

Александр Македонский был могущественным царем, который завоевал весь мир. Достигнув такой власти, он приказал своим приближенным поклоняться ему как Богу. Мудрец из его приближенных сказал, что у того нет власти над Иерусалимом и Храмом. Он пошел и захватил Иерусалим, и вновь потребовал поклоняться ему как Богу. Три мудреца сидели перед ним. Один из них сказал: можешь ли восстать против своего господина в его доме? Выйди из своего дома, и я буду поклоняться тебе как Богу. Его дом – небеса и земля, и ты здесь. Пока ты здесь находишься, я не могу поклоняться тебе как Богу. Другой сказал: ты говоришь, что ты Бог? Бог создал небеса и землю, и тебя также. Ты же – ничего. Сказал третий: подожди немного, я должен отправить послание, а после буду поклоняться тебе как Богу. Александр спросил: что ты должен сделать? Мудрец ответил: мой корабль сейчас попал в шторм и может утонуть. Царь сказал: я немедленно пошлю мои корабли спасти твое судно. Мудрец ответил: пока придут твои корабли, мой утонет. Сделай мне доброе дело и пошли небольшой ветерок, чтобы продвинуть корабль. Царь ответил: как пошлю я ветер? Мудрец сказал: если не можешь повелевать ветром, ты не Бог, ибо написано: «...Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим по ней» (Ис 42:5). Царь вернулся домой и рассказал своей жене, что случилось с ним, и попросил ее поклоняться ему как Богу. Она ответила: я с радостью сделаю это, но тебе доверен залог. Верни его, и я исполню твое желание и стану почитать тебя как Бога. Царь спросил: какой залог? Жена ответила: душу, которую Бог дал тебе, верни ему. Царь сказал: если я верну душу, что смогу сделать без души? Жена ответила: если у тебя нет власти над самим собой, как можешь ты иметь власть над другими и быть Богом? Когда царь услышал это, он почувствовал стыд и оставил свое дурное намерение («*Майсе-бух*», № 141).



Бондарь Константин Витальевич – кандидат филологических наук, доцент Восточноукраинского филиала Международного Соломонова университета (г. Харьков).

Получил образование в Харьковском государственном университете и Институте стран Азии и Африки при МГУ им. М.В. Ломоносова. Дважды стажировался в Еврейском университете в Иерусалиме. Автор около 50 печатных работ.

Область научных интересов – древнерусская литература и культура, медиевистика, палеография, текстология, библеистика, славяно-еврейские литературные связи средневековья.

Научное издание

КОНСТАНТИН БОНДАРЬ

**Повести Соломонова цикла:
из славяно-еврейского
диалога культур**

Издательство “Новое слово”, Харьков, 2011

© Константин Бондарь, 2011

© Новое слово, 2011