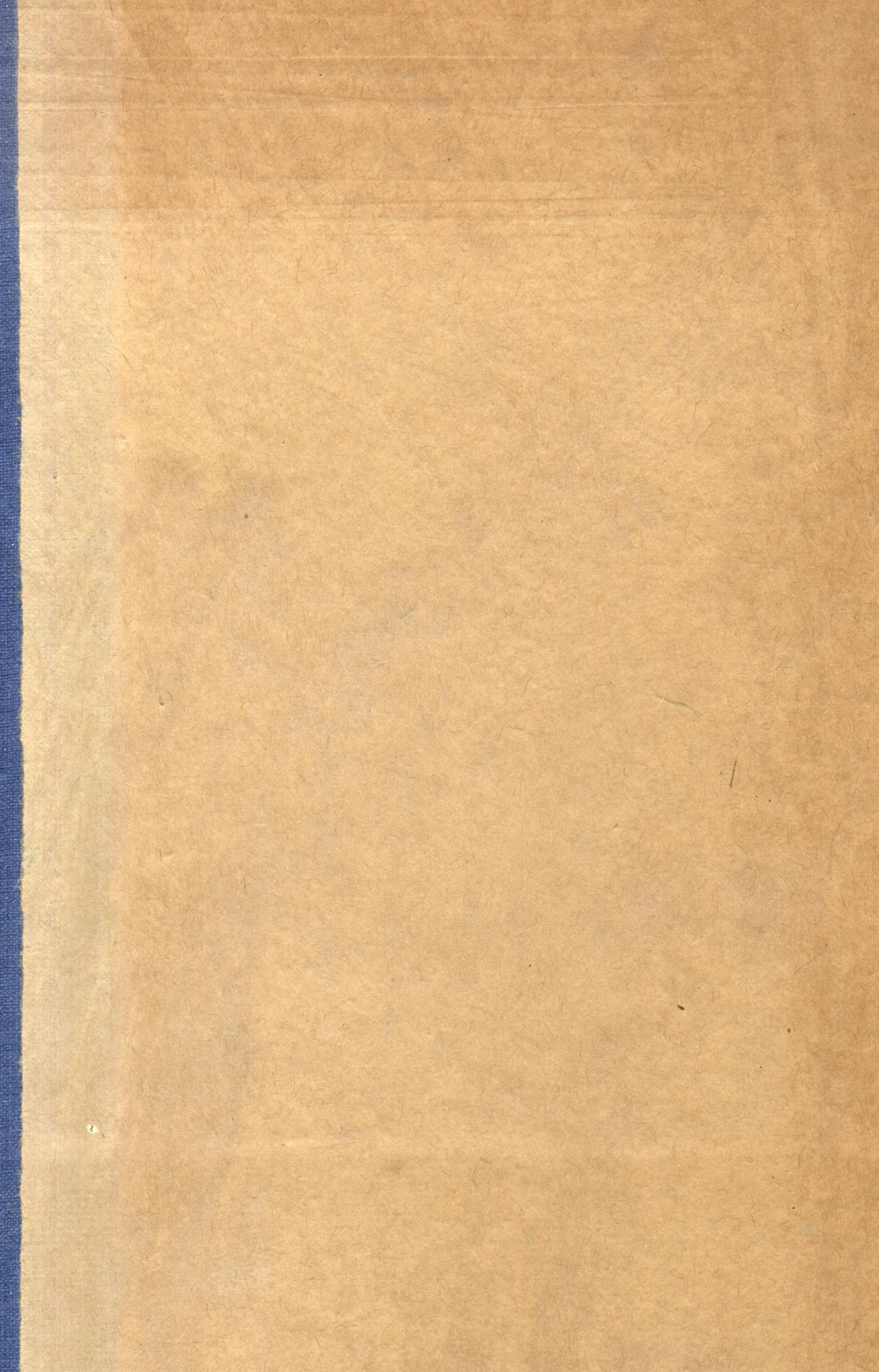




1224-1225

491.7.021-725 + 491.767-725

2,50

491.7.767

Притчата за еднорога и нейният български вариантъ.

Отъ Иванъ Франко въ Двовъ.

I.

I. Уводъ: повѣстѣта за Варлаама и Иосафа. — Интересътъ отъ нейното изучаване. — Иосафъ-Буда. — Въпросътъ за изводитѣ на гръцкия разказъ. — Важността на вмѣстенитѣ въ разказа притчи. — Притчата за еднорога и притчата „о богатихъ отъ книгъ болгарскихъ.“ II. Притчата за еднорога. — Нейниятъ текстъ. — Нейниятъ аскетиченъ характеръ и будийски произходъ. — Будийскитѣ и паралели: Avâdanas, тибетскитѣ и китайскитѣ вариантѣ. — Тѣхниятъ анализъ. — Разликата между притчата и разказа. — Изключение на мнимитѣ паралели. — Символиката на притчата: дърво, медъ, еднорогъ. — Първичността на будийската притча въ слика съ гръцката. — Небудийскитѣ вариантѣ на притчата въ Индия (въ Маха-бхарата) и тѣхниятъ будийски произходъ. — Притчата за еднорога въ Европа. — Нейнитѣ скулптурни и живописни изображения. — Нейната популярностъ. — Прововѣдничката и мизантропическата ѣ прѣправка. — Притчата у славянитѣ.

Въ цѣлата старославянска книжнина, писана на черковнославянски, едно отъ по-виднитѣ мѣста заема, както по своята популярностъ, така и по влиянието, което е ималъ на умственото и нравственото развитие на отдѣлнитѣ славянски племена, духовниятъ романъ, извѣстенъ подъ името: „Душеполезное сказаніе о житіи св. Варлаама и Иосафа.“ За това съвсѣмъ естествено е, че най-добритѣ съврѣменни прѣдставители на славяновѣдението се занимаватъ усърдно съ разработката на литературната история на това своеобразно произведение и особено на влиянието му върху славянитѣ. Доста е да се поменятъ тукъ такива имена, като Пыпинъ, Киричниковъ, Ст. Новаковић, А. Н. Веселовскій, които дадохъ цѣлъ редъ бѣлжити трудове, отнасещи се до уяснението и попълването на литературната история на тоя романъ.

Като нѣмаме намѣрението да излагаме тукъ подробно съдържанието на романа и да разглеждаме подигнатитѣ отъ изслѣдвачитѣ на неговата история въпроси (това ще направимъ на друго мѣсто), ние ще покажемъ само съ нѣколко думи, въ какво състои главниятъ интересъ на това произведение и какво е получено до сега отъ посветенитѣ нему историко-литературни трудове.

Разказътъ за Варлаама и Иосафа прѣдава историята на индийския царски синъ Иосафа, който билъ възпитанъ далечъ отъ всѣкакви свѣтски тревоги и скърби, но, въпрѣки всѣкакви прѣдпазителни мѣрки, вслѣдствие на една срѣща съ единъ боленъ, одърпанъ старецъ и съ единъ мъртвецъ, билъ заставенъ, да се замисли върху непостоянството на всичко земно. Пустинникътъ Варлаамъ обръща Иосафа въ християнство подиръ дълго

единъ разговоръ, въ който царскиятъ синъ запитва, а Варлаамъ го получава кое съ догматическо изложение на християнскитѣ истини, кое съ притчи. — Покръстениятъ Іосафъ напуска царството си подиръ цѣлъ редъ изпитни, оттегля се въ пустинята, гдѣто и прѣкарва останжалата частъ отъ живота си.

Тоя разказъ е бѣлѣжитъ по простотата и ясността на изложението. Поради вѣзлитѣ въ състава му притчи, той станъ извѣстенъ въ Европа още въ XI и XII вѣкъ, ала е билъ написанъ на *грѣцки* въ Сирия нѣколко вѣка по-рано. — Поради случайния съвпадежъ на имената, тоя романъ, въ течение на срѣднитѣ вѣкове, па и до XVII стол., се приписвалъ на знаменития сирийски учител и богословъ, св. Иванъ Дамаскинъ; при това, разбира се, се прѣдполагало, че цѣлиятъ разказъ не е измислица, а гола истина. На това основание католишката черква причисли Варлаама и Іосафа къмъ християнскитѣ светци. Едвамъ въ послѣдно врѣме поради по-близкото познанство на западно-европейскитѣ учени съ източнитѣ книжнини се откри доста неочаквано (1868 г. отъ Ф. Либрехтъ), че героитъ на християнския романъ, Іосафъ, не е никой други, а Сидарта Готама Сакиамуни, синъ на индийския царъ Судодана отъ града Капилавасту, извѣстенъ въ историята повече подъ името *Буда*, — основателятъ на особена една религия — *будизма*.

Слѣдъ това откритие изведнажъ изпъкнѣ на първъ планъ въпросътъ за изворитѣ, авторътъ и годинитѣ на грѣцкия романъ. Ориенталиститѣ, като *Бенфай*, *Щайншнайдеръ*, *Цотенбергъ*, *Хомелъ*, *Куиъ*, *Олденбургъ*, *Рисъ-Девидсъ* и др., обърнѣхъ внимание на многобройнитѣ арабски, турски, еврейски, арменски, грузински, персийски отражения и извори на грѣцкия разказъ. Трудоветъ на рѣченитѣ и много други учени даватъ основание да се прѣдполага, че въ основата на грѣцкия разказъ лежи нѣкоя арабска или персийска версия, изворитѣ на които трѣбва да се търсѣтъ въ Индия, и специално въ будийската книжнина; но тукъ тъкмо срѣщаме нѣкои мжнотии. Макарь будийската книжнина, особито сѣверно-будийската, и да е извънредно богата, — досега не е могло да се открие въ нея нѣкое съчинение, което би могло да се смѣта поне за косвенъ първообразъ на грѣцкия „Варлаамъ и Іосафъ.“ Наистина, книгитѣ, въ които се разказва биографията на Буда, прѣдставятъ по своето съдържание много прилики съ грѣцкия разказъ; но формата имъ е съвсѣмъ различна. Особно често се привличаше за сравнение съ грѣцкия романъ — будийската книга *Лалитавистара* или тибетската *Абинишкрамана* - сутра; но доста е да се фърли отгорѣ-отгорѣ погледъ на тия книги и ще се види, че никоя отъ тия книги не може се взе за *литературенъ* първообразъ на грѣцкия разказъ или на неговитѣ староперсиски или арабски извори.

По-правдоподобно ми се вижда мнѣнието на английския ученъ *Рисъ-Девидсъ*, който твърди, че староперсийскитѣ и др. разкази, които сж послужили за първообразъ на грѣцкия Варлаамъ и Іосафъ, сж били заети отъ южнитѣ будисти, отъ тѣй нарѣченитѣ *джатаки* или разкази за

прѣбражданията на Буда. — Една такъва джатака ни описва земния животъ на Буда-Сакиямуни; тая история е послужила за черчеве на разказа, но въ нея сж влѣзли цѣль редъ други джатаки, прѣбобрнжти притчи. Броятъ на тия притчи съ течение на врѣмето се ограничавалъ, на първъ планъ била изтъкнхята отъ една страна подробната характеристика на дѣйствующитѣ лица въ основния разказъ, който служи и за черчеве на другитѣ, а отъ друга страна поучението, морализацията, която въ грѣцката версия е получила християнско-догматическа краска.

Тая теория, както виждаме, издига на първъ планъ изучаването на притчитѣ и разказитѣ, които сж вплетени въ „Варлаамъ и Иосафъ.“ Досега тия притчи, наистина, доста често сж били прѣдметъ на подробно изслѣдване (ще поменж работитѣ на Веселовскій, Куна, Браун-холца), но не въ свързка съ цѣлия разказъ, а на разбивки. Едва въ послѣдне врѣме публикациитѣ на ориенталиститѣ Маръ, Олденбургъ (съ бѣлѣжкитѣ на Розена), Хомела и Вайсловица, дадохж възможность, да се постави и тая страна на въпроса, т. е. сравнителното изучаване на притчитѣ върху по-широка основа, а публикуването на южнобудийскитѣ джатаки (на Фосбела) и прѣводътъ имъ (отъ Рисъ Девидса) позволяватъ да се потърсжтъ изворитѣ имъ въ това грамадно „море отъ разкази.“

Като прѣдлагаме на читателитѣ на „Сборника“ настоящето си специално изслѣдване, прѣдметътъ на което е една отъ най-извѣстнитѣ притчи отъ тоя кръгъ: „притчата за еднорога,“ ние правимъ това съ двояка цѣль: най-напрѣдъ тая притча служи за най-характеренъ изразъ на основната идея на разказа за Варлаама и Иосафа и може да се нарѣче негова най-вѣрна спжтница по далечния му пжтъ отъ Индия на западъ; послѣ, въ славянския миръ тая притча е послужила за първообразъ на друга една не по-малко интересна притча, извѣстна отъ много староруски, а сжщо така и сръбски ръкописи подъ името: „Притча о богатыхъ, отъ книгъ болгарскихъ.“ На тая притча „за богатитѣ“ е посветена втората глава на нашето изслѣдване; при това ние ще трѣбва да се досегнемъ до много любопитния, но досега още несъвсѣмъ уяснени въпросъ за тѣй нарѣченитѣ въ XVI вѣкъ въ Русия „български басни“ и за влиянието на старобългарската, особено сектантската, богумилската книжнина върху древнеруската, а заедно съ това и върху образуването на умствената и нравствената физиономия на руския народъ.

Измежду вплетенитѣ въ разказа „Варлаамъ и Иосафъ“ притчи и повѣсти несъмнѣно една отъ най-хубавитѣ и най-ефектнитѣ е притчата за човѣка въ кладенеца. Като много други отъ ония притчи, така и тая е засла едно важно мѣсто въ рамката на нашия романъ и е пропжтувала свѣта, ала освѣнъ това тя е прѣкарала и самостоенъ животъ и развой, прѣтърпѣла е различни тълкувания и прѣправки и е дочувала въ разнитѣ си комбинации своето прѣсно въздѣйствиe. Ние ще начертаемъ

тукъ само най-важнитѣ стадии отъ това дълго пътешествие на притчата, безъ да имаме претенция на библиографична пълнота.

Ще почнемъ изложението си съ тоя текстъ на притчата, който се счита за най-пълнѣнъ, най-художествено изобленъ и единичниятъ мѣро-давенъ за всички европейски книжнини, поне за срѣднѣвѣковитѣ, именно съ *гръцкия*, както го намѣрваме въ „Варлаама и Иоасафъ“. Ние го прѣдаваме на български споредъ пълния нѣмски прѣводъ отъ Fr. Wilh. Val. Schmidt (отъ 1824 год.): „За това ония, които служатъ на такъвъ единъ суровъ и лошъ господарь (т. е. на свѣта), като се отдалечаватъ безумнитѣ отъ добрия и челоувѣколюбивия (Бога), и ламтижтъ за настоящитѣ нѣща, и се прилѣпихтъ о тѣхъ, като не отправятъ мислитѣ си къмъ бждещитѣ, и които непрѣстанно търсехтъ плѣтски удовлствия, а душитѣ си оставятъ да мржтъ отглади и да се истезаватъ отъ безбройни злини, тия хора азъ ги оприличавамъ на оногова, който бѣгалъ отъ бѣсния еднорогъ. Понеже не можалъ да понесе гласа му и страшния му рикъ и тичалъ, за да не стане жертва, той падналъ бѣжешкомъ въ една дълбока яма. Тукъ той като простяналъ рѣцѣ при надежа си, докопалъ едно дръвце и се закрѣпилъ. Като опрѣлъ нозѣтѣ си на една издадена основка, той си рѣкълъ, че сегичка ще се намира и въ безопасностъ. Ала като погледналъ наоколо си, зѣрналъ двѣ мишки, едната бѣла, друга черна, — и двѣтѣ непрѣстанно огризвали коренитѣ на дръвцето и малко оставало да го прѣгризжтъ. Като погледналъ на дъното на ямата, съгледалъ единъ страшенъ змѣй, който дишалъ огънь и го пулелъ съ остъръ погледъ и отварялъ яростно устата си, да го глѣтне. Като погледналъ още по-отблизу, почвата на която билъ опрѣлъ нозѣтѣ си, той видѣлъ, че 4 змии си протѣгатъ главитѣ изъ стѣната, на която се крѣпѣлъ, а като метналъ око възбогъ, съпикасалъ, че отъ клонкитѣ на онова дръвце капи малко медецъ. Сега той забравилъ начеколенитѣ примѣждия, забравилъ, че вънъ еднорогътъ страшно дихти-прѣхти и гледа да го изѣде, че отдолу змѣятъ чекне уста да го глѣтне, а дръвцето, което е докопалъ, може всѣки мигъ да се повали, забравилъ, че нозѣтѣ му се опиратъ на хлѣзгава, невѣрна, почва, забравилъ всички тия голѣми страхотии и се занимавалъ само съ сладостта на малкото медецъ.

„Ето такива сж ония, които се мамжтъ по призрака на сегашния животъ. А обяснението сега ще ти го дамъ. Еднорогътъ — това е смъртѣта, която прѣслѣдва винаги Адамовия родъ и гледа до го сграбчи. А ямата е пълниятъ съ всѣкакви злини и смъртоносни примки свѣтъ. Непрѣстанно отъ двѣтѣ мишки огризвано дръвце, което ниепрѣгращаме, е жизнениятъ пѣтъ на всѣкиго, що го дено-нощно часоветѣ ронжтъ и подяждатъ, та малко остава да се рухне. Четиретѣ змии означаватъ четиретѣ лъжовни и непостоянни стихии, отъ които е съставено човѣшкото тѣло. Когато тия стихии се разнебитжтъ, тѣлото се разлага. Оня огненъ и суровъ змѣй изображава страшното гърло на ямата, стрѣвно да глѣтне ония, що прѣдпочитатъ сегашнитѣ удоволствия отъ бждещото благо. Капката медецъ — това е сладостта на свѣтскитѣ приятности, чрѣзъ които свѣтътъ

полъгва тѣхнитѣ любители и ги не оставя, да се грижѣтъ за спасението си.“¹⁾

Основната мисъл на тая едно врѣме въ християнския миръ много обична притча, която може да се нарѣче най-блѣскаво творение на отшелническото въображение, трѣбва да се търси въ старанието, да се покаже нагледно, колко е поамалива, кратка и даже грѣховна всѣка и най-невинна радостъ или наслада, колко е абсурдно да вѣрва човѣкъ на земно блаженство прѣдъ видъ на опасноститѣ и страхотитѣ, които заплашватъ непрѣстайно човѣшкия животъ.

Тая свѣтобѣжна и свѣтопрѣзирана идея бѣ чужда и умразна не само на древнитѣ евреи,²⁾ а и на много по-спиритуалното християнство. Наистина еврейскитѣ Есенци и сроднитѣ тѣмъ терапевти се приближаваха до нѣкъдѣ до тая идея, но едва по-послѣшнитѣ прѣслѣдвания на християнството въ втория и третия вѣкъ отъ една страна и азиатскитѣ дуалистични секти, гностицитѣ и манихеитѣ отъ друга, я развиха до пълнѣ цѣвтежъ, който се проявява въ отшелничеството, въ агониститѣ, стилититѣ и другитѣ разнообразни себемжници, въ самоосакатяванията „propter regnum coelorum“³⁾ и пр. Доказанъ фактъ е обаче, че философията и етиката на тия секти сж истинска източно-западна смѣсица, еkleктична сплавa отъ гръцката мѣдростъ, еврейско-сирийската спекулация, християнството и азиатскитѣ дуалистични и пантеистични религии — парсизма и будизма. Съ дуалистичната метафизика бѣ често свързана една етика, която бѣ насочена къмъ аскетизма и прѣзирането на дѣятелния животъ. Навѣрно въ изработката на тая етика сж взели нѣкое участие египетската и будийската религия, която, както е доказано днесъ, се е разпространила въ прѣдняя Азия, а е проникнѣла, по всѣка вѣроятностъ, и въ Египетъ.⁴⁾ Вече тия общи исторични бѣлѣжки, които прѣскатъ свѣтлина върху изворитѣ на сирийско-гръцкия романъ за Варлаама, ни показватъ пътя къмъ Индия, като най-вѣроятно отечество и на нашата притча. „Притчата има толкова опрѣдѣлена будийска окраска, казва за нея Бенфай,⁵⁾ че си спомнямъ да съмъ я челъ нѣгдѣ въ нѣкое будийско съчинение“. За жалость това съчинение и донесъ още не е открито. При всичко това много ориенталисти сж събрали вече доста материали, които доказватъ индийския произходъ на тая притча.

Вече Бенфай въ притурката къмъ Панчатантра (т. II) прѣведе отъ издаденото отъ френския ученъ Stanislas Julien съчинение „Les Avadânas, contes et apologues indiens traduites du chinois“ (Paris 1859) два аполора, извлѣчени първично отъ една сбирка, съставена на санскритски отъ единъ будистъ и постѣ прѣведена на китайски. Th. Benfey и F. Liebrecht

¹⁾ Wiener Jahrbücher der Litteratur, Bd. XXVI. Wien 1824, стр. 31—32. Като притурка къмъ публикувания на стр. 30—31 гръцки текстъ отъ сѣщата притча.

²⁾ Вж. Nathan Weisslowitz, Prinz u. Derwisch, ein indischer Roman etc. München 1890 p. 58.

³⁾ Herzog u. Plitt, Realencyclopädie etc. I. p. 365.; Zöckler, Kritische Gesch. der Askese, Frankf. V, p. 393 сл.

⁴⁾ Jacobi, Gnosis (Herz. R. encycl. V, p. 206).

⁵⁾ Th. Benfey, Pantschatantra, I. p. 82.

(Zur Volkskunde 457 и сл.) съгледахъ въ тия два аполога близко сродни, макаръ и самостоятелно развити, варианти отъ притчата за човѣка въ кладенеца. Въ първия отъ тия аполози (Les Avadânes I, № XXXII) се разказва, какъ едно врѣме единъ човѣкъ избѣгалъ въ пустинята отъ единъ бѣсенъ слонъ, най-сетнѣ съгледалъ на края на единъ пустъ кладенецъ едно дърво, коренитѣ на което висели отвжтрѣ. По тия корени той се свлѣкълъ въ кладенеца. Тукъ видѣлъ какъ двѣ, мишки, едната бѣла, другата черна, изгризвали коренитѣ на дървото; отъ четиретѣ жгѣла на кладенеца протѣгали главитѣ си четири отровни змии и гледали да го ухапжтъ, а на дъното на кладенеца се виждалъ единъ отровенъ змѣй. На дървото имало единъ кошаръ пчели, отъ които паднжли петъ капки медъ въ устата на човѣка, и той, омаянъ отъ тѣхната сладосгъ, забравилъ страшнитѣ опасности. Но дървото се поклатило, останжлиятъ медъ паднжлъ на земята, и пчелитѣ ожилили човѣка, а послѣ внезапно огънь изгорилъ дървото. Слѣдъ туй иде тълкуванъето на притчата. Дървото и пустинята означаватъ дългата нощ на невѣжеството; човѣкътъ — това е езичникътъ, слонътъ — непостоянството на земнитѣ нѣща, а бѣлата и черната мишка сж денятъ и нощта; коренитѣ на дървцето значжтъ самозабравата и изгасванъето на всѣка мисль; четиритѣ отровни змии сж четиритѣ голѣми стихии (земя, вода, огънь и вѣтръ); медътъ означава петѣтъ наклонности (любовъ, музика, благоухания, вкусъ, чувство); пчелитѣ сж грѣховнитѣ мисли; огънятъ възрастта и болеститѣ, а отровниятъ змѣй — смъртъта.¹⁾ Втората китайско-будийска притча (Avadânas I, 190 и сл. № LIII) въ главнитѣ черти прилича съвсѣмъ на първата, само въ нея на чело се разказва, че човѣкътъ билъ лежалъ по-напрѣдъ въ тъмница и билъ осжденъ на смъртъ, обаче сполучилъ малко прѣди да го казнжтъ да избѣга отъ затвора. Споредъ индийския обичай, пуснжли тогава да го гони единъ бѣсенъ слонъ, да го улови и да го смачка. Сжщо и въ тълкуванъето има нѣкои отклонки. Тъмницата означава тритѣ свѣта, осждениятъ — цѣлия човѣшки родъ, бѣсниятъ слонъ — смъртъта, кладенецътъ — жилищата на смъртнитѣ, отровниятъ змѣй на дъното на кладенеца — пакъла; четиритѣ отровни змии сж четиритѣ голѣми нѣща, коренятъ на дървото е коренятъ на човѣшкия животъ; бѣлитѣ плѣхове сж слънцето и мѣсецътъ, които поглъватъ лека-лека човѣшкия животъ, подкопаватъ го ежедневно и го умаляватъ, безъ да спржтъ единъ мигъ. На края се казва още, че „светиятъ мжжъ“ (Буда) билъ разказалъ самъ тая история и черпалъ отъ нея разни поучения.²⁾ Отъ тая любопитна бѣлѣжка се вижда вече, че съчинителятъ на тая будийска сборка познавалъ разни редакции и тълкувания на притчата и приписвалъ всички на Буда. Отъ това можемъ да заключимъ, че нашата притча още тогава, когато билъ съставенъ санскритскиятъ първообразъ на китайското съчинение, била много популярна у будийскитѣ проповѣдници и била употребявана за разни поучения.

¹⁾ F. Liebrecht, Zur Volkskunde, 457 и сл.

²⁾ Ibid. 458. сл.

Петербургският академикъ А. Шийфнеръ намѣри още една трета несъмнѣнно будийска редакция отъ нашата притча, която той съобщи Лийбрехту. Тя се съдържа въ едно тибетско съчинение, отъ което има и монголски прѣводъ, озаглавено: „Поука съ примѣри.“ Основата на съчинението се приписва на тибетанеца *По-то-ба*, който билъ единъ отъ първитѣ будисти въ Тибетъ. Тамъ се разказва, че единъ човѣкъ се покатерилъ на една скала, надвиснѣла върху една дълбока бездна, за да яде тамъ медъ или нѣкакви сладки овоци. Нозѣтъ си той билъ опрѣлъ на трѣва и се държалъ съ двѣтъ си рѣцѣ пакъ о трѣва. До като така се наслаждавалъ, той не забѣлѣзалъ, че една бѣла и една черна мишка постепенно отнасяли трѣвата изподъ нозѣтъ му и паднѣлъ въ бездната.¹⁾ За жалость Шийфнеръ забрави да забѣлѣжи, да ли разказътъ има тълкуванье, то естѣ дали е изложена като притча или като простъ анекдотъ. Ако се сѣди по заглавието „Поука чрѣзъ примѣри“ и по обстоятелството, че се поменуватъ двѣ очевидно символични мишки, разказътъ трѣбва, навѣрно, да има или да е ималъ тълкуванье, така щото и тукъ ще имаме работа съ притча.

Четвърта будийска редакция на нашата притча прѣведе сѣщо отъ китайски, английскиятъ епископъ *G. S. Moule* отъ една съвърменна китайска книга съ картини въ своето съобщение „A Buddhist sheet-tract, containing an apologue of human life. Translated with notes“ въ *Journal of the China Branch of the R. Asiatie Soc.* за година 1884. нова серия т. XIX, I, стр. 9 и сл. — Китайската книга носи заглавие: „Илюстриванъ разказъ за причинитѣ и прѣплиткитѣ на добродѣтелната и злочѣстната, извлѣченъ отъ каноничнитѣ книги на Велики Тибетъ.“ Буда самъ разказва тамъ на краля Удайна отъ Каусамби нашата притча въ общи черти като въ Аваданитѣ, само малко по-широко. Намѣсто единъ змѣй намѣрваме тукъ *три*, които се тълкуватъ като три страсти, на противъ четиретѣ змии, на които човѣкътъ въ кладенеца опира нозѣтъ си, означаващъ ту четиретѣ стихии, ту четиретѣ свѣтски изкушения (вино, хубость, богатство и мощь), ту рождението, старостъта, слабостъта и смъртъта.²⁾ Нека се опитаме да сравнимъ изложенитѣ до тукъ будийски варианти съ грѣцката притча за еднорога. По-напрѣдъ обаче не ще бжде, може би, безполезно, да вметнемъ тукъ една бѣлѣжка за сѣществото на притчата и да освѣтимъ по-близу засегнатата по-горѣ разлика между притчата и разказа. Тая разлика азъ си я прѣдставямъ отъ гледище на поетическия творчески процесъ като пълна противоположностъ. Докато простииятъ разказъ (романъ, нувела, балада и пр.) изхожда отъ конкретни, дѣйствителни фактове или отношения и се опира, въпрѣки всички поетични и фантастични украшения, все пакъ на тѣхъ като на своя основа, — образователниятъ процесъ на притчата е тъкмо противоположенъ. Тя изхожда отъ извѣстни философски или етични начала, тези, изрѣчения

¹⁾ *Germania*, 1890, 351—352.

²⁾ *Ernst Kuhn*, *Der Mann im Brunnen, Geschichte eines indischen Gleichnisses*, etc. 1888, p. 69.

които тя разчлѣнява диалектично, за да ги покаже нагледно. За отдѣлни моменти и развития на главната теза се търсятъ образи и символи и се съчиняватъ произшествия, които трѣбва да придадѣтъ на тия образи движение, живостъ и органична връзка. Ала защото картинитѣ и произшествията сѣ избрани *ad hoc* разнородни, то и общиятъ образъ, именно епичната частъ на притчата, която обикновено е доста чудна, загатна, неясна, интересна, но неуспокоителна, така щото на края на сѣщия разказъ не можемъ да не се попитаме: послѣ какво? или даже: какво ли значи това? Т. е. разказътъ е само една подготовка за тълкуванието, срѣдство да се запечататъ отдѣлнитѣ моменти на обяснението по-добрѣ въ сърдцето и ума. Истина е, че образитѣ и условията сѣ заети горѣ-долу отъ дѣйствителността, ала тукъ не се касае за художествено изложение на реалността, напротивъ, много често и въ най-добритѣ притчи, истинскитѣ отношения се изкѣлчватъ, пропорциитѣ се измѣняватъ, дребулитѣ се издуватъ, отдалечени части се слобяватъ, само за да изпъкне основната идея по-ясно и пластично.

Това инѣкъ тѣй просто съображение не е достатѣчно уважено отъ нѣкои учени, които сѣ се занимавали съ нашата притча. Така напримѣръ и Бенфай, и Лийбрехтъ грѣшѣтъ, гдѣто къмъ приведенитѣ по-горѣ притчи изъ „*Avadânas*“ причисляватъ и слѣдния разказъ, който намеряваме у *Dubois* (*Moeurs et institutions des peuples de l' Inde*, t. I. S. 127) и който въ течение на настоящия вѣкъ често е билъ слушанъ и записванъ въ Индия, па взематъ и него за доказъ, че притчата за еднорога е произлѣзла отъ Индия: „Единъ пѣтникъ билъ се забъркалъ въ гората. Прѣзъ нощта, понеже се страхувалъ да не стане жертва на дивитѣ звѣрове, той се покачилъ на едно високо дърво, за да прѣспи въ клонитѣ му. Като се събудилъ обаче, на заранята, той съгледалъ, че подъ дървото лежи единъ тигръ. Отъ ужасъ обзетъ, той почналъ да търси нѣкой клонъ, по който да може да се прѣфърли на друго нѣкое дърво, но въ сѣщия мигъ той погледнѣлъ нагорѣ и видѣлъ, че надъ главата му се завила една змия около единъ клонъ и спи. Най-малкиятъ шумъ би я събудилъ. Като вперилъ очитѣ си още по-нависоко той видѣлъ на дървото единъ кошаръ. Скоро той забравилъ тигъра подъ себе си и змията надъ себе си и се навелъ на клона така, щото капкитѣ медъ, които капели отъ кошара, да му падатъ право въ устата.¹⁾

Справедливо забѣлѣзва Кирпичниковъ, че тоя разказъ нѣма почти нищо общо съ грѣцката притча за еднорога; той прѣдставя една картина отъ индийския животъ и при това картина откѣслечна, може-би парченце отъ нѣкоя приказка, а не притча. И най-новиятъ историкъ на нашата притча, Е. Кунъ, прави сѣщата грѣшка, като съглежда въ своята цѣпна студия „послѣдното отражение“ на нашата парабола въ една съвсѣмъ модерна вѣстникарска приказчица, напечатана въ Баварския вѣстникъ, „*Münchener neueste Nachrichten*“ 1887 № 169. Една жена отъ общи-

¹⁾ *Benfey*, *Pantschatantra* I, 81 – 82; *Liebrecht*, *Zur Volkskunde* 458.

²⁾ *E. Kuhn*, *Der Mann im Brunnen*, op. cit. p. 76.

ната Lochbroow въ Шотландия, разказва ни се тамъ, паднала отъ скалитѣ, които заграждатъ залива Loch Marce. „Едно дърво, израснжло отъ дълбочината на скалната котловина, спасило жената отъ смъртъ въ водата . . . Най-сетнѣ, тя забѣлѣзала близу при дървото една издадена скала, на която можала да седне, макаръ и да не било мѣстото твърдѣ безопасно. . . Голѣмата си жажда тя гасѣла съ водата, която капела отъ надвиснжлата канара. . . Едва слѣдъ три дена и двѣ ноци тя била спасена.“²⁾ Какво има общо тая вѣстникарска историйка, която по всѣка вѣроятностъ се основава на нѣкое истинско приключение, съ нашата притча, това мжно може да се разбере. Ако приключението на оная шотландка е послѣдно отражение на нашата притча, какво ни прѣчи, напр., да вземемъ и паданието, и спасеньето на императора Максимилиана отъ „Мартиновата скала“ при Инсбрукъ за сжщо такъво отражение, толкова повече че тукъ имаме даже и *медъ*? Наистина тоя медъ се намазва на едно рѣзенче хлѣбъ и се спуща въ устата на императора съ връвъ, но кой ще се приглежда толкова отблизу!

Ако се обърнемъ сега къмъ съпоставенитѣ по-горцѣ будийски притчи, ние ще видимъ, че тѣ, въпрѣки нѣкои отклонения, въ подробицитѣ се основаватъ на една и сжща мисль, която образува и подложката на гръцката притча за еднорога; именно, че човѣшкиятъ животъ е изложенъ на неизбѣжни опасности и че всѣка мисль за щастие и блаженство на тоя свѣтъ произлѣзва само отъ нашето лекомислие и безгранично заслѣпение. „Тълпата, казва се изрично въ втората притча на Avadânas, се прѣдава съ жедностъ на свѣтскитѣ удоволствия, безъ даже и да размисли за безкрайнитѣ страдания, които вървжтъ подирѣ имъ. Затова вѣрующитѣ трѣбва постоянно да иматъ прѣдъ видъ смъртъта, за да се спасжтъ отъ нечетени мжки.“

Опасноститѣ, които заплашватъ човѣка въ живота се опрѣдѣлятъ доста различно въ будийскитѣ притчи споредъ будийската терминология. Безъ да се впускаме въ бъркотията на тия подробности, ние ще изтъкнемъ само туй, що има общо въ тѣхъ.

Така, прѣди всичко виждаме, че суетностъта, прѣходностъта на живота, се означава съ постоянната смѣна между день и нощъ, слънце и мѣсець, като се указва и на старостъта, на многобройнитѣ болести и най-сетнѣ на смъртъта. Въ противоположностъ на тия голѣми и неизбѣжни опасности имаме една микроскопична сума отъ приятности и удоволствия, достъпни на човѣка въ тоя животъ. — Тоя цѣль кръжъ отъ идеи е съвсѣмъ тжждественъ и въ двѣтѣ Авадани, и въ третата китайско-будийска версия и въ гръцката притча за еднорога, само че отдѣлнитѣ точки сж изразени различно. Така, въ всички китайско-будийски притчи, но и въ гръцката, ние срѣщаме, че четиритѣ стихии се взематъ за четиретѣ врази на човѣшкото тѣло — прѣдстава доста чужда на гръцко-християнската традиция, та за това гръцкиятъ авторъ е счелъ тукъ за нужно да прибави едно обяснение. — За будиста тая прѣд-

става е съвсѣмъ обикновено нѣщо, защото едно отъ основнитѣ положения на неговата антропология гласи така: „човѣкъ е образуванъ отъ четири елемента: вода, земя, огънь и вѣтръ, всѣки елементъ има 101 болести, които се израждатъ и отмѣняватъ взаимно. Когато 404-тѣ болести се соберѣтъ наедно, животътъ се разлага.“¹⁾

Да разгледаме сега символитѣ, съ които се изразяватъ горнитѣ мисли. Свѣтътъ, въ който човѣкъ живѣе, е кладенецъ. — И това понятие е много естествено за будиста. — То се посрѣща много близу съ еврейско-християнската прѣдстава за „земната долина на риданията.“ Сѣщо така и дървото, като символъ на живота, е една, може да се каже, общочовѣшка прѣдстава, която може да се прослѣди отъ райското дърво въ Битието, до индийското трисвѣтвно дърво, коренитѣ на което сѣ въ Брахма, дору до скандинавския Yggdrasil.²⁾ Инѣкъ е работата съ двѣтѣ мишки или плѣхове, които изгризватъ коренитѣ на това дърво и които прѣдставятъ слънцето и мѣсеца или ноцитѣ и днитѣ, що съкратяватъ човѣшкия животъ. Тоя истински символиченъ образъ, който сигурно не е заетъ отъ дѣйствителността, не се намѣрва, до колкото знаемъ, нигдѣ другадѣ извънъ кръга на нашата притча. Той е тѣй оригиналенъ, тѣй страненъ, та е почти невъзможно, да се приеме, че е възникнѣлъ независимо на нѣколко мѣста. И при всичко това ние намѣрваме тоя образъ и въ грѣцката притча за еднорога, и въ тритѣ китайско-будийски. Да, той се намѣрва, макаръ и малко обрѣзанъ, и въ Шийфнеровия фрагментъ отъ тибетската притча, която по такъвъ начинъ показва, че принадлежи несъмнѣнно къмъ нашата група.

Смъртъта въ всички наши притчи се прѣдставя символично съ нѣкое страшно животно: ту съ нѣкой бѣсенъ слонъ, ту съ змѣй, ту съ еднорогъ. Тия символи ние ще разгледаме обстойно по-долѣ. Сега нека се обърнемъ къмъ символа за жизненитѣ наслаждения. Въ всички досега приведени варианти ние намѣрваме като такъвъ символъ меда, само въ тибетската притча намѣрваме още и „сладки плодове.“ Заслужва да се изтъкне тукъ едно обстоятелство, на което обърнѣ внимание най-напрѣдъ Кунъ,³⁾ и което, споредъ моето мнѣние, поддържа много рѣшително хипотезата за индийския произходъ на нашата притча. Въ Индия има дървета, които тамъ сѣ всеобщо познати и се почитатъ даже за свещени, като *Ficus indica* и *Ficus religiosa*, отъ листата на които, когато е горещо, капи единъ сладъкъ като медъ сокъ. Тия дървета, освѣнъ това, се отличаватъ съ своитѣ дебели свободновисещи корени, така нарѣчени въздушни корени. За медъ отъ тия дървета трѣбва да е било дума и въ първообраза на нашата притча. Чакъ послѣ, когато темата е била прѣнесена въ страни, гдѣто никой не е познавалъ подобни медоточни дървета, трѣбва и пчелитѣ да сѣ станѣли необходими. Ала при

¹⁾ Dr. Boxberger, Ueber Rückerts Parabel „Es gieng ein Mann im Syrerland, Neue Jahrb. f. Phil. u. Pädag. Bd. 106, 1872, 5; 157. Цитатътъ е взетъ отъ Klaprot и Remusat, Коментаръ къмъ Foë-Koué-ki, eine chines. Legende vom Leben Buddhas.“

²⁾ А. Веселовскій, Розысканія въ области русск. дух. стих. III—V, СПб. 1881, p. 58—59, 67.

³⁾ E. Kuhn, op. cit. 69.

тая замѣна сж станѣли нѣкои несъобразности: кошарѣтъ на пчелитѣ е прѣдставенѣ, като че е извитѣ на нѣкой клонѣ, като птиче гнѣздо, когато всѣки знае, че пчелитѣ обичатѣ куфинитѣ на дърветата. Отъ тоя фантастиченѣ кошарѣ капи медѣ, нѣщо невъзможно при дѣйствителния строй на пчелитѣ; най-сетнѣ, въ тибетския вариантѣ медѣтъ виси даже нѣгдѣ на канарата; безмислицата тукѣ е означена съ „сладки плодове.“

Въ висша степенѣ характерно е, че гъркѣтъ, който винѣги е ималѣ истинско художествено чувство за истината, е изпуснѣлъ съвсѣмѣ пчелитѣ и ни прѣдставя, че медѣтъ капи просто и ясно отъ клонкитѣ на дръвцето. Колкото се касае за самия медѣ, като символѣ на жизнерадостѣта, сладостѣта, любовѣта, то и той принадлежи къмѣ общочовѣшкитѣ прѣдстави. Отъ съвпадежа на нашитѣ притчи въ тая точка не могатѣ да се правѣтъ по-нататѣшни заключения.

Нека схванемѣ казаното досега. Ако такѣво едно сложно и дълбокомислено произведение, като нашата притча, което съдърѣжа, освѣнѣ това, такава една оригинална и странна прѣдстава (двѣтѣ мишки, що изгризватѣ коренитѣ на едно дърво и изобразяватѣ врѣмето като съкратителѣ на човѣшкия животѣ), ако това произведение не е могло да възникне на нѣколко разни мѣста едноврѣменно и независимо, то слѣдва отъ това, че, както грѣцката притча за еднорога, тѣй сѣщо и разгледанитѣ досега будийски притчи сж произтекли отъ единѣ общѣ изворѣ. Кой е прочее тоя изворѣ? Кирпичниковѣ е наклоненѣ да вѣрва, че грѣцката притча е оригиналтѣ, ако и да смѣта, че „*opus probandi*“ прѣвишава силитѣ му.¹⁾ Че тоя възгледѣ е съвсѣмѣ безосновенѣ, ще се види отъ слѣдното:

1) Основната мислѣ на притчата е повече будийска, отколкото християнска и е прѣминѣла, както може да се докаже, въ християнския свѣтъ отъ будизма.

2) Индийскитѣ притчи сж били прѣнесени въ Китай и Тибетѣ много по-рано отъ епохата, когато е билѣ съчиненѣ грѣцкиятѣ романѣ за Варлаама и Иоасафа. Отъ авадамитѣ се знае, че тѣ били проникнѣли въ Китай още въ 79 год. слѣдѣ Христа, а сж били прѣведени въ VI вѣкѣ на китайски.²⁾ Още по-рано тия притчи трѣбова да сж прѣминѣли въ Тибетѣ, ако е истина, че тѣ произхождатѣ, както съобщава Шийфнерѣ, „отъ одного отъ първитѣ будисти — въ Тибетѣ Po-to-ba.“ Ние знаемѣ, че будизмѣтъ се е разпространилѣ въ Тибетѣ около третия Будийски Съборѣ, значи около 40 год. слѣдѣ Христа.³⁾

3) Въ индийскитѣ басни човѣкѣтъ се прѣслѣдва отъ слонѣ, това е съвсѣмѣ естествено и отговаря на мѣстнитѣ условия, а въ втората притча на авадамитѣ съответствува даже на единѣ локаленѣ индийски обичай. Сирийскиятѣ грѣкѣ, който е съчинилѣ „Варлаама“ и не е ималѣ

¹⁾ А. Кирпичниковѣ, Визант. повѣсти и повѣстѣ о Варлаамѣ и Иоасафѣ, Харьковѣ 1876, р. 333.

²⁾ Benfey, Panchatantra I, 80 и сл.

³⁾ А. Weber, Akad. Vorles. über die indische Literaturgesch. p. 255; L. Feer, Bouddhisme (La grande Encyclop. d. VII, 589).

на расположение слонове, а е искалъ все пакъ да възбуди у читателитѣ си чувството на най-голѣмото ужасение, прибѣгналъ е къмъ едно баснословно животно — еднорога. — Понятието за това животно е доста старо, макаръ и неясно. Още въ псалмитѣ то се споменува, а въ „Физиолога“, който е съставенъ въ III вѣкъ слѣдъ Христа въ Александрия, еднорогътъ вече е прѣдметъ на едно християнско символично прѣдание.¹⁾

Споредъ „Физиолога“, еднорогътъ е нѣкакво животно, подобно на коза или рогачъ, съ единъ рогъ всрѣдъ челото, което е толкова бързо и силно, че никакъвъ ловецъ не е въ състояние да го догони, ала на-противъ то, става питомно и кротко, щомъ види нѣкоя прѣчиста дѣвица, и тогава доброволно я слѣдва.

Еднорогътъ въ „Физиолога“ е символъ на Христа въ лоното на Богородица. Въ срѣдния вѣкъ това баснословно животно съ дѣвицата, която го укротила, бѣ обиченъ прѣдметъ на живописцитѣ, както въ западна, тъй и въ източна Европа.²⁾ Ала въ една по-послѣдшна редакция на „Физиолога“, ние намѣрваме еднорога малко по-инѣкъ описанъ. Споредъ нея, той е бързоного и зло животно, което напада човѣка, пробожда го съ рога си и го изида: (ὁξυδρόμων ζῷον ἐστὶ καὶ μνησίκλον ἐν ἀνθρώποις. Εἰ εὔρει ἄνθρωπον διώποντα αὐτόν, καταλαβὼν πρίν αὐτὸν μέσον τοῦ κέρατος καὶ ἐσθίει. Карнѣвъ op. cit. 305).

Това прѣдание се намѣрва въ ръкописни Физиолози, които отиватъ дору до X вѣкъ (ibid. 153). Притчата за еднорога въ „Варлаамъ и Иоасафъ“, гдѣто еднорога сжщо така е прѣдставенъ като човѣкоядно животно, доказва, че тая нова прѣдстава за баснословното животно се била образувала и разпространила въ прѣдня Азия още въ VII вѣкъ. Заслужва да се забѣлжи тукъ, че въ грузинската версия отъ романа за Варлаама, която, споредъ Розена и Хомела, е била първообразътъ на гръцката, намѣсто еднорогъ намѣрваме слонъ, и въ това отношение тя е останѣла по-вѣрна на индийския оригиналъ; а въ персийско-арабскитѣ версии имаме лъвъ. Както и да е, менъ не ми се вижда вѣроятно, че ще може и по нататѣкъ да се поддържа първичността на изкуственната и прѣкалено символичната гръцка басня, когато се сравни простотата и естествеността на индийската.

При тоя случай искамъ да посветѣмъ на много любопитното прѣдание за еднорога още нѣколко бѣлѣжки. Интересно е, че Шекспиръ

¹⁾ Карнѣвъ, Матеріалы и замѣтки по литературной исторіи физиолога (СПб. 1890 p. 302).

²⁾ Това описание е отъ Ktesias, който въ своето съчинение *Indica* отъждествява на-стина еднорога съ дивото магаре (ὄνος ἄγριος), но го изобразява така: има пурпурна глава, нѣкъ цѣлото му тѣло е бѣло, очитъ му сж тъмносини и на челото си има 1½ лактя дълъгъ рогъ, който долу е бѣлъ, горѣ пурпурно-червенъ и въ срѣдата черъ (Indica, cap. 25). У по-послѣдшитѣ срѣдневѣкови списатели намѣрваме цѣлъ купъ описания на еднорога, съ които нѣма защо да се занимаваме тукъ; тѣ сж събрани отъ Grässe, Beiträge zur Litteratur und Sage des Mittelalters, p. 60—71. Интересно е, че срѣдневѣковата и по-послѣдната живопись се поддържа о Ktesias и Физиолога. Така виждаме въ една картина отъ Alessandro Moretto (XV в.) еднорога изобразенъ до св. Іустина; тая картина се намѣрва въ художественно-историческия музей въ Виена. За картиннитѣ изображения на еднорога вж. и F. Schneider, Die Einhornlegende in ihrem Ursprung und ihrer Ausgestaltung (Annalen des Vereines für Nassauische Alterthumskunde Bd. XX) и Θ. И. Буслевъ, Общія понятія о русской иконописи. Москва, p. 62, 75.

Julius Caesar, дѣйствиѣ П. явл. 1 и Timon of Athen, g. IV. явл. 3) указва на едно прѣдание за еднорога, което не се намѣрва въ Физиолога. Въ „Julius Caesar“ казва Decius, че еднорогътъ се лови съ дървета (that unicornus may be betray'd with trees). Н. Делиусъ, който се впуска въ по-подробно изслѣждане на това прѣдание, обяснява горнето мѣсто така: „Еднорогътъ си забивалъ ужъ, като тичалъ, рога въ дървото, задъ което се скривалъ прѣслѣдванія отъ животното ловецъ.“ (Shakespeare's Julius Caesar, Ausgabe von N. Delius, Elberfeld 1856. стр. 42.) Гдѣ е намѣрилъ Делиусъ това прѣдание за еднорога, той не показва. Може би да се намѣри нѣщо по тоя прѣдметъ въ книгата на Грина (Greens Shakespeare and the Emblem-Writhers, London, 1876), която, за жалость, не ми бѣ подъ ръка. Искамъ да прибавя още, че въ срѣдния вѣкъ въ западна Европа еднорогътъ често бѣ символъ на непокорството. (*Pilra*, Specilegium Solesmense, Analecta novissima Bd. II S. 301). Тоя възгледъ може да е въ свръзка съ една приказка, която чухъ въ Nahu-jovice (Галиция). Споредъ тая приказка, еднорогътъ билъ нѣкакво грамадно и силно животно. Когато настанѣлъ потопътъ, Ной и Господъ му заповѣдали, да влѣзе въ ковчега, но то не рачило да слуша, та за това било наказано: макаръ водата да му идела само до колѣнитѣ, то умрѣло отглади.

Въ Дрохобичъ, въ Галиция, чухъ други единъ разказъ, който може би по-добрѣ отколкото прѣданието на Делиуса, ще обясни горния пасажъ у Шекспира. Въ моя разказъ наистина не се говори за еднорогъ, а за слонъ, но начинътъ, какъ се лови слонътъ съ дървета, е означенъ по-подробно. Споредъ тоя вариантъ, слонътъ никога не лѣга на земята, да спи, а кога му се придрѣме, избира си двѣ силни дървета, близу едно друго, поставя се между тѣхъ и като се облѣга ту на едното, ту на другото, залюлява се и се приспива самъ. Когато ловцитѣ намѣржтъ такъво нѣкое слонско легло, прѣтриватъ съ трионъ двѣтѣ дървета до корена, но не свѣсѣмъ, а така щото да се врѣшжтъ още малко. Послѣ заличаватъ слѣдитѣ отъ своята операция и си отиватъ. Когато дойде слонътъ и почне да се залюлява, дървото на което най-напрѣдъ се облегне, се поваля и заедно съ него пада и слонътъ и не може вече да стане. Тогава идватъ ловцитѣ, вързватъ го и го задигатъ. Това прѣдание произхожда сжщо така отъ Физиолога (Карнѣвъ, op. cit. 367).

Че нашата притча не се е ограничавала въ Индия само върху будийскитѣ религиозни общини, а е била разпространена и въ други, често враждебни на будизма кръгове, това се доказва отъ други варианти, които произлѣзватъ право отъ Индия и които ще приведемъ тукъ. Въ голѣмата епопея Махабхарата имаме два варианта, които обаче се различаватъ характеристично единъ отъ други. Единиятъ, който стои по-близу до разгледанитѣ тукъ будийски притчи, и биде прѣведенъ отъ Рюкерта на нѣмски,¹⁾ има слѣдното съдържание: „Единъ брахманъ, който

¹⁾ Einige Übersetz. Fr. Rückerts aus dem Mahābhārata, herausgeg v. Dr. Boxberger. Festschrift der Realschule J. O. zu Erfurt, p. 12 и сл.

искалъ да избѣга отъ една гора, прѣпълнена съ змии, замръжена от-
вредъ и обгърнѣта отъ една ужасна жена, паднѣлъ въ единъ обрасѣлъ
съ шубракъ кладенецъ, закачилъ се въ разклоненията на растенията и
увиснѣлъ съ главата надолу. Подъ себе си съгледалъ той една страшна
змия, надъ себе си на края на кладенеца видѣлъ единъ шестоглавъ слонъ,
съ 12 крака, а дървото, на което виселъ, го изгризвали черни и бѣли
мишки. Безъ да обръща внимание на опасноститѣ, които го окръжавали,
човѣкътъ глѣталъ меда, който му течалъ въ устата отъ кошара на пче-
литѣ. Дървото е свѣтътъ (Samsâra), горскитѣ животни, това сж болестѣта,
жената — означава старостѣта, кладенецътъ — човѣшкото тѣло; змията
— врѣмето; дракитѣ, на които се закачилъ човѣкътъ, — надеждата;
слонътъ — годината съ шестѣтъ годишни врѣмена и 12-тъ мѣсеца;
мишкитѣ, това сж днитѣ и ноцитѣ; пчелитѣ — похотитѣ, медътъ прѣд-
ставя плѣтскитѣ наслаждения.¹⁾

Тая притча, която се намѣрва въ XI книга на голѣмата епопея,
изглежда ми, да е по-послѣпна брахманска добавка и подражание на
будийската притча, което се вижда вече отъ неестественитѣ и въ късно-
брахмански духъ извѣртѣнитѣ подробности (шестоглавъ слонъ съ 12 крака);
гигантската жена, която съ своитѣ рѣцѣ обгрѣща гората, напомни чу-
довишнитѣ произведения на необузданата фантазия на Сомадева и други
подобни по-подирѣшни индийски писатели.

Много забѣлѣжителна е другата версия отъ нашата притча, която
се намѣрва въ първата книга на епопеята и образува тукъ частъ отъ
прѣданието за змийската жертва и за биенѣто на океана отъ боговетѣ.²⁾
Обаче очевидно е, че тая версия е свързана много хлабаво съ праста-
рото прѣдание и е вметнѣто въ това послѣдното много по-късно. Тамъ
се разказва, че единъ мѣдъръ брахманъ (Muni) Джараткару, който билъ
положилъ клетва, че ще бѣде цѣломѣдренъ и бѣденъ, стигнѣлъ веднажъ
въ своитѣ скитания при една широка и дълбока бездна, надъ която
висело откъмъ края едно слабо стѣбло отъ Virana. На това стѣбло
били обѣсени душитъ на нѣколко умрѣли съ главата на долу. — Само
съ една нишчица стѣблото се държало о почвата, ала и нея изгризвала
непрѣстайно една мишка съ остритѣ си зѣби. Джараткару пита обѣсе-
нитѣ, кои сж и защо сж обѣсени? Тѣ му отговарятъ, че сж отци и пра-
отци на племето Яявара, отъ което и той е произлѣзълъ. Джараткару
иска да ги спаси и жертвува за тѣхъ една четвъртинка, послѣ половината
и най-сетнѣ цѣлата печалба отъ своето покаяние. Душитѣ му отговарятъ
обаче, че и тѣ сж били приживѣ набожни, ала туй сега нищо не имъ
помага. „Мѣстото, което бѣхме си спечелили на небото съ покаяние,
ние го изгубихме, защото нѣмаме потомци.“ Послѣ тѣ му обясняватъ
значението на своето положение така: бездната е адътъ; стѣблото, на
което висѣтъ, означава сѣществуванѣто на рода имъ, изгризанитѣ отъ
плѣха корени сж измрѣлитѣ дѣца на тоя родъ. „Едничкиятъ корень,

¹⁾ E. Kuhn, op. cit. 68.

²⁾ Holzmant. Indische Sagen, Bd. III, 175—178.

който още се държи, ала скоро ще бжде прѣхапанъ, и на който всички ние висимъ въ боязнь, това е Джараткару, нашиятъ синъ.“ Плѣхътъ е врѣмето, което приближава и тоя единичкъ потомкъ на рода Яавара къмъ смъртта. „Тогавъ ние ще паднемъ като прѣстѣпници стрѣмглавъ въ пакъла, а и той, въпрѣки покаянието си, ще отиде съ роднинитѣ си въ ада.“ „Твоео покаяние, мъдрость и всичко, съ което може да си спечели човѣкъ небесното блаженство, ще се прѣобърне въ своето опако, ако не се запази родътъ. Първата длъжностъ на човѣка е продължението на рода, така ни е училъ Брахма.“

Кирпичниковъ би желалъ да изключи и това стихотворно сказание отъ кръга на нашата притча за еднорога, защото, каже, „най-главниятъ (?) обектъ, медътъ, като символъ на жизнерадостъта тукъ липсва и защото се проповѣдва съвсѣмъ противоположна моралъ. Това послѣдне обстоятелство въ свѣръзка съ това, що по-новата европейска наука говори за образуванъето на Махабхарата, би трѣбвало да му покаже правата пътека. Ако и да сме длъжни да отфѣрлимъ недавно отъ Холцмана поставената теория, ужъ че Махабхарата е будийско съчинение съ брахмански поправки,¹⁾ — противъ тая теория говорѣтъ многобройни неподлежащи на никакво съмнѣние литературно-исторични и епиграфични докази²⁾ —, ала въпросътъ за честитѣ прѣправки на великата епопея съ това се неотсича. Че тия прѣправки и разширения, изцѣло взети, сж дали едва около срѣдата на VII вѣкъ слѣдъ Христа на Махабхарата формата, въ която я притежаваме днесъ, макаръ и нѣкои вмѣтки да сж станжли и въ най-ново врѣме, — това го допуца и самъ професоръ Бюлеръ; а Холцманъ показва, че даже печатанитѣ въ Индия издания се различаватъ едно отъ друго: по-новитѣ съдържатъ прибавки, които липсватъ въ по-старитѣ издания (op. cit. 191 и слѣд.). Че и историята на Джараткару първобитно не е влѣзвала въ състава на епопеята, това може да се заключи и отъ обстоятелството, че тя нѣма почти никаква свѣръзка съ темата на Махабхарата. Кашмирскиятъ поетъ Кшемendra, който къмъ края на I вѣкъ сл. Хр. билъ направилъ едно извлѣчение отъ Махабхарата, вижда се, не билъ познавалъ тоя епизодъ.³⁾ При тия условия отъ само себе възниква въпросътъ, дали нѣмаме тукъ работа съ нѣкоя брахманска полемика противъ будизма; такива полемики, споредъ Холцмана, има нѣколко въ Махабхарата.⁴⁾

Ние бихме имали въ такъвъ случай една полемика, която си служи противъ своя врагъ — съ будийски оржия само малко видоизмѣнени. Внутелността, съ която се прѣпорѣчва на всѣки човѣкъ, да се грижи, споредъ законитѣ на Ману, да има прѣди всичко потомство, толкова рѣдко се отличава отъ будийския песимизъмъ и будийското отшелничество, щото полемическата тенденция на притчата е очевидна.

¹⁾ D-r A. Holzmann, Zur Gesch. u. Kritik des Mahābhārata, Kiel 1892 p. 97 и сл.

²⁾ G. Bühler, Contributions to the history of the Mahābhārata. Wien 1892 (Sitzungsberichte der Wiener Akad. XXVII p. 27).

³⁾ G. Bühler, ibid. p. 30.

⁴⁾ A. Holzmann, op. cit. p. 107—115.

Цѣлиятъ епизодъ може да се е образувалъ негли въ онова врѣме, когато брахманизмътъ се борелъ съ будизма за своето сѣществуване въ Индия, ала прѣди да възтържествува още напълно, значи прѣди VIII вѣкъ.

Че нашето стихотворение е наистина притча, това не е нужно да се доказва. Че тая притча принадлежи къмъ кръга на горѣприведенитѣ будийски притчи, това се вижда прѣди всичко отъ символичнитѣ мишки, които изгриватъ коренитѣ на хроста, па и отъ другитѣ символи: бездната = пѣкълъ, коренятъ = човѣшкиятъ животъ. Последната точка отъ будийската притча — ламтенъето за медъ е наистина изоставена, но това е съвсѣмъ умѣстно, защото тукъ се касае, да се внуши едно съвсѣмъ противоположно начало.

Ще поменемъ още единъ индийски вариантъ отъ нашата басня, издадения отъ Якоби *джаинийски* вариантъ,¹⁾ който обаче не се различава сѣщественно отъ приведенитѣ по-горѣ будийски версии. — Вече отъ броя на индийскитѣ притчи и тѣхното разпространение между всички най-важни секти: будисти, брахмани и джаинисти, ясно се вижда, че Индия трѣбва да е отечеството на нашата притча.

Ако прѣминемъ сега къмъ прѣднеазийскитѣ прѣправки на Варлаамовия романъ и сѣщеврѣменно на притчата, която ни занимава, то ние ще забѣлѣжимъ завчасъ едно интересно явление. Двѣтѣ познати намъ арабски версии (на Алъ-Куми и на Халския рѣкописъ) сѣ запазили тукъ слона, а така сѣщо го намѣрваме въ грузинския вариантъ. У Ибнъ Хиздая, еврейския прѣработвачъ на арабската версия, ние не намѣрваме нашата притча; но за това пѣкъ имаме една третя арабска прѣправка, която е вплетена въ друго едно съчинение: въ арабския прѣводъ на индийско-будийския басненикъ Панчатантра отъ Абдаллахъ бенъ Мокаффа, прѣводъ извѣстенъ подъ заглавие „Калила-ва Димна“. Както е извѣстно, арабската версия се основава на пехлевийския прѣводъ и датува отъ VIII вѣкъ сл. Хр. (Бенъ Мокаффа е роденъ въ год. 762). И тукъ пакъ *слонъ* прѣслѣдва човѣка, макаръ инѣкъ притчата да прилича тѣй силно на грѣцката, щото често се е подигалъ въпросъ, дали Бенъ Мокаффа не е заелъ тая притча отъ готовия вече грѣцки романъ за Варлаама и Иоасафа, и я е вмѣнѣлъ въ биографията на Барзуде, която образува прѣдговора на „Калила-ва Димна“. ²⁾ Тоя въпросъ, разбира се, не може да се рѣши, защото пехлевийскиятъ първообразъ на арабския прѣводъ не се е дочувалъ. Интересно е, че кръстениятъ еврейинъ Иоанъ отъ Капуа, който прѣведе „Калила-ва Димна“ на латински, но не направо отъ арабски, а отъ еврейски, намѣсто слона туря вече *лъвъ*.

По друга една, и досега още доста загатна слѣда, ни води персийската версия на нашата притча, която намѣрваме у одного отъ най-великитѣ персийски поети отъ XIII вѣкъ — Джелалъ-единъ-Руми. Неговата версия биде прѣведена въ оригиналния размѣръ отъ Хамера въ

¹⁾ E. Kuhn, op. cit. 68.

²⁾ Вж. Benfey. Panchatantra I. p. 80 и сл.

неговата „Geschichte der schönen Redekünste Persiens“. Оттукъ я взе Рюкертъ и я прѣработи много по-свободно, но и много по-художествено. — Ето какво разказва Джелалъ-единъ: Единъ човѣкъ въ Сирия воделъ една камила за юлара. Животното обаче се подплашило и избѣгало въ пустинята, гдѣто захванжло да прѣслѣдва друго едно човѣка. (У Рюкерта тоя човѣкъ е самиятъ притежателъ). Прѣслѣдваніята се спасява въ единъ кладенецъ, обраснжлъ налѣво и надесно съ трънне и драки. Тукъ той олава съ ржка единъ храстъ, и опира крака си на една разтрога, ала въ сѣщия мигъ съглежда на дъното на кладенеца единъ страшенъ змѣй, а надъ себе си — 2 мишки, едната бѣла, другата черна, които постоянно подравяли трънака, така щото дъното на кладенеца се изпълняло постоянно съ драки и сипей, и змѣята все по-горѣ и по-горѣ се качалъ. Най-сетнѣ камилата си заминжла, змѣята изкочилъ отъ кладенеца и се отстранилъ, мишките изчезнжли и човѣкътъ огладнѣлъ. Той намѣрилъ нѣколко зърна мана, и изѣлъ едно съ голѣмъ ищакъ. Слѣдъ туй иде тѣлкуванъето. Тоя човѣкъ е юношата. Кладенецътъ — свѣтътъ, мишките — врѣмето, а змѣята — смъртъта.¹⁾ Както виждаме Джелалединовата прѣправка, сравнена съ гръцкия текстъ, е не само по-свободна, но и доста непослѣдователна, защото юношата се спасява отъ смъртъта по загатенъ начинъ. — Ала и ни една отъ познатитѣ арабско-персийски версии не може да се смята за първообразъ на Джелаледина. Изричното указание на Сирия говори, както се вижда, въ полза на нѣкоя сега намъ неизвѣстна сирийска редакция. Като се обръщаме сега къмъ гръцката версия на нашата притча и западноевропейскитѣ, които сж произлѣзли отъ нея, ние трѣбва да забѣлѣжимъ прѣди всичко, че нашата притча има особено значение за критиката на Варлаамовия романъ. Ние вече поменѣхме, че притчата за еднорога много рано е служила за обектъ на живописното и скулптурата. Понеже много отъ картинитѣ и скулптуритѣ, които сж се дочували, носжтъ дата или можжтъ да се отнесжтъ къмъ извѣстна епоха, тѣ ни даватъ важни опорни точки за историята на романа, неговото разпространение и влияние. Прѣди всичко трѣбва да поменемъ тукъ най-старото западно европейско художествено произведение отъ тоя родъ: релефътъ върху баптистерия въ Парма, който е отъ край на XII вѣкъ.²⁾ „Вижда се . . . едно дърво, въ условния начинъ на миниатуритѣ; въ вършето му сѣди единъ юноша и държи въ ржка кошаръ, а при дънера стои единъ огненишенъ смѣй и гледа нагорѣ; двѣ животни, които може да се вземжтъ за вълци или кучета, изгризватъ коренитѣ на дървото. Най-сетнѣ отстрана виждаме мѣсеца и слънцето. . . Еднорогътъ и четиретѣ змии липсватъ съвсѣмъ. До колко тия отклонения отъ притчата, можжтъ да се припишжтъ на книжовнитѣ извори на ваятеля (може би да е ималъ на ржка нѣкоя италианска прѣправка на „Варлаамъ и Иосафъ),“ или да се отдадѣтъ на нѣкой текстъ сходенъ съ южнофранцузкия, или пъкъ най-сетнѣ да бжджтъ обусловени отъ

¹⁾ Bozberger, Rückerts Ballade „Es gieng ein Mann im Syrerlande“ p. 150 и сл.

²⁾ Schnaase, Geschichte der bildenden Künste т. VII, 2. отд. p. 262.

естетични съображения, мъчно е да се рѣши.¹⁾ Така казва Шнаазе, обаче намъ се вижда съвсѣмъ вѣроятно, че ваятелятъ ще се е водилъ отъ чисто художествени основания, а не отъ нѣкакъвъ писанъ текстъ. Това се доказва вече отъ обстоятелството, че въ ни единъ отъ извѣстнитѣ досега текстове не се говори за окаченъ на дървото кошаръ. Скулпторътъ е избралъ тоя образъ, само защото медътъ инѣкъ не бѣше възможно да се прѣдстави пластично. Интересна е и една картина, която Мартинъ Крузиусъ видѣлъ едно врѣме въ манастира Lorch при Schwäbisch Gmünd и която той описва така въ своята швабска хроника: „въ Лорхъ има една забѣлжителна картина; до колкото помнѣхъ, ето каква е: вижда се едно дърво, на което нѣкой се катери. Медътъ тече. Има двѣ мишки, които отдолу изгризватъ дървото, едната бѣла, другата черна. Смъртъта ѣзди на вихрогонъ еднорогъ и държи единъ змѣй. При това има нѣмски стихове, които съдържатъ тълкуванъето.²⁾

Съ цѣлъ вѣкъ по-стари сж гръцкитѣ миниатюри, които могатъ да се приведжтъ като доказъ за популярността на нашата притча. Най-стариятъ гръцки рѣкописъ, въ който намѣрваме изобразена драматичната сцена изъ нашата притча, датува отъ година 1066. Тукъ вече живописътъ е приелъ = оня типъ, що станж образецъ за всички бѣдещи гръцки и славянски изображения отъ тоя родъ: едно дърво съ два по-голъми, силно единъ отъ други отстоещи, клона, богато съ шума покрити; между клонитѣ сѣди единъ по-старъ човѣкъ, подъ дървото отдесно се вижда еднорогътъ, а при кореня — двѣ мишки.³⁾

Сжщо тѣй изглежда и доста грубата илустрация на нашата притча въ руския рѣкописъ на княза Вяземскій, която биде издадена въ facsimile отъ руското „Общество Любителей древней письменности.“⁴⁾

Че и въ Византия е имало много такива изображения и че темата е била обиченъ обектъ за живописцитѣ, това се доказва отъ обстоятелството, че единъ отъ най-значителнитѣ византийски поети отъ XIII—XIV вѣкъ, Емануилъ Филъ е посветилъ 6 стихотворения на описанието на подобни изображения.⁵⁾

Обръщаме се къмъ европейскитѣ прѣправки и варианти на нашата притча. Начинайки отъ края на XII, вѣкъ ние я намѣрваме много често; прѣди да се въведе романа за Варлаама и Иоасафа въ източна Европа тя бѣ неизвѣстна; това доказва, че всички по-подирѣшни прѣправки на притчата се основаватъ на единъ гръко латински първообразъ. Романътъ за Варлаама и Иоасафа бѣ въ срѣдния вѣкъ много популаренъ, ала още по-популярна бѣ притчата за еднорога. Тя биде приета още много рано въ най-обичнитѣ срѣднѣвѣкови сборници, именно въ

¹⁾ E. Kuhn, op. cit. 76.

²⁾ Mone, Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit. т. VIII. 1839. p. 279.

³⁾ Schnaase, op. cit. 263; Evang. Jahrb. f. d. Jahr 1866, p. 44 и сл.

⁴⁾ Житіе Варлаама и Иоасафа по лицевой рукописи изъ собранія князя Вяземскаго оригиналъ писанъ въ Самарѣ въ первой половинѣ XVII в. Изданіе общества любителей древней письменности № LXXXVIII, p. 184.

⁵⁾ K. Krumbacher, Gesch. der byz. Litteratur, p. 378—379.

Speculum morale на Vinc. Bellovacensis (tib. I. cap. 20), въ *Gesta Romanorum*, а заедно съ съкращения Варлаамъ тя влѣзе и въ състава на *Legenda aurea* отъ Jacobus a Voragine и *Speculum historiale* отъ Vinc. Bellovacensis (cap. 14. 15). Въ всички тия съчинения ние намѣрваме едно и също съдържание и почти единъ и същъ текстъ, съ мали, незначителни съкращения и прибавки, така напр. въ *Gesta Romanorum* краятъ гласи: „Quodam autem amico porrigente sibi scalam, ut egrederetur, melle delectatus distulit et cadente arbore cecidit in os draconis.“¹⁾

Интересенъ е вариантътъ отъ нашата притча, който намѣрваме въ ръкописнитѣ *sermones vulgares* на прочутия епископъ и проповѣдникъ отъ XIII вѣкъ Jacobus Vitriacensis (частъ отъ тѣхъ издаде Кардиналъ Pitra въ своя *Specilegium Solesmense*). Човѣкътъ, който бѣга отъ еднорога, пада въ кладенеца, олава се о едно дърво, вижда обаче, че мишки го подяждатъ. Не стига това, той съглежда „insuper quatuor aspidum capita circa arborem, que eam corrodebant et consumeabant. . . Superius autem super caput ejus filo tenui pendeat gladius acutissimus, qui capiti ejus imminens paratus erat ipsum perforare.“ Подъ нозѣтъ му змѣятъ зѣе, ала, когато човѣкътъ съглежда на клонитѣ малко медъ, „cepit manum porrigere et mellis dulcedinem inhiare. Et ecce subito et improvise super caput suum corruit in foveam plenam igne et draco insidians rapuit ipsum et cepit devorare.“²⁾ Слѣдъ туй иде тълкуваньето: „unicornus, bestia crudelis, quae omnes insequitur et nulli parcat, est mors;“ кладенецътъ е свѣтътъ и така натѣтъкъ; мечътъ е присъждата на неумолимия съдия.

Ние виждаме, че великиятъ проповѣдникъ отъ XIII вѣкъ, който е ималъ да се грижи най-главно за ефекта, е натрупалъ много повече ярки краски, като е увеличилъ описанитѣ въ грѣцката притча ужаси съ два елемента: огъня въ ямата (очевидно прѣдвкусѣние на адскитѣ пламъци) и познатия Дамоклеевъ мечъ.

Въ Франция покрай прѣправкитѣ на романа „Варлаамъ и Иосафъ“ намѣрваме и прѣправки отъ нашата притча. Една поема „Dit de l'unicorn et du serpent,“ която съдържа повече отъ 300 римувани стиха, и се е дочувала въ разни ръкописи и въ различни редакции, биде два пѣти издадена: първъ пѣтъ отъ *Jubinal* въ „Nouveau recueil des contes etc,“ Парисъ 1842. и втори пѣтъ отъ I. Wollenberg 1862; неговата версия е пикардска.³⁾

Доста свободно, безъ много да се стѣснява, е прѣправилъ нашата притча нѣмскиятъ прѣработвачъ на Варлаамовия романъ — Rudolf von Ems. Той разказва, какъ човѣкътъ, погнѣтъ отъ еднорога, пада въ една яма; тамъ сполучва да се закрѣпи на едно слабо дръвце, което растѣло на една стрѣмна скала, а нозѣтъ си опира на единъ слабо съ зелена трѣва обраснѣлъ чимъ. Въ туй врѣме съглежда, какъ двѣ мишки под-

¹⁾ Oesterley, *Gesta Romanorum*, №. 168, p. 739.

²⁾ Pitra, *Specilegium Solesmense*, *Analecta novissima*, t. II. *Exempla et alia quaedam excerptuata de sermonibus vulgaribus Jacobi Vitriacensis*. p. 452—453.

³⁾ E. Kulm, *op. cit.* p. 73—74.

яждатъ коренитѣ на дръвцето; отдолу се вие единъ змѣй, който изригва пламъци, а отъ скалата се измичатъ четире отровни змии, нарѣчени *Aspis*. „Тѣ му подкопахъ почвата и бърже трѣвата му изядохъ.“¹⁾

Много любопитно е друго едно древнонѣмско стихотворение, което *Joh. von Lassberg* издаде споредъ единъ ръкописъ, и го нарѣче „*Die Jagd des Lebens*.“ То съдържа 96 стиха и разказва, какъ единъ ловець, като билъ на ловъ, билъ нападнатъ отъ единъ еднорогъ. Ловецътъ — бѣжъ по една скала, а еднорогътъ подирѣ му. Най-сетнѣ човѣкътъ стигва до единъ дълбокъ хендекъ и отъ нѣмай-къдѣ, почва да се спуща надолу по стръмното. За да не се сгромоляса, той се олавя „*an ein Stude claine. Niederthalb waz ein se, der vast an den staine slug. Ein track dar jnne swebte, der ungehürlich lebte — Mit vil ginendem munde und wartet ze aller stunde, wenn jm der fuss entslүpfte, daz er jn denn erkripfte.*“

Въ туй врѣме го съглеждатъ двѣ мишки и захващатъ да изгризватъ коренитѣ на онова дръвце. Като поглежда обаче човѣкътъ нагорѣ, той съпикасва въ една пукнѣтина на скалата много медъ и много му до-мжнѣва, че не може да го докопа. Иде слѣдъ това тълкуваньето: „*das tier bezeichnet den tot, Sin mutter die erd die jn trug Sie betüttet niederhalben sin, Der ze der bittern helle pin. Der tracke, der dar jnne swam Bezaichnet den tüfel fraisam, der in der tiefen helle liet Und hvaret dez menschen alle zit.*“ — Мишкитѣ означаватъ деня и нощта. „*Das Honig daz in dem bomme ran, das bezaichnet daz wib und man.*“ Макарь и да виждаме смъртта, злинитѣ и съетността на свѣта „*So wont vns doch vnstätti bi, daz wir können nit entbern wir wöllent den blöden lib gewern.*“²⁾

Нѣмскиятъ минезингеръ се срѣща, както виждаме, съ брахманския полемистъ въ единъ и сѣщъ пѣтъ. И двамата се ползватъ отъ сѣщата притча, за да облѣкѣтъ въ нея своитѣ съвсѣмъ противоположни на оригинала идеи. И у двамата тия опозиционни идеи сѣ тѣждествени, тамъ — продължението на рода, тукъ любовта между мжжъ и жена.

Ние оставаме, разбира се, на страна цѣлъ купъ срѣдновековни, латински, френцуски и нѣмски прѣправки на нашата притча, защото не се отличаватъ въ нищо сѣщественно отъ прототипа на грѣко-латинската версия; читателятъ ще намѣри богати библиографични указания въ Куновата, цитувана гукъ нѣколко пѣти студия, а така сѣщо и въ неговата пълна библиография на „*Варлаама и Іосафъ*“, която той мисли да издаде.³⁾

Сѣщо така минаваме и новогръцката версия на нашата притча, която въ началото на XVI вѣкъ биде на дълго и широко обработена

¹⁾ *Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat, herausg. v. Köpke.*

²⁾ *Joh. von. Lassberg, Lieder-Saal, das ist Sammlung altdeutscher Gedichte aus ungedruckten Quellen, т. I. 1820. № XXXIV, p. 253—255. Dr. Boxberger (op. cit. 148) поменува това стихотворение съ заблѣжка, че е отъ Stricker, прибавя обаче, че не можалъ да получи Ласберговата книга. Ласбергъ не означава нигдѣ името на автора.*

³⁾ Тя излѣзе вече, но притчитѣ сѣ трактувани само бѣгло въ нея.

въ стихове отъ *Μπερυαδής* въ новия *Απόκοπος*. „Нашата притча,“ пише по тоя поводъ Кунъ, „се явява въ одеждата на едно съновидѣние. Поетътъ на сънъ е прѣслѣдванъ отъ една сърна и стига на една ливада, гдѣто се покачва на едно дърво, на което има единъ кошаръ. Слѣдъ като издаде меда, безъ да гледа, че пчелитѣ го жилищтъ, той съзира, че една бѣла и една черна мишка изгривзватъ кореня, и че дървото стои на рѣба на единъ стрѣменъ валогъ при единъ кладенецъ, а въ тъмното му дълбине деби единъ страшенъ змѣй. Напokonъ дървото се поваля, и поетътъ пада въ гърлото на змѣя, който излѣзва, че билъ адтъ.“¹⁾ По-подробно тълкуване на своето видѣние поетътъ не ни дава, така щото неговата поема не е собствено притча, а обикновенъ разказъ. Само двѣтъ характеристични мишки и змѣятъ въ кладенеца показватъ, че той влѣзва въ идейния кръгъ на нашата притча.

Е. Кунъ посвещава въ своята студия (ор. cit. 75) нѣколко думи и на тѣй нарѣченитъ „несигурни издѣнки“ на притчата. Такива издѣнки има доста, особено ако се схване малко по-широко понятието за приликата, и се привлѣкжтъ за сравнение отдѣлни подробности, а не цѣлата композиция. Така Гримъ (*Mythologie* Bd. I. стр. 460) искаше да намѣри нѣкаква свръзка между дървото въ нашата притча и скандинавското митологично дърво *Yggdrasil*, тѣй като подъ коренитѣ и на това дърво живѣжтъ извѣстни животни. Какво общо има тукъ между двѣтъ дървета, би било мжчно да се опрѣдѣли, и азъ се присѣдинявамъ напълно къмъ Е. Куна, който смѣта съвпадежа между двѣтъ явления за много съмнителенъ.

Сжщо така би било залудо, да се търси нѣкаква свръзка между нашата притча и дървото въ малорускитѣ колядки. Това дърво, най-често яворъ, се описва обикновено така:

А в кориньеньку чорні кунонькі,
А в середині яри пчілонькі,
А на вершечку сив соколонько,
Сив соколонько гніздочко си віе
Вершок все богато сріблом, золотом.²⁾

Тукъ ние намѣрваме не само животни, които живѣжтъ подъ коренитѣ на дървото, но и пчели въ хралупитѣ на дървото, и пакъ азъ не бихъ се рѣшилъ да смѣтамъ, че народната пѣсенъ се е повлияла отъ притчата. Сжщо така пада въ областта на безполезнитѣ комбинации и облизението, което прави *Levêque* въ своята книга „*Les légendes de l'Inde et de la Perse*“ стр. 505, между нашата притча и дивитѣ звѣрове въ увода на Дантевата *Divina commedia*. Най-напрѣдъ въ притчата нѣмаме никаква гора, никакъвъ пантеръ, никаква вълчица и никакъвъ лвъвъ, па освѣнъ това Данте е ималъ доста образци за своя уводъ въ срѣдновековитѣ теологични и енциклопедични съчинения, гдѣто подобни алегории сж на мода.

¹⁾ Е. Кунъ, ор. cit. 75.

²⁾ А. Потебня, Обясненія и пр. II.

На славянска почва нашата притча не бѣ по-малко популярна отъ другадѣ, ала тя не произведе колко-годѣ бѣлѣжители варианта. Едничкото изключение образува притчата, която е прѣдметъ на втората глава отъ студията ми. Едничкиятъ славянски стихотворенъ прѣводъ на Варлаамовия романъ, прѣводътъ на полския поетъ Kuligowski, се води доста вѣрно по латинския текстъ и не си позволява никакви кривуличания и самостоятелни украшения.

II.

Българската „притча о богатыхъ“.

Ръкописитѣ на притчата. — Какво е направено досега, за да се изучи. — Успоредица на текстоветѣ и вариантитѣ на разказа. — Разнитѣ редакции на притчата. — Въпроситѣ за произхода на притчата. — „Българскитѣ книги,“ какво мислятъ учениитѣ за тѣхъ. — Нашата притча и романътъ за Александра Велики. — Притчата „о богатыхъ“ и притчата за еднорога. — Символиката на притчата за богатитѣ: сребърното и златното дърво и китайскитѣ вариантѣ на притчата за еднорога; гургурицата и враната. — Траги отъ дуализмъ въ символиката на нашата притча и прѣдположение, че има богомилски произходъ. — Социалната тенденция на притчата. — Прѣдположения за нейнитѣ извори и за врѣмето, кога е съставена.

На края на минѣлата глава ние забѣлѣзахме, че притчата за еднорога не е прѣтърпѣла на славянска почва ни една самостоятелна прѣправка или украшение, че обикновено прозаичнитѣ и стихотворни версии се придържатъ, колкото е възможно, строго о грѣцко-латинскитѣ образци. Само едно изключение има и съ него именно ще се занимаемъ сега.

Въ много славянски, особено руски, ръкописи отъ XV, XVI и XVII вѣкъ намѣрваме една кратка, досега твърдѣ малко забѣлѣзана, статийка, която носи разни заглавия, ала по съдържание си остава еднаква. Тя произхожда отъ разнообразни сборници и се смѣта отъ по-новитѣ учени за горѣ-долу сполучлива прѣправка на притчата за еднорога, та се оставя на страна. Тая статия, която въ ръкописитѣ никога не се издава за съставна частъ отъ Варлаамовия романъ (така напр. нигдѣ не се казва, че тя замѣстя притчата за еднорога, а само нѣкои по-нови прѣписвачи я наричатъ „Притча св. Варлаама“) носи обикновено названието: „*притча о богатыхъ изъ болгарскихъ книгъ*“, а понѣкогажъ, като въ единъ ръкописъ на Перемишлскія Domkapitel, който, за жалость, не ми бѣ на разположение: „Приповѣсть и припоминаня отъ болгарскихъ книгъ о богатыхъ и немилостивыхъ людехъ“¹⁾ или въ други ръкописи: „Притча св. Ефрема,“ „Притча Варлаама о животѣ и смерти,“ „Притча о житиѣ семь,“ „Притча о богатыхъ и бѣдныхъ“²⁾ и т. н.

Статията се намѣрва въ многобройни ръкописни сборници, по нѣкога въ тѣй нарѣчения „Исмарагдъ,“ веднажъ съ забѣлѣжка, че е заетъ

¹⁾ Вж. въ Труды третьяго археологическаго съѣзда въ Россіи, Кіевъ 1874. II. 236 цѣнный трудъ на проф. Калужнякскій върху галицкитѣ кирилски ръкописи, гдѣто обаче № на надлежащия ръкописъ не е означенъ.

²⁾ А. Н. Пытинъ, Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ ст. 181. привежда два ръкописа отъ XV в., три отъ XVI и осемъ отъ XVII; Срезинскій, Свѣдѣнія и замѣтки т. II 372 указва на още единъ ръкописъ въ Копенхагенъ отъ XVII в. Едничкиятъ до сега извѣстенъ сръбски ръкописъ, въ който се намѣрва и нашата статия, произхожда отъ XVII в. — Въ своето описание на ръкописната сбирка на Царскій (Москва 1848) Строевъ посочва още два ръкописа.

отъ Пролога. *Строевъ* бѣ публикувалъ още въ 1848 год. началото на текста споредъ единъ ръкописъ отъ XVI вѣкъ („Человѣкъ нѣкій хождаше на полѣ чистѣ и не бѣ на полѣ томъ ни дебри, ни лѣса, и узрѣ къ себѣ грядуща лва.“¹⁾ *Пытинъ* (ор. cit. 131) привежда само началото изъ единъ ръкописъ отъ XVII вѣкъ и прибавя: „че въ Русия е извѣстна още една притча съ подобно съдържание, която малко се отклонява отъ Варлаамовата притча и е писана по една особена редакция на аполога.“ Очевидно той е смѣталъ, че надписаната съ името на Варлаама „притча о богатыхъ“ е тѣждествена съ притчата за еднорога въ Варлаамовия романъ, когато цитуванитѣ отъ него думи („человѣкъ нѣкій хождаше на полѣ чистѣ и не бѣ въ поли томъ ни дебри ни лѣсу“) принадлежатъ именно на оная особена редакция отъ аполога.

Въ своята книга за византийскитѣ разкази и Кирпичниковъ се досегнѣ кратко до нашата „Притча,“ безъ да подложи съдържанието ѝ на по-близко изслѣдване, безъ даже да я прѣдаде напълно. Той се задоволи само, да цитува буквално изъ единъ отъ най-старитѣ ръкописи отъ XV вѣкъ (Толст. № 218) само нѣколко начални стиха, послѣ изложи накратко съдържанието (безъ тълкуванъето) и помисли, че съ слѣднитѣ думи се изчерпва всичко, което може да се каже за притчата:

„Въобще тая притча е несъвсѣмъ сполучливо разширочение на притчата за еднорога.“²⁾ Много право изгълча Веселовскій Кирпичникова (въ рецензията си за книгата му) за тая му повърхностъ и даде едно много точно съдържание на „Притчата“ споредъ сѣщия ръкописъ, ала за жалостъ и той се ограничи съ първата часть. Къмъ нея той прибави слѣдната бѣлѣжка: „Азъ не се спирамъ при правоучителното тълкуване, което слѣдва. То може да се нарѣче наистина едно несполучливо разширение на Варлаамовия апологъ. Нищо не ни прѣчи обаче, да го смѣтаме за релативно старъ.“ Слѣдватъ нѣколко бѣлѣжки за символиката на притчата, която ние ще анализираме подробно по-нататѣкъ, ала нищо не намѣрваме за произхождението на тая особена редакция отъ аполога, за нейната тенденция и нейното отношение къмъ притчата за еднорога.³⁾

А. Веселовскій все пакъ е оня ученъ, който, както за цѣлата голѣма областъ отъ сравнителното литературно изслѣдване, така и за нашата притча, най-много нѣщо е направилъ. Въ XX томъ отъ изданието на Петербургската академия: „Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности“, той ѝ посвети една кратка, но особено важна студия, въ която той за първи пѣтъ публикува единъ пълнъ и добъръ текстъ отъ притчата (споредъ единъ ръкописъ въ Кирило-Бѣлозерския манастиръ отъ XV вѣкъ). Тукъ Веселовскій указа и на нѣкои интересни паралели въ сръбската и късногръцката „Александрия.“ Ала и тукъ не

¹⁾ *П. Строевъ*, Рукописи славянскія и русскія принадлежащія Ив. Ник. Царскому, Москва 1848. р. 79.

²⁾ *А. Кирпичниковъ*, Византийскія повѣсти и повѣсть о Варлаамѣ и Іоасафѣ р. 181.

³⁾ *А. Н. Веселовскій*, Византийскія повѣсти и Варлаамъ и Іоасафъ (Журн. Мин. Нар. Просв. 1877. т. СХСІІ 132—133.

намѣрваме подробенъ разборъ на притчата, нито изслѣдване на свръзката ѝ съ други произведения на народната и научната книжнина.

Както виждаме туй, що е направено досега за систематичното изучаване на нашата притча, е много малко въ сравнение съ нейната популярностъ и съ интереснитѣ проблеми, които ни открива нейниятъ текстъ.

Като пристѣпваме прочее къмъ задачата, да изпълнимъ споредъ силитѣ си тая, макаръ и малка блезна, въ исторійта на славянската книжнина, ние ще дадемъ най-напрѣдъ текста на притчата и то споредъ двѣтѣ намъ достѣпни версии: публикуваната отъ Веселовскій отъ XV вѣкъ и друга една изъ единъ русински (червеноруски) ръкописъ, който сега е мое притежание (отъ XVIII вѣкъ). Ние ще подложимъ слѣдъ това текста на единъ кратъкъ разборъ отъ езиково гледище и най-сетнѣ ще разгледаме литературния характеръ, композицията и символиката на притчата, което може да ни даде нѣкой показалецъ за нейния произходъ, за нейното разпространение и за нейната свръзка съ други подобни произведения. Но понеже двата текста се различаватъ доста значително, ние ги печатаме на ѹспоредъ.

А. Текстъ на Веселовскій (XV в.).

Притча Карлаама ко Иоасафѹ.

Члѣкъ нѣкто ходѣ на
полѣ чѣкъ
и видѣ идѹща къ себѣ люта звѣра
и лва и не имѣ гдѣ

скрыти сѧ ѿ звѣра того
и потече по полю и видѣ ровѣ
глубокѣ.

ѿнѣже сполѣстисѧ въ
ровѣ тѣи.

и бѣ ѣ ровѣ тѣ
древа два,
едино сребрено
листвіе имѣѧ, а другѹе злато.

и летѣвъ падѣ на сребренѣ деревѣ,
и оѹхвати сѧ за вѣтвїе и сѣде на
немѣ, и возрѣ горѣ и видѣ люта
лва надорвѣ погнѧ. сѣдѧщѹ же

В) Червеноруски текстъ (XVIII в.).

Притча ѿ богатїи ѿ книгѣ бол-
гарскихѣ.

Человѣкъ нѣкоторїи ходилѣ на-
полѣ чистѣ. не было наполоѣ томѣ
нѣ дѣвры ни лѣса. и оѹзрѣ къ себѣ
идѹща лва ѿ верблюдовѣ. и зѧразѣ
смѹтенѣ сталѣ и начѣ тѹжити.
и не имѧлѣ оѹ що сѧ скрыти ѿ
звѣрей тѹхѣ и скѣчилѣ по полю
и знаишѣлѣ кладѧзѣ глѹбокии
безднѣ томѹ клѧдѧзю не было видно,
и сталѣ ѣ томѣ глѹбокомѣ клѧ-
дѧзѣ. а звѣрїе еше болше прибли-
жаются къ немѹ. тѣди ѿнѣ ѿшѣдѣ
ѿ клѧдѧза видѣ при клѧдѧзю двѣ
дѣревѣ вѣросло зъ вокѹ того клѧдѧза,
еднѣ сребранѣе имѣѧше листвїе, а
другѣе златѣе имѣѧше листвїе. под-
несѧ оѹбо челѣвѣкъ тѣи ѣ горѹ
и летѣ вѣспро, возлетѣ же и падѣ
на сребранѣомѣ деревѣ и оѹхвати
сѧ за листвїе еѣго и сѣдѣ тѹ. воз-
рѣвъ же изъ горы и видѣ лва ѿ

емоу на древѣ томъ и прилѣташе
къ нему голоубица приношаше емоу
смокви въ оустѣхъ свой, онже
прѣимая ѣдаше и плачаша горко.

и прилѣташе къ нему вранъ, носѣ
въ оустѣхъ свой оушѣе (sic! в.м.
оугліе) горѣща и жабы и ѣщерица
и всакоу скверноу и меташе на нѣ.
онже почюдисѣ велии. и позрѣ къ
коренію древоу томоу и видѣ двѣ
мыши грызуща корень древа того,
едина бѣла а друуга черна.

онже видѣвъ,

яко оуже нѣсть емоу исхода ѿ рова
того. но всего того не оубоѣсѣ
и нача торгати сребренное древо и
класти въ нѣдра своѣ. и помысли
въ сѣдци своемъ, дабы еще палъ на
златое древо.

и акиѣ паде, не оухватисѣ за него,
и паде въ злыя оны скорпіи.

И се истолковано стѣмъ Павломъ.

лютый звѣрь

есть немоуцъ и старость члѣч.

а левъ смѣръ.

а ровъ есть сѣтъ діавола.

верблюдомъ стоѣща. и паки тѣмъ
ему сѣдѣщѣ горлица прилѣтающи
смокви емоу носѣше а когда рѣжки
и ѡгоды вынныѣ, котѣри то ѡныи
человѣкъ прѣималъ и ѡлѣ ѿ нихъ;
и плакала ѡ немъ горлица тѣмъ.
и еще вѣрадъ (sic! в.м. вранъ) при-
лѣташе оуголъ горѣщѣ приносилъ
и сѣдѣлъ надъ него чаюмъ яко
чащѣ (sic!) и жа: бы. ѡнъ то ви-
дѣвши и чюдисѣ. и посмотритъ
долу видѣ двѣ мыши гризущѣ
корень дрѣву томъ ѡдна чѣрнаѣ
а друуга бѣлаѣ. оузрѣ во днѣ
близко дрѣво злато растущѣ, а въ
оубѣдѣ ѡного дрѣва змиѣ страшнѣ
и ѡгнемъ дышущѣ, и ѡспыди и
ехидны злѣе. Которыхъ человѣкъ
видѣвши то оужасѣсѣ и начать
ѡчаѣвати сѣ живота своего, тоѣ
яко живота емоу нѣсть. оужѣ ис-
кладаѣсѣ исхода того не деѣалъ
несмысленный всего, и прѣдсѣ по-
чѣлъ ѡрѣвати сребрянѣе листвіе и
и класти за падри свои, и тужилъ
и скорѣѣлъ, жевѣ еще оупасти на
золотѣе дрѣво. и почѣлъ мыслити
въ сѣдци своемъ, и пустѣлѣсѣ на нѣ
и прилетѣ въ днѣ, во змиѣ и скорпіи.
и оулуши его змиѣ свистаніемъ
своимъ и того дѣла безумный злѣ
потвѣ.

Толкованіе притчи сѣмъ.

Слышѣте оубо братіе и сестры
друзѣ мои и ѡскренніи мои сказаніе
притчи сѣмъ. а то естъ такъ: на-
зывается кладѣзь оуѣвѣсѣ свѣтъ и
люде, а верблюды немоуцъ и ста-
ростъ человѣческаѣ, а левъ смѣръ.
во такъ пишеть пророкъ Дѣдъ:
яко левъ восхититъ во ѡградѣ
своеи, то естъ во кладѣзѣ; а кла-
дѣзь то естъ сѣтъ діавола и мно-
го имѣеть въ сѣбѣ и мнѣніѣ смы-

а древо сребраное стажа́ніе и до́мъ
богаты́хъ.

а мыши двѣ
есть вѣ́лиа днѣ́ а чорна́а но́щъ,
гризоу́ще вѣ́ккъ члѣ́кчъ. а горлица
приноси́а смоквы
а́ггль Гнѣ́ приноси́а добра́а
помышлені́а.

а вранъ приноси́а
оу́шіе е́сть діаво́лъ разжига́а срд́це
члѣ́комъ на злато и сребро и на вса́
зла́а дѣ́ла. в то́мъ погиба́ють мнози
члѣ́вци.

словъ и хотѣ́ніа, плотскихъ вож-
делѣ́ній вса́кѣ́, в которомъ то мно-
зы чело́вѣ́цы погиба́ють іако́ в кла-
дѣ́зѣ́ онѣ́ гла́бокомъ. а древо сре-
браное стажа́ніе богаты́хъ вса́кими
злостми: е́сли мно́го изберѣ́тъ а бо-
ше о́ще хо́щетъ, а не вои́тсѣ́, іако́
оу́мрѣ́ти ма́етъ, то вѣ́е встанетсѣ́,
а за скупость во мѣ́кѣ́ по́йде́тъ.
а двѣ́ мыши, кото́рѣ́и ко́рень гри-
зу́тъ, то е́сть вѣ́кли де́нь а чорна́а
но́щъ чело́вѣ́кки вкрѣ́шающе. а гор-
лица, кото́раа смоквы приноси́а, то
е́сть а́ггль гдѣ́нь е́сть, то́й прино-
си́а́ добры́и помысли́а на срд́це че-
ло́вѣ́ческое и скорѣ́вѣ́а ѿ грѣ́сехъ
его́. а вранъ, що́ приноси́а́ нечи-
сто́ту то е́сть діаво́лъ кото́рѣ́и рас-
пи́лае́тъ чело́вѣ́кки на сребролю́біе
и на вса́ неприя́зненна́а дѣ́ла, а що́
зла́тое дре́во то пожа́дливость е́сть
мно́гаго бога́тства: та́къ мо́витъ,
же́вѣ́ и злѣ́то вѣ́ра́а е́ще мно́го,
а не мы́слить, що́ не мо́жетъ но-
сі́ти. а що́ змѣ́и, ско́рпіи и га́дъ,
то мѣ́ка вѣ́чнаа и ѿго́нь невгаси́мый
скупымъ и немили́стивымъ, во х́то
лю́битъ мно́го имѣ́ніе, не мо́жетъ
спа́стисѣ́ ѿ е́го́ насити́тисѣ́ и зди́
мно́го изберѣ́тъ и е́ще бо́лшо хо́-
шетъ и не изво́литъ ни трѣ́ха
оу́богѣ́и и́ли на цр́ковъ́ а́бы да́а
Бѣ́а цр́а́ ради, но а́бы е́моу ѿ чи-
сла оу́было. а́коже мо́ре не мо́жетсѣ́
напо́лнѣ́ти мно́ги рѣ́кки прѣ́имѣ́ючи,
та́ко и чело́вѣ́ккъ не мо́жетсѣ́ на-
сити́ти изби́раючи мно́го бога́тства.
и а́къ же ко́раблѣ́ (не) овре́меннымъ
легко́ту на во́дѣ́ имѣ́ющѣ́и не мо-
жетсѣ́ насити́ти, а по́томъ вѣ́ре-
мени́вшисѣ́ по́гибае́тъ, та́кже и зла́-
толю́бецъ. вѣ́ремени́вшисѣ́ по́ги-
ба́етъ, а пере́чта́тъ не ѿпочи́етъ
соби́раючи бога́тство, а розда́тъ
цра́ді́тъ, кото́рому́ то гнѣ́та́ вѣ́детъ

Ѣ негасимомѣ ѿгнѣ. Ѡ акиже
способомѣ то маетѣ быти цю до-
брого дѣи скүпѣго!

Гдѣу Бгѣу Оцѣ и Бгѣу и стѣму
Дхѣу, Ісѣу Христѣу челоѣкѣу Црѣю на-
шемѣу слѣва честѣ ѡ великолѣпнѣ
ннѣ и прѣо ѡ во вѣки вѣкомѣ.
Аминѣ.

Прѣди да разгледаме по-отблизу тия текстове и тѣхното взаимно отношение, ще прибавимѣ тукѣ съдържанието на още два текста, до колкото тѣ ни сѣ познати. Ние имаме прѣдѣ видѣ съдържанието на нашия апологѣ, което Веселовскій даде въ своята рецензия на Кирпичниковия трудѣ въз основа на единѣ старѣ, сѣщо отѣ XV вѣкѣ руски (?) рѣкописѣ (Толстоѣва сбирка № 214), и едно извлѣчение отѣ единѣ сръбски рѣкописѣ, принадлежащѣ на Бѣлградската народна библиотека и съобщенѣ менѣ отѣ проф. Сперанскій въ Москва. Тоя послѣдния рѣкописѣ е отѣ XVII вѣкѣ. Въ Толстоѣвския текстѣ мжжѣтъ отива „въ чистомѣ полѣ“, спасява се отѣ единѣ лѣвъ и една камила, съглежда единѣ кладенецѣ, отѣ странитѣ на който (отѣ бокоу) растѣтъ двѣ дървета: едното съ сребърни, другото съ златни листа. Бѣжайки отѣ звѣровѣтъ той се олаѣва о клонитѣ (вѣтѣви) на сребърното дърво. Една гургурица прилѣтѣва, донася му смокви и други сладкиши, които той изѣда. Слѣдѣ туй прифрѣква единѣ „вранѣ“ и пуца отгорѣ му жарава, гущери и жаби. Отгорѣ му се збжжѣтъ лѣвътъ и камилата, една бѣла и една черна мишка огризватѣ коренитѣ на дървото, на което той седи, подѣ него се извиѣшава златното дърво, а подѣ дървото лежи единѣ ужасенѣ огне-дишенѣ змѣѣи, змии (аспидѣе) и „злые ехидны.“ Човѣкѣтъ вижда, че нѣма да излѣзе вече живѣ отѣ кладенеца, и при всичко това забравѣа всичкитѣ страхотии, захваща да кжса листата отѣ дървото и да ги пѣха въ пазвата си; най-сетнѣ рѣшава се да скочи на самото златно дърво, ала не успѣва, да докопа клонитѣ и пада между най-ужаснитѣ влѣчуги, гдѣто и загинава. Както поменжхмѣ вече, професорѣ Веселовскій е изпусналѣ тѣлкуванието. Сръбскиятѣ вариѣнтѣтъ почва така: „Бѣ нѣкто челоѣкѣ хождааше на поле чисто и не обрѣташѣсе на поле томѣ ни дѣбрави ни лѣса и видѣ иджѣща кѣ себѣ лѣва и вельбжда и печаленѣ быст вѣлми и начѣт тоужити и не имѣше гдѣ съкрѣтитѣ ѿ звѣрѣѣте и потече по полю и абѣе видѣвъ ровѣ глѣбок ѿн же пустиѣа въ кладенецѣ и бѣ въ ровѣ тѣѣ двѣ дрѣѣвъ растаща ѿ бокоу кладенецѣ едѣно сребро лѣтѣе (sic) имѣше другое злато.“

Човѣкѣтъ пада на едното отѣ двѣтъ дървета. Прилѣтѣва една гургурица и му подава смокви и рожкови; единѣ гарванѣ, който държи въ уста единѣ разпаленѣ въгленѣ, му донася всѣкакѣви змиѣища. По-натѣтъкѣ се разказѣва за мишкитѣ и змиѣитѣ на дѣното, гдѣто той и умира. Слѣдва: „Протлѣкѣ. Олѣ бо рече сѣго свѣта, вѣлбждѣ ѣс немощѣ старостѣ челоѣвѣча, а лѣвъ ѣс смъртѣ.“ Дървото означаѣва „стежание“, мишкитѣ — денѣ и ноцѣ,

гургурицата — ангела, гарванътъ — дявола, скорпионитѣ и дъното на кладенеца — ада и вѣчната мъка.

Сравнението на всички тия текстове и уломъци ни показва, че притчата трѣбва да е била доста популярна между южнитѣ славяни, че не само е била често приписвана, а прѣправяна, разширявана и украшавана по вкуса на врѣмето. — Това не бѣ възможно при текста на истинската Варлаамова притча, защото той се приписваше на св. Ивана Дамаскина и се смѣташе така за канонически. По-нататѣкъ виждаме, че нито единъ отъ сравненитѣ текстове не може да се нарѣче съвсѣмъ правиленъ и пълненъ. Ако разгледаме най-напрѣдъ най-старитѣ, отъ Веселовскій приведени текстове, намѣрваме, че, споредъ единия, човѣкътъ е прѣслѣдванъ отъ *лвѣ* и *камила*, споредъ другия обаче — отъ нѣкакъвъ не по-близу опрѣдѣленъ „ужасенъ звѣрь.“ Двата текста се различаватъ и въ описанието на положението, въ което растѣтъ двѣтъ чудесни дървета въ кладенеца: до като въ Бѣлозерския текстъ се казва съвсѣмъ неопрѣдѣлено, че въ ямата имало двѣ дървета, въ Толстоевския четемъ, — въ съгласие съ сръбския и до нѣкъдѣ съ червеноруския — че дърветата били израсли отъ странитѣ на кладенеца. Ние трѣбва да си прѣдставимъ, споредъ по-нататѣшния вървежъ на разказа, че двѣтъ дървета сж били много малки и че не сж стърчели съ върховетѣ си отъ гърлото на кладенеца на вѣнъ, послѣ, че и двѣтъ били изникнали отъ сжщия бокъ и то така, щото сребърното дърво да бѣде по-отгорѣ, а златното по-долу. Червенорускиятъ прѣправачъ на аполога не е разбралъ тоя ситуационенъ планъ и си е допусналъ нѣкои добавки, които съвсѣмъ забъркватъ смисъла на разказа; той пише, именно, че човѣкътъ отишелъ малко настрана отъ кладенеца и тамъ намѣрилъ двѣ дръвчета, забравя обаче съвсѣмъ, че малко по-напрѣдъ казва, какво въ цѣлото поле не се виждало ни едно дръвце. Най-сетнѣ той накарва човѣка да се издигне, да полѣти и отгорѣ да падне на сребърното дърво, което очевидно е безсмислица.

Непослѣдователенъ е Бѣлозерскиятъ ржкописъ и въ именуването на птицата, която донася на човѣка смокви и други сладки овоция. Въ началото се нарича тя „голоубица,“ на края обаче правилно и въ съгласие съ другитѣ ржкописи — „горлица,“ което отъ гледището на символиката съставя голѣма разлика. Че намѣсто „оугліе“ въ Бѣлозерския ржкописъ четемъ „оушіе,“ това може да бѣде грѣшка на копииста, обаче за насъ тая грѣшка е важна, защото доказва, че текстътъ е по-старъ отъ надлежащия ржкописъ. Забѣлжителна е една очевидна блезна въ Бѣлозерския текстъ: на края на разказа се казва, че човѣкътъ „паде въ злыа оны скорпіи,“ ала за тѣхъ по напрѣдъ нищичко не се казва; само отъ сравнението съ Толстоевия и червеноруския текстъ се вижда, че подиръ поменуването на мишкитѣ трѣбва да е изпуснато описанието на дъното на кладенеца.

Тълкуванието, което ни останж неизвѣстно въ Толстоевския текстъ и което Веселовскій нарича „обстойно и несполучливо разширение на

Варлаамовия апологъ“ е изложено въ Бѣлозерския текстъ много на кратко и сбито, при което, за чудо, като тълкувателъ на притчата се явява св. Павелъ, — подробностъ, която не се срѣща въ никой други познатъ намъ ръкописъ.

Ако поставимъ естественния въпросъ: въ какво отношение се намѣрватъ тия два ръкописа отъ XV вѣкъ, то ние можемъ да го рѣшимъ само приблизително, защото имаме прѣдъ себе само единия текстъ буквално, какъвто си е. По всичко се вижда, че Бѣлозерскиятъ текстъ е по-краткъ, ала все пакъ не може да се каже, че Толстоевскиятъ е проста негова амплификация. Наистина въ Бѣлозерския текстъ гургурицата донася на човѣка само смокви, а въ Толстоевския — смокви и други сладки работи, ала това допълнение се уравнива отъ друго едно, което не се съдържа въ Т. До като въ Т. гарванътъ фърля на човѣка само въглища, гущери и жаби, намѣрваме въ Б. „всакоу скверноу.“ Послѣ, изтъкнатата вече блезна въ Б. прави невъзможно прѣдположението, че Т. е непосреденъ разширенъ прѣписъ отъ Б. Ала и обратното мжно може да се допусне. Прѣобразяването на една конкретна камила (Т.) въ нѣкакъвъ неопрѣдѣленъ жестокъ звѣрь (Б.); на кладенеца (Т.) въ яма (ровъ Б.) и подобни нѣкои малки отклонения — да не говоримъ вече за извѣстната голѣма блезна — всичко това мжно може да се съгласи съ прѣдставата за единъ руски копистъ, колкото той свободно и да се отнася съ текста си. Така ние дохождаме до заключение, че още въ XV вѣкъ трѣбва да е имало най-малко двѣ, една отъ друга нѣщо различни версии, и че най-старитѣ очувани прѣписи ще трѣбва да се възведатъ къмъ единъ по-старъ несъмнено общъ изворъ, отъ който вече ги дѣлѣтъ обаче нѣколко поколѣния.

Това разсѣждане ни позволява да отнесемъ съчинението на нашия апологъ, поне въ занимающата насъ славянска одѣжда, съ голѣма вѣроятностъ къмъ XIV вѣкъ.

Колкото за сръбския вариантъ, за жалостъ и отъ него не притежаваме пълненъ текстъ. Ако сѣдимъ обаче по тия мѣста, които ни се съобщихъ буквално, изглежда, като че образува много интересна прѣходна форма между Т. и силно амплифицираната червеноруска подправка. Съ Т. сръбскиятъ вариантъ има общи: лѣва, камилата, гургурицата и змиитѣ на дъното на кладенеца.

Въ нѣкои подробности обаче той ни напомня Б., така напр. гдѣто поменува единъ ровъ, който обаче тутакси се отъждествява съ кладенеца, а освѣнтъ това ни говори и за скорпиони, за каквито и дума не става въ Т. — Много по-голѣмъ е съвпадежътъ съ червеноруската прѣправка, която се е образувала, ако ли не възъ онова на българския текстъ, то поне на единъ много близкъ нему южнославянски вариантъ. Така въ сръбския четемъ „и не обрѣташе се на поле томъ ни дѣбрава ни лѣса“, а въ Ч. р. даже по правилно: „не было на полѣ томъ ни дебры ни лѣса“, понеже „дѣбрава“ и „лѣсъ“ сж плеоназмъ. Сѣщо така близко сроденъ е и по-нататѣшния характеристиченъ обратъ: ср. „и пе-

чаленъ бистъ велми и начетъ тоужити“ и Ч. р.: „и заразъ смутенъ сталъ и нача тужити“; отъ това нѣмаме слѣда ни въ Т. ни въ Б. сжщо така общи сж и въ двата тия варианта и рожковитѣ. Колкото се касае до червеноруския вариантъ, то той се указва въ висша степенъ еkleктиченъ и компилиранъ. Така съ Б. той има общо характерното тълкувание на ямата като „сѣтъ діавола,“ покрай него, за чудо, се явява обаче и познатото отъ притчата за еднорога обяснение на кладенеца като „оувесъ свѣтъ и люде“. По-нѣтатѣкъ въ тоя вариантъ и въ Б. е обща моралната сентенция „въ томъ погибають мнози челоуѣци“, която въ Ч. р. се привежда на друго мѣсто, ала почти буквално (въ которомъ то мнози челоуѣци погибають). Инѣкъ двата текста се различаватъ доста значително, даже въ такива дребулии, като реда на мишките: въ Б. по-напрѣдъ се поменува бѣлата мишка, послѣ черната, въ Ч. р. обратно. Съ Т. Ч. р. има общъ кладенеца, начина, какъ растѣтъ дърветата (отъ бокоу кладеза), двѣтъ животни, гургурницата, аспидитѣ и злитѣ ехидни, и огнедишния змѣй. Съ ср. Ч. р. се съгласява най-сетнѣ и въ нѣкои стилистични добавки, при което заслужва да се изтъкне особено, че опитътъ за една риторична обработка на тълкуванието, който се забѣлѣзва въ ср., се развива въ Ч. р. въ словообилна диатриба противъ богатството и сжхперничеството.

Като особенъ бѣлѣгъ на Ч. р., съ който той се отличава отъ всички други, бихъ посочилъ именно прѣди всичко това разплѣскано морализуещо изложение на тълкуванието, което съмъ наклоненъ въ извѣстна степенъ да припишѣ на автора на самото копие. Слѣдното обстоятелство изглежда да говори въ полза на това ми прѣдположение. Ржкописътъ, отъ които извадихъ текста, е писанъ около 1732 год. отъ единъ анонимъ. Фрагментътъ, който притежавамъ сега, е малка тетрадка отъ 35 листа in quarto и съдържа 12 разни статии съ легендарно или апокрифно съдържание. Текстътъ е прошаренъ тукъ-тамъ съ кривашки, грубо съ перо и мастило надраскани чертежи, които по-нѣкога илюстриратъ текста, но по-често прѣдставятъ Богородица съ малкия Христа на рѣцѣ. Всичкитѣ изображения сж снабдени съ надписъ; писачътъ, вижда се, много трѣбва да е обичалъ такива заглавия, защото ги е турилъ и тамъ гдѣто нѣма никакви картини и гдѣто съвсѣмъ не е имало и поводъ за подобенъ надписъ. Така вжтрѣ въ една инициалка Б, въ началото на легендата за св. Григория Кръвосмѣсителя (текста на *Gesta Romanorum*), надъ една черква четемъ думитѣ: „Варлаам и Иоасаф царевич“, интересно доказателство, че историята на Варлаама е била извѣстна на писача и занимавала фантазията му. Туй, което обаче е особно важно за насъ въ тия надписи, е постоянното съчетание на думитѣ Богъ и Царь и въобще честитѣ предикати къмъ Богъ. Така на стр. 17 четемъ подъ изображението на Богородица: „Богородица царица“, а на колѣнитѣ на Христа: „Господъ Богъ Царь“, стр. 33 „Богородица Мати Богу цару Царица Дѣвица“ и подъ Христа „Богъ Отецъ Синъ Духъ Светый Царь и Господъ“. — Заглавието на начинающата тукъ легенда (интересенъ

откръшлекъ отъ апокрифното евангелие за юношеството на Христа) гласи така: „Слово чловѣческое ѿ младенствѣ Ісусъ Христовѣ царскомъ“. На стр. 42 Ісусъ е изобразенъ даже два пѣти, веднажъ като дѣте въ лоното на майка си, а тутакси отстрана като царъ съ корона на глава и съ книга въ рѣка. Надписи има голѣмъ брой, при това „Господь Богъ царъ“ се срѣща не по-малко отъ шесть пѣти. Сжщото намѣрваме и по-нататѣкъ. Тая формула сочи, да е станжала *idée fixe* на писача, защото той я е вмѣкнѣлъ и въ тълкуванието на притчата два пѣти. Ако съобразимъ още и това, че въ обяснението сжщата идея („Если много избереть и больше еще хочетъ а не боится, ако оумрѣти маеть то все останетса а за скупость во муку пойдетъ“) се срѣща най-малко два пѣти почти съ сжщитѣ думи, то ние ще познаемъ и тукъ рѣката на нашия писачъ и поради това не можемъ да му откажемъ извѣстна доста значителна рола въ украшението на аполога. По всѣка вѣроятность и по-горѣ поменѣтата безсмыслица, гдѣто човѣкътъ се качи на горѣ на сребърното дърво, е негово дѣло. Сжщо и при безсмысленния пасажъ, гдѣто се казва за гарвана, че донесълъ жарави и послѣ „сѣдалъ надъ него часомъ яко гаслу и жабы“, когато би трѣбвало да каже: „кидалъ на него а также ящерицы и жабы“, вѣроятно прѣписвачтъ е ималъ прѣдъ себе си нѣкой заличенъ или погрѣшенъ оригиналъ, а не се е усѣщалъ разположенъ, самъ да допълни и украси блезната. Два пѣти по недоглеждане е изпуснѣта въ текста и частицата „не“; така очевидно намѣсто: „но абы емоу ѿ числа оубило“, трѣбвало би да се чете: „но абы емоу ѿ числа *не* оубило“, и намѣсто „корабль обремененный“ — по-право: „корабль *не*обремененный“.

Езикътъ на всички варианти е, както виждаме, *черковно-славянски*, смѣсенъ само повече или по-малко съ елементи отъ тоя или она народенъ езикъ. Така виждаме въ Б. руската форма: „надъ ровомъ“ намѣсто черковно-слав. „надъ ровомъ“. Интересни сж въ сръбския вариантъ бѣлгаризмитѣ, особено конструктитѣ съ несклоняемо сжщевително и прилагателно: „на поле чисто“, намѣсто „на полѣ чистѣ“; „бѣ въ ровъ той“, намѣсто „въ ровѣ томъ“. Тѣ показватъ, че сръбскиятъ вариантъ почива на единъ български оригиналъ. Въ червено-руския вариантъ само нѣкои слаби слѣди, прѣди всичко въ правописанието, указватъ на единъ южно-славянски и специално сръбски първообразъ.

Така намѣрваме ѿ намѣсто ѿ въ „тыхъ“, „ѿ нихъ“ и „начать“. Аористътъ „жебыхъ“ може да бѣде южнославянска реминисценция, но и локална, червено-руска, специално покутско-буковинска народна форма. Естествено е, че тоя вариантъ който е най-младиятъ отъ всички разгледани до тукъ, и най-свободно се разполага съ текста, съдържа пай-много народни, въ тоя случай южноруски оттѣнки: така намѣрваме че, *и* се мѣси съ *и* въ „вынныа“ и „тужити“; покрай сжщи черковно-славянски форми „злато“, „златое древо“ намѣрваме често и сварабхактични форми: „на золотое древо“, „двѣ деревѣ“. Покрай окончанието за 3. лице ед. число и мн. ч. наст. на *тъ* намѣрваме и южноруско „*тъ*“: „избереть“,

„хоцетъ“, „пойдетъ“, „грызутъ“; покрай неопредел. накл. *ти* намѣрваме и руск. на *ты*: „перестать“, „роздать“.

Какъ трѣбва да се постави въпроса за книжовния образецъ на нашия апологъ? Дали имаме тукъ работа съ единъ прѣводъ отъ грѣцкия оригиналъ или само съ едно сводобно славянско подражание? Нѣкои учени, като Строевъ, отчасти Пыпинъ, Кирпичниковъ, и Калужняцкій сж наклонни, да смѣтатъ „притча о богатыхъ“ или съвсѣмъ тѣждествена съ притчата за еднорога въ Варлаамовия романъ или пъкъ за едно много близко и при това несполучливо нейно подражание. Че тя е подражание на притчата за еднорога, и ний не отричаме, обаче касае се, да се обясни начинътъ и цѣльта на прѣправката.

Отъ езиково гледище не може да се каже нищо положително за оригинала на притчата. Обрати, като „плача сж горко“ (въ Б.), „мислити въ сердци своемъ“, „аспиды и злыя ехидни“, „отчаявати сж живота своего“, напомнятъ живо священото писание и даватъ да се заключи, че оригиналтъ може да е билъ *грѣцки*. Това ще е била и интимната мисль на Веселовскій, когато посочва интересни пасажы въ сръбската и евентуално въ грѣцката „Александрия“, които ще разгледаме по-долу и които показватъ, че съчинителятъ на Александровия романъ е познавалъ негли нашата притча. Обаче въ славянскитѣ текстове на „притчата“ има и такива обрати, които сж чисто славянски и не сж копирани отъ грѣцки. Така забѣлѣжително е, че въ всички славянски варианти намѣрваме тукъ-такси въ началото характерното изражение „чисто поле“, което се срѣща тѣй често въ славянски народни пѣсни а въ други езици липсва.

Сжщо така и общия на С. и Р. вариантъ обратъ „печаленъ бысть и начеть тужити“ напомня славянски народни пѣсни, гдѣто сжщо подобни обрати често се срѣщатъ; така напр. у малоруситѣ:

„Ој тужуѣ ја тужуѣ якъ вечеръ, такъ рано,

На моѣмъ серденьку веселости мало.“

Дали страшното пицѣние на змѣя, което може да зашемени човѣка, се дължи на червеноруския прѣправачъ (вѣрата въ такива змѣве е и сега много разпространена и то въ Червена Русия) или се срѣща и въ други варианти на аполога, не можъ да рѣшж, ала все пакъ, ми се чини, че то не почива нито на библейската, нито на грѣцко-византийската традиция, и говори по-вече въ полза на славянската прѣправка на аполога.

До сжщото заключение ни води и запазеното въ нѣкои руски ръкописи название на нашия апологъ „изъ книгъ болгарскихъ“. Въ всѣки случай то би трѣбвало да привлѣче много по-силно вниманието на изслѣдвачитѣ, отколкото досега. Ако притчата би била само една проста прѣправка на Варлаамовия апологъ за еднорога, това название щѣше да бѣде чисто безсмислица. Разказътъ за Варлаама и Іоасафа бѣ общезвѣстенъ и никога не се е наричалъ „българска книга“; отгдѣ догдѣ тогава да се казва, че „притчата за богатитѣ“ е извлѣчена изъ „книгъ болгарскихъ“? — Въобще какво се е разбираало въ Русия подъ

думата „български книги“? Ние засъгаме тукъ единъ много интересенъ, но доста тъменъ въпросъ. Знаемъ положително, че въ Русия въ XV и XVI вѣкъ една извѣстна категория литературни произведения се наричали „болгарскія басни“ или „болгарскія книги“ и че тия произведения били любимото четиво не само на по-високитѣ кръгове, а и на по-долнитѣ слоеве на читащото население. Така въ XVI вѣкъ рускиятъ емигрантъ князь Курбскій, живущъ въ Южна Русия, пише въ прѣдсловието къмъ своя прѣводъ на Дамаскиновото Богословие: „У насъ не переведена още ниже десятая часть тыхъ книгъ нашихъ учителей лѣности ради и нерадѣнія нашихъ книжниковъ; по нынѣшняго вѣка мнимые учителя больше въ *болгарскихъ басняхъ* или просто рещи въ бабьихъ бредняхъ упражняются, читають ихъ и хвалять, нежели великихъ учителей разумомъ наслаждаются.“¹⁾

Изслѣдвачитѣ въ областъта на старославянската литература не безъ основание прѣдполагатъ, че тия „болгарскія басни“ отъ XVI вѣкъ сж тождествени съ ония, които още въ XIII и XIV вѣкъ бѣхж запрѣтени отъ българскитѣ и рускитѣ черковни събори като апокрифни и псевдо-эпографични книги и бивахж на кратко характеризувани съ забѣлѣжки като слѣднитѣ: „болгарскій попъ Іеремія солгалъ“ или „отъ Іереміи попа болгарскаго криво складено.“ Дълго врѣме въ историята на славянската литература бѣ вкоренено мнѣнието, което бѣ изказалъ още Шафарикъ въ 1853 и което бѣ прието въ 1867 отъ Ягича, а въ 1868 отъ Рачки, именно, че оня, намъ неизвѣстенъ по-отблизу попъ Іеремія, не ще е билъ други никой, освѣнъ попъ Богомилъ, основателятъ на богомилската ересь, за живота на когото така сжщо нѣмаме почти ни едно сигурно извѣстие.²⁾ Тая хипотеза повлѣче естествено подирѣ си друга една, която се опита да защити недавна извънредно духовито Пыпинъ въ своята „История на славянскитѣ литератури“, именно че съ ония „книги“ на българския попъ Іеремія, нарѣченъ Богомилъ, се разпространявали неговитѣ еретически учения или поне се подгатвяла почвата за тѣхъ между народа.³⁾

Разбира се, че когато бидохж намѣрени и публикувани всички „лъжовни книги“, които се приписватъ на българския попъ Іеремія и се съдържатъ въ разни руски и южнославянски ръкописи, проф. Ягичъ, а заедно съ него и другитѣ учени, които се придържахж о неговото мнѣние, не можахж да не се убѣдѣтъ, че тия книги не крижтъ собствено нищо специално богомилско и че сж повечето подражания на грѣцки, а може би и латински апокрифи. Така проф. Ягичъ още въ 1873 год., по поводъ на важното издание на Іеремиевитѣ статии споредъ единъ старъ грѣцки ръкописъ (сега въ Берлинъ), изказа мнѣние, че въ

¹⁾ И. Порфирьевъ, *Исторія русской словесности*, часть I. р. 545. Вж. и Соловьевъ, *Исторія Россіи*, часть VIII, р. 218.

²⁾ V. Jagić, *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga. Staro doba*. U Zagrebu 1867, р. 83. и сл. *Fr. Rački*, *Bogumili i Patareni* (Rad. kn. VII. 1868); *J. Šafařík*, *Památky hlaholského písemnictví*, Praha 1853. р. LX. и сл.

³⁾ A. N. Pypin und V. D. Spasovič. *Gesch. d. slav. Lit.* Lpz. 1880. т. I. 110—118 и особ. 119—120.

тѣхъ нѣма нищо собствено богомилско и че сж прѣведени почти всички отъ грѣцки.¹⁾

Сжщо и Пыпинъ се присѣдинява къмъ това мнѣние (Op. cit. p. 112—113). Прѣди нѣколко години Московскиятъ ученъ М. Соколовъ се опълчи и противъ прѣдположението на Ягича, че попъ Еремия и Богомилъ сж едно и сжщо лице. Възъ основа на единъ грижливъ разборъ на всички извѣстни до сега апокрифни легенди и заклинания, които се приписватъ на Іеремиа, той потвърди изказаното по-рано мнѣние, че ония произведения не само не съдържатъ рѣшително нищо еретично-богомилско, но напротивъ въ нѣкои главни точки прѣмо противорѣчатъ на богомилскитѣ учения и слѣдователно нѣма основание, да се отъждествява авторътъ или прѣправачътъ на тия произведения, неизвѣстниятъ по-отблизу български попъ Іеремиа, съ основателя на богомилската секта.²⁾ Резултатитѣ на Соколовитѣ изслѣдвания почиватъ само отчасти възъ здрава основа, именно гдѣто той отказва тждествеността на Іеремиа съ Богомила.

Въ своята реценция на Соколовата книга проф. Ягичъ доказва, че още прѣди десетъ години е мислил сжщо така за прѣдположената идентичность на двѣтѣ лица; отъ друга страна обаче не можемъ да не се присѣдинимъ напълно къмъ него, когато забѣлѣзва, че твърдѣнието на Соколова, ужъ че Іеремиевитѣ книги имали небогомилски и даже анти-богомилски характеръ, почива на едно твърдѣ тѣсно и неточно разбиране на еретичната пропаганда. „Азъ не твърджъ, казва Ягичъ, че тия разкази сж отъ богомилски произходъ, ала не намѣрвамъ и нищо противу-богомилско въ тѣхъ, въ тая смисълъ, щото да не могатъ да намѣржатъ широко разпространение между богомилитѣ. Нѣкой може да е билъ привърженикъ на богомилството и при това ревностенъ читателъ на апокрифнитѣ текстове, които не сж произлѣзвали направо отъ богомилската школа, ала сж привличали вниманието на богомилитѣ, защото сж досѣгали въпроси, които имъ били близки до сърдцето и разказвали нѣща, които били и за тѣхъ интересни. При това не трѣбва да се забравя, че богомилитѣ сж могли да четжатъ и тълкуватъ подобни разкази по свой начинъ. Не станж ли различното тълкувание на священото писание причина на многобройни ереси? Не въ всички текстове, които сж въ кръгообращение между тая или оная секта, трѣбва да се съдържа цѣлата тѣхна религиозна доктрина“.³⁾

Тоя интересенъ споръ, резултатитѣ на който не сж безъ значение и за понататѣшното наше изложение, не изчерпва все пакъ въпроса за обема на старитѣ „български притчи“. Да ли така сж се наричали само съчиненията на Іеремиа? Въпрѣки несъмнѣната популярность, съ която поне нѣкои (напр. заклинанията за „трясавици“ и „нежита“) се ползу-

¹⁾ *Starine*, na sviet izdaje jugoslovenska Akad. kn. V. 1873. p. 79—83.

²⁾ М. Соколовъ, Матеріали и замѣтки по старинной славянской литературѣ. Москва 1888. p. 79—83.

³⁾ В. Ягичъ. Рецензия на „Матеріали и замѣтки по стар. слав. литературѣ“ (Спб. 1892. p. 18—21.)

вѣтъ, малкото число на тия съчинения и относителната рѣдкостъ на прѣписитѣ ме каратъ да мисля, че би било смѣло да се отговори въ положителна смисълъ на она въпросъ. Много по-правъ е, споредъ мене Пыпинъ, който приема, че въ Руссия се наричали „болгарскія басни“ или „болгарскія книги“ въобще всички апокрифни книги, които имали български или южно-славянски произходъ. Ала и това означение се явява за нашия апологъ много тѣсно. Въ тоя апологъ ние виждаме единъ рѣдкъ примѣръ, едно книжно произведение, за което изрично се казва, че образува частъ отъ ония „български книги“ и е извлѣчено отъ тѣхъ. И при всичко това, то не е апокрифно и не съдържа въобще нищо, което поне на първъ погледъ, да сочи, че е въ свързка съ горѣрѣченитѣ еретични и апокрифни книги. Единъ по-подробенъ разборъ на аполога ще ни приведе, може би, по-близу до рѣшението на она въпросъ.

Прѣди да прѣдприемемъ обаче тоя разборъ, трѣбва да разгледаме още поставения отъ Веселовскій въпросъ за свързката на нашия апологъ съ единъ епизодъ въ сръбската редакция на Александрията. Веселовскій цитува надлежния пасажъ отъ единъ ръкописъ, който се намѣрва въ Бѣлозерския манастиръ св. Кирилъ и е отъ XV вѣкъ. Тамъ се разказва, че когато Александъръ се приближилъ до земята на Маргидонитѣ, гдѣто царувала кралица Клеопила-Кандакия, синъ ѝ Кандавъкъ се уплашилъ, напусналъ царството си и заедно съ жена си и съкровището си избѣгалъ при майка си. Кралъ Евавгвидъ му грабва жената и съкровището, ала Кандавъкъ, който се спасилъ съ 100 конника, билъ уловенъ отъ авангардията на Александра. Като го завели прѣдъ Александра и го разпитали за съдбата му, той отговорилъ: „На мнѣ свершисъ прича нѣкоего злочасна чловѣка и ѿ лва бѣгаа на древо оутекохъ високо. и край древа нозѣ свои оутвердихъ ѿ страха лвова ѿ себѣ печаливса на верхъ древа погледавъ, выше себе змѣа велика видѣ, хотяща его поглотити и в недоумѣнии быст.“ (Веселовскій, О слав. редакціяхъ, р. 7).

Въ единъ малко по-новъ текстъ на сръбската Александрия, въ изданието отъ Ягича „Život Alexandra Velikoga“, тоя пасажъ се чете по-обширно така: „И на мнѣ сверши се дньсь злочестаго нѣкоего чловѣка притѣ, иже отъ лва бѣгае на нѣко дрѣво оутече, и край ѣзера стояше дрѣво оно, и на росохахъ дрѣва того оумѣстисе отъ страха лвова обезпечаливсье; на връхъ же дрѣва того погледавъ змѣа великааго оугледа къ нѣмоу лезешта, и въ недоумѣние въпадъ, и въ ѣзеро скочите хоте, корѣдила знаяшта въ ѣзере томъ видѣ, и хотеше ѣго поглынути, и въ недоумѣние въпадъ, въсплакавъсье рече: злочестимъ въа злая прилоучаються! И се рекъ въ ѣзеро скочи рѣкъ: болше ми ѣсть отъ корѣдила въ ѣдинъ часъ поглынутоу быти, негли отъ лютаго лва горько ѣденоу биги. Такъ и мнѣ прилоучисе, Александре. Отъ страха бо твоего бѣже, вѣтоуе роуки оудрихсье.“¹⁾ Явява се тукъ естествено въпросътъ: съ нѣкоя славянска прибавка ли имаме тукъ работа или съ

¹⁾ Starine, кн. III. р. 301.; Веселовскій, op. cit. 7.

нѣкой пасажъ прѣведенъ отъ грѣцки? Въ Псевдо-Калистена, който е, както е извѣстно, първоизточникътъ на европейскитѣ и особено на южно-славянскитѣ Александрии, това мѣсто не се намѣрва. Нищо не прѣчи обаче, да се прѣдположи, че тоя пасажъ ще може да се намѣри въ нѣкой отъ многобройнитѣ по-нови сръдногрѣцки прѣправки на романа. Ние наистина не го намѣрваме въ грѣцката Александрия, която се съдържа въ единъ Виенски рѣкописъ отъ XV вѣкъ и биде недавно публикувана отъ Веселовскій като приложение къмъ неговия трудъ: „Изъ исторіи романа и повѣсти“ т. I., обаче тоя фактъ не оборва горното прѣдположение, защото въ оная версия има въобще много блезни и между друго цѣлиятъ епизодъ за Кандавка е изпуснатъ, Ала тоя пасажъ се намѣрва въ новогрѣцката Александрия, която е прѣработена отъ нѣкой по-стара версия, била е прѣпечатвана много пѣти и прѣведена на сръбски и ромѣнски, па и до днесъ е любимо народно четиво. Грѣцкиятъ текстъ се съгласява почти буквално съ публикуванія отъ проф. Ягича старосръбски. Кандавкъ казва тамъ:

„Ἐπαθα ὥσαν ἐκείνος ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὅπως φεύγοντας ἀπὸ τὸν λέοντα, νὰ μὴ τὸν φάγῃ, εὗρήκε δένδρον ὑψηλὸν, καὶ ἐνέβη ἐπάνω, καὶ ὁ λέων ἐστάθη εἰς τὴν ῥίζαν τοῦ δένδρου, τὸ ὅποιον εἶχεν εἰς τὴν ἄκραν λίμνην. Ἀπὸ τὸν φόβον τοῦ λέοντος, νὰ μὴ τὸν βλέπῃ, ἐκύτταξεν ἐπάνω εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ δένδρου καὶ εἶδεν ὄφιν μέγαν, ὅπου ἤρχετο ἐπάνω του. Ἐτρόμαξε καὶ ἐστράφη νὰ ἰδῇ εἰς τὴν λίμνην, καὶ εἶδεν εἰς τὴν ἄκραν τῆς λίμνης κροκέδειλον, ὅπου ἔχασκε πότε νὰ κατέβῃ κάτω, νὰ τὸν καταπίῃ. Τότε εἶπε με τὸν λογισμόν του τί νὰ κάμω ὁ ἄτυχος; Ἐὰν κατέβω εἰς τὴν γῆν, ὁ λέων θέλει μὲ καταφαγεῖ ζωντανόν, ἐὰν σταθῶ εἰς τὸ δένδρον, ὁ ὄφις μὲ θέλει καταπίει ἀπὸ ὀλίγον ὀλίγον. κάλλιον νὰ πηδῶσω εἰς τὴν λίμνην, καὶ ἄς με καταπίῃ ὁ κροκέδειλος διὰ μίαν, παρὰ νὰ βασανίζωμαι ζωντανός. Τότε ἐπήδησεν εἰς τὴν λίμνην καὶ ἐφαγώθη ἀπὸ τὸν κροκέδειλον.“¹⁾

Никой нѣма да допустне, мислѣж, че тоя пасажъ е прѣведенъ отъ славянски на грѣцки; така щото трѣбова да се прѣдположи, че славянскиятъ прѣправачъ на Александрията го е заелъ отъ грѣцки. Тогава бихме били принудени обаче, да тѣрсимъ за нашия апологъ грѣцки прототипъ. Ала такова едно прѣдположение необходимо ли е, основано ли е? Азъ вѣрвамъ, че съвѣстната и непрѣдвзетата критика трѣбова рѣшително да отрицае тоя въпросъ. Азъ приведохъ по-горѣ и тритѣ текста отъ Александрията, отъ тѣхъ наистина се вижда, че авторътъ е познавалъ една особена редакция отъ притчата за еднорога, една редакция, въ която намѣсто еднорога е имало лъвъ, намѣсто ямата или кладенеца — единъ стрѣмъ морски брѣгъ съ змѣй въ водата (може би самъ авторътъ да го е прѣобразилъ въ крокодилъ); ала да ли тя е била нашата „притча о богатихъ?“ Приликата на двата текста се ограничава въ това, че тукъ и тамъ се сръща единъ лъвъ, че тукъ и тамъ човѣкътъ не овисва на клоня или кореня на дървото, а седи въ клонитѣ. И това е

¹⁾ А. Н. Веселовскій, Изъ исторіи романа и повѣсти, I. р. 400 (Сборникъ отдѣленія рускаго языка и словесности имп. Акад. наукъ т. XL, Спб. 1886).

всичко. Не трѣбва да се забравя обаче, че въ притчата освѣтъ лѣва се явява и една камила и друго едно животно, че въ нея имаме двѣ дървета, едно сребърно и едно златно, че липсват морето, крокодилътъ и змията, която се вие изъ клонитѣ. Това е достатъчно, да ни убѣди, че разликитѣ сж много по-голѣми и важни отъ приликитѣ. Трѣбва по-нататкъ да се помисли, че всички срѣдновековни изображения и скулптури, които прѣдставятъ притчата за еднорога, ни показватъ човѣка не висящъ, а седнѣлъ въ клонитѣ на дървото, така щото авторътъ на Александрията, безъ да се придържа о нѣкой опрѣдѣленъ текстъ на притчата, ни е далъ може би, само една устна интерпретация на нѣкое отъ тия изображения. Въ прѣдишната глава ние видѣхме впрочемъ варианти отъ притчата за еднорога, въ които се срѣщатъ почти всички отклонения, които намѣрваме и въ Александрията. Така ние видѣхме, че арабитѣ намѣсто еднорога иматъ отчасти слонъ, отчасти лъвъ; авторътъ на нѣмската поема: „Die Jagd des Lebens“ замѣстя ямата съ стрѣменъ морски брѣгъ, а въ морето той поставя единъ плавающъ змѣй; даже змията, която се вие около единъ клонъ, се срѣща въ записания отъ Dubois индийски разказъ. Какъ сж стигнали тия *dissecta membra* въ притчата на Кандавка въ Алесандрията, да ли тѣ сж образували части отъ едно цѣло или сж негли измислени свободно отъ автора по извѣстни образци, това не е наша работа, да изслѣдваме. За насъ е важно само да констатираме, че тѣ наистина сж сродни съ нашия апологъ, ала не състоѣтъ въ непосредна генетична връзка съ него.

Какъ се отнася обаче притчата „о богатихъ“ къмъ своя първообразъ или своята по-стара сестра, притчата за еднорога? Основната идея на грѣцката притча е, че всѣко наслаждение, всѣка жизнерадостъ сж грѣшни и че висша длѣжностъ на всѣки човѣкъ е, да мисли постоянно за смъртта. Единъ строго аскетиченъ идеалъ, основанъ на бѣгството отъ мира сего. Тая основна идея биде подложена въ нашата притча на дълбоко измѣнение, която прѣдизвика необходимо и метаморфоза на цѣлата композиция на притчата. Авторътъ на тая послѣдната е схванѣлъ идеята не толкозъ дълбоко философски, ала повече отъ гледището на съществуващитѣ обществени условия. Притчата не се занимава вече съ общия въпросъ, да ли всѣко наслаждение е грѣхъ или не; нейното най-главно внимание е обърнато на социалнитѣ противоположности: бѣдность и богатство. Ала и тукъ не владѣе нѣкой строго свѣтобѣженъ, аскетиченъ духъ: богатството само по себе си не е грѣхъ, а като резултатъ на скѣперничеството, на сребролюбieto.

Лакомята, слѣпата привързаностъ къмъ мъртви съкровища, това е най-голѣмиятъ грѣхъ, защото вкорененъ веднажъ въ човѣшкото сърдце, все по-широки размѣри взема, никога не се укротява, не се насища и убива всички по-благородни чувства въ него, до като вкара човѣка въ вѣчна погибель.

Това измѣнение на основната идея е уобусловило и измѣнението на самата притча, обусловило е туй, що Кирпичниковъ нарича „несполуч-

лива амплификация на Варлаамовата притча.“ Нѣколко капки медъ или единъ сладкъ плодъ не бѣхъ достатѣни за илустрация на мисълта, за туй прѣправачтъ се е възползувалъ отъ възлюбенитѣ въ славянската народна символика дървета съ сребърни и златни листи. Понеже той не е искалъ да даде обща характеристика на човѣшката натура, а характеристика на една извѣстна категория хора, именно на сжлперниците и богатитѣ, за това той е изпуснѣлъ и философското разсжждение за четиретѣ елемента и тѣхната хармония, заедно съ принадлежащия къмъ него образъ на четиретѣ змии, — толкова повече че всичко това не е било въбрѣдъ понятно за славянина.

Напротивъ паданието на човѣка е прѣдизвикано не отъ нѣкое външно приключение, не отъ вѣтъра, огъня или мишкитѣ, както въ всичкитѣ варианти на притчата за еднорога, а човѣкътъ пада само поради страстта, която го обладава: недоволенъ отъ сребърното дърво, той иска да скочи на златното, което расте по долу въ кладенеца, и пада въ погибель. Най-сетнѣ нашата притча се отличава съ два ней свойствени символа, които собствено не стоѣтъ въ никаква вжтрѣшна връзка съ архитектурониката на цѣлата композиция и прибавката на които ни се вижда загатна. Тия символи сж гургурицата, която донася на човѣка грозде, смокви, и рожкови и тжжи за него, и второ гарвантъ, който фърля отгорѣ му жарава, жаби и гущери. Тия два символа привлѣкохъ справедливо вниманието на Веселовскій. „Гължбѣтъ и гарвантъ“, казва той,¹⁾ тълкувани като ангелъ и дяволъ, сж може би библейски образи. Ала гарвантъ, който фърля жарава ни напомня гарвана отъ рамковия разказъ въ третата книга на Панчатантра и оная повѣсть въ будийскитѣ *Avadānas* (I, № XXXII), гдѣто... внезапно избухва огънь (тоя огънь се тълкува като старостъ и болестъ) и унищожава дървото, на което се държи човѣкъ.

Ако и да е истина, че нашитѣ символи напомнятъ ония разкази, защото тукъ и тамъ имаме огънь, мжчно е все пакъ, да се приеме, че има нѣкаква непосредна връзка между нашия гарванъ и загатния огънь на Аваданитѣ или огненосния гарванъ на Панчатантра. Веселовскій впрочемъ е фърлилъ само пжтемъ своята заблѣжка и не се опиталъ съ нищо, да докаже нейната държеливостъ, за това добрѣ е да се подложи доста богатата и сложна символика на нашата притча на единъ погрижливъ разборъ. Разбира се, че тукъ ни занимаватъ прѣди всичко образитѣ, които сж свойствени на нашата притча, понеже другитѣ бидохъ обяснени на кратко въ първата глава.

Ние оставаме за сега на страна двѣтъ животни, които прѣслѣдватъ човѣка и които сж замѣстили еднорога въ Варлаамовата притча, и се обръщаме на първо мѣсто къмъ двѣтъ чудесни дървета, сребърното и златното. Ние вече заблѣзахме, че подобни дървета не сж нѣщо рѣдко въ славянската народна символика. Особено въ най-старитѣ славянски

¹⁾ Веселовскій, Византійскія повѣсти и пр. Ж. М. Нар. Просв. т. СХСII, р. 133.

народни пѣсни, въ „колядкитѣ“, „величальныя пѣсни“ и пр. срѣщаме често такива чудесни дървета като символи на богатството, на щастливия и безгрижния животъ. — Възпѣниятъ земледѣлецъ „огражда двора си съ златни тръни и при трънитѣ има златни врата“. Особено въ сръбски и български пѣсни тоя образъ се явява често, напр.:

Сон сонила Янкулица
На утрина до неделя:
Изникала яболшница
Стреде дрове песочина,
Стребен корен, злати гранки,
Заоръ зала пет яболка,
Пет яболка позлакѣна.

(Милад. № 622).

Въ една сръбска пѣсень се разказва:

Расло дрво сред раја,
Племенита дафина,
Племенито родила,
Златне гране спустила,
Лишче јој је сребрено.

(Караџић, I. 134).

Така сѣщо и въ великоруски пѣсни срѣщаме много често джбъ съ оловни корени, сребърни клони, позлатено върше и свилени листи, а въ малорускитѣ „колядки“ — яворъ съ златъ върхъ или съ злато гнѣздо на върха, съ златъ прѣстенъ и пр.¹⁾ Че въ тия образи може да имаме ясни слѣди отъ стари митологични прѣдстави, че напр. златното гнѣздо или златниятъ прѣстенъ може да означаватъ слънцето, това е възможно, ако и да е трудно да се докаже. Ала че образътъ на златното или сребърното дърво е съставенъ голѣма частъ отъ чужди, еврейско-гръцки апокрифни или въобще ориентални елементи, за това имаме здрави доказателства. Така въ единъ старъ, първобитно южнославянски апокрифъ, въ тѣй нарѣчената. „Беседа Панагиота с Фріазиномъ Азимитомъ“ намѣрваме слѣдното описание на райското жизненно дърво: „А посреди рая древо животное, еже есть божество, и приближается верхъ того древа до небесъ, а древо златовидно въ огненной красотѣ“. ²⁾ „Племенитата дафина“ въ сръбската народна пѣсень, която сѣщо расте „сред раја“ изглежда да е простинародна заемка отъ тоя апокрифъ. Въ обичния въ Русия апокрифъ: „Бѣсѣда Іерусалимская“, който е единъ отъ непосреднитѣ извори на духовната народна поема „Голубиная“ или „Глубинная книга“ царъ Волотъ Волоотовичъ сънува единъ кипарисъ съ сребърни корени и златни клони и листи. На върха на това дърво седи единъ бѣлъ соколъ, а на нозѣтъ на сокола има златно звънче. ³⁾

Веселовскій цитува най-сетнѣ една много стара вмѣтка въ текста на много популярната въ сръдния вѣкъ „Epistola Johannis Presbyteri“, гдѣто сѣщо така се описва едно чудесно дърво съ тая забѣлѣжка: „Indorum

¹⁾ А. Потебня, Объясненія малорусских и сродных нар. пѣсень, т. II. р. 608, 231, 215 и т. п.

²⁾ О. Буслаевъ, Очерки русской народной словесности, т. I. р. 505.

³⁾ Памятники старинной русск. лит. т. II р. 307. Потебня, op. cit. р. 231.

quidam sapientes dicunt hanc arborem nostram personam significare¹⁾ — Че това е съвсѣмъ вѣрно, видѣхме при тълкуванието на притчата за еднорога и нейнитѣ индийски паралели.

Доста оригинална форма е приело това символично дърво и въ Китай, гдѣто тя е станжала сѣщо крайно популярна. *Yao-chien-schu* е тамъ едно дърво, накачено съ златни, сребърни и мѣдни пари. Стига само да го дроснешъ и цѣло съкровище пада въ скута ти. То се сглежада често въ грубо изработенитѣ изображения, които китайцитѣ залепятъ на нова година по стѣнитѣ на стайтѣ си — очевидно като смѣтатъ това дърво сѣщо за символъ на богатството. *C. Arendt*, *Moderne chinesische Thierfabeln und Schwänke* (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. I. p. 338). Нарекохме тая форма оригинална за това, защото намѣрваме въ нея смѣшение на индоевропейското въззрѣние за златното или сребърното чудесно дърво, както ми се чини, съ туранско-монголския образъ за светото, въ безкрайнитѣ степи растящо дърво, нарѣчено отъ Киргизитѣ *Ссингичъ-агаичъ*. Това дърво, което се намѣрва обикновенно при изворитѣ, е за степенитѣ катунари прѣдметъ на божеско почитание, окичва се отъ тѣхъ съ пѣстри парцалчета и други малоцѣнни дребулии, които се смѣтатъ за vota, и никой не смѣе да го бутне. Една интересна, но вече похристиянчена легенда чулъ отъ Киргизитѣ украинскиятъ поетъ Тарасъ Шевченко и я прѣработилъ поетично.²⁾

Още по-интересенъ е обаче фактътъ, че прѣдставата за това дърво съвмѣстно съ образитѣ на индийската притча за човѣка въ кладенеца е създавала въ Китай единъ особенъ вариантъ, който отъ всички намъ познати най се приближава до славянската „притча а богатыхъ“, както по тенденцията, така и по символиката. *C. Arendt* е записалъ отъ устата на нѣкогашния ленторъ за сѣверно-китайския езикъ при Берлинския семинаръ за ориенталски езици, г. Hsüch Shen, слѣдния разказъ, който той прѣдава съкратено на нѣмски:³⁾ „Веднажъ единъ сребролюбецъ и скѣперникъ се разходилъ изъ планината и падналъ при това въ една яма, гдѣто съ мъжа можалъ да се задържи на едно дърво, което растѣло съ върха си на долу. Съ ужасъ той погледналъ къмъ дъното и коситѣ му настрѣхнали. Още по-голѣмъ трепетъ го обзелъ, като съгледалъ двѣ мишки, една бѣла и една черна, които били излѣзли отъ една дупка и постоянно изгривзали кореня на дървото, на което се крѣпѣлъ. Но изведнажъ той зѣрналъ на близу друго едно дърво отрупано цѣло съ златни, сребърни и мѣдни монети, т. е. едно *Yao-chien-schu*. Като се държалъ съ едната рѣка за едното дърво той почналъ съ другата да къса златнитѣ и сребърни плодове (?) на златното дърво. И при това забравилъ съвсѣмъ опасното положение въ което се намѣрвалъ. Между туй обаче двѣтѣ мишки довършватъ своята страшна работа, дървото се изкършва отъ земята, въ която сѣ коренитѣ му, струпулява се съ грѣмъ

¹⁾ *A. H. Веселовскій*, Разысканія въ обл. русск. дух. стиха. III—V. Слб. 1881. Гр. 58.

²⁾ *Т. Шевченко*, Кобзарь, т. II, Львів, 1893, р. 26—27. И забѣл. р. 387.

³⁾ *C. Arendt*, loc. cit. p. 328—328.

(mit einem lauten Krach (?), и иманярътъ пада въ зинжлата яма. Отъ страхъ той се събужда и вижда, че всичкото било сънъ“.

Въпрѣки голѣмата и явна прилика на тоя разказъ съ славянската притча, би било, споредъ мене, твърдѣ смѣло, да се приеме, че двѣтъ произведения иматъ нѣкаква непосредна връзка помежду си. — Връзката, която ги съединява генетично, това е индийско-будийската притча за мъжа въ кладенеца, която и у славянитѣ и у китайцитѣ се е смѣсила съ аналогични символични прѣдстави, прѣнесла се е на нравствена основа, и е прѣтърпѣла аналогични прѣобразования. За това е важно, да се изтъкнѣтъ отъ една страна разликитѣ между двѣтъ произведения, и отъ друга — връзката на китайския разказъ съ други познатъ вече намъ поетични продукти. Така въ китайския разказъ не се говори нищо за прѣслѣдване на човѣка; той *случайно* се намѣрва въ ужасното положение въ ямата. Дървото, което расте съ върха на долу, и на което човѣкътъ се крѣпи напомня клона *Virana* въ епизода на Džaratkaru въ Махабхарата, на което духоветѣ сж обѣсени съ главата на долу. Сжщо така не намѣрваме въ китайския разказъ и гургурицата, гарвана и змѣя, въ човѣкътъ, който и тукъ не може да надвие на своята алчностъ, пада въ ямата, не поради тая си жажда за пари, като въ славянската притча, а слѣдъ като мишкитѣ изгризватъ напълно дървото. Най-сетнѣ трѣбва да се прибави, че китайскиятъ разказъ е съвсѣмъ модеренъ, записанъ е отъ устата на единъ още живъ и при това образованъ човѣкъ и е прѣведенъ не буквално, така щото не можемъ да не бждемъ прѣдпазливи въ оцѣнката на нейната популарностъ и нейнитѣ дѣйствителни международни свръзки. Макаръ авторътъ на славянската притча и да е заелъ своя образъ за чудесното дърво отъ народната традиция — (била тя домашно-митологична, или чужда, внесена отвънка, черковно-апокрифна), той все пакъ е далъ на популарния символъ едно тълкувание, което съвсѣмъ се отклонява отъ народното. „Сребърното дърво“, казва той, „е спечелениятъ съ всѣкакви неправди иматъ на богаташа. Той има много, но иска още повече и не се бои, че трѣбва да умре, и че всичко туй ще остане, а самъ за своето скъперничество ще бжде осъденъ на мъчение... Златното дърво е жаждата за голѣми богатства, която казва: „О да бихъ могла да съберѣ и много злато!“, не мисли обаче, че и това що има, не може да понесе. Това обяснение навѣрно не е заето отъ народната прѣдстава и ни се вижда, че произтича отъ специалната тенденция, отъ която цѣлиятъ апологъ е проникнѣтъ, и за което ние ще поговоримъ по-нататѣкъ.

Вториятъ, свойственъ на нашата „притча“ образъ, сж двѣтъ птици: гургурицата и гарванътъ, които се тълкуватъ като символъ на добрия и злия ангелъ. Гдѣто Веселевскій нарича образитѣ на глѣжба и гарвана библейски символи на ангела и дявола, това не трѣбва да се вземе за съвсѣмъ точно. Напротивъ, ние не намѣрваме нигдѣ въ цѣлата библия гарвана като символъ на злия духъ: въ Стария Заветъ той се явява прѣмо като пратеникъ божи (значи до извѣстна степенъ като символъ

на добрия ангелъ), който храни пророка Илия. Сжщо и гължбътъ нигдѣ не се употрѣбѣ въ библията като символъ на ангелъ; той се явява въ Стария Завѣтъ и то въ Мойсеевия законникъ, като жертва, която бѣднитѣ трѣбва да принасятъ, т. е. до нѣгдѣ като символъ на бѣдността, често и на невинността; въ Новия Завѣтъ тя е постоянен символъ на Светия Духъ. Впрочемъ въ повечето отъ нашитѣ ръкописи нѣмаме гължбѣ а гургурица, което е доста значителна разлика, защото гургурицата играе въ християнската символика особена роля. Тя е символъ на състраданияето и уединението, слѣдователно и на пустинния животъ и на аскетизма, който смѣта за своя висша задача състраданияето съ човѣшкитѣ заблуждения и покаянието на отдѣлнитѣ лица за благого на цѣлата човѣщина.¹⁾

Въ Физиолога четемъ за нея, че измѣтва чужди яйца, че живѣе много уединено (*ἀναχωρητική*), обича пустинята и даже между дѣцата си не иска твърдѣ да стои.²⁾ Въ гръцко-византийскитѣ черковни химни и въ южнорускитѣ духовни пѣсни се сравнява съ тая птица особено Иоанъ Кръститель:

Ластовице краснопѣснѣва,
Горлице, пустынно-любѣва,
Во пустыни пребываешъ,
Во Йорданѣ Бога крещашъ
Во плоти сѹица.³⁾

Така апострофира гургурицата една отъ така нарѣченитѣ „Йордански пѣсни“ на Богогласника. Нейното гукание и въ другитѣ славянски паметници се счита за символъ на тѣжата, на тихата скѣрбъ. Така Владимиръ Мономахъ сравнява въ своето „Поученіе“ любовта си къмъ отечеството съ една гургурица, кацнѣла на сухо дърво: „сидеть акы горлица на сусѣ древѣ желѣючи.“⁴⁾

Съобразно съ тая извънредна поетична прѣдстава и червенорускиятъ вариантъ на аполога казва, че гургурицата оплаквала оногова човѣка. Интересно е, да се заблѣлѣжи, че сладкитѣ плодове, които намѣрваме въ нѣкои отъ ориенталскитѣ варианти на притчата за еднорога като символъ на кратката и грѣховната жизнерадостъ (така именно въ тибетската и персийската версия), се срѣщатъ и тукъ, но — съобразно съ измѣнената композиция — не като нѣщо грѣховно, а като символъ на добритѣ

¹⁾ Въ една малко рѣзка, но чистосърдечна форма, тая идея е изразена въ слѣднитѣ думи на южноруския отшелникъ и Светогорски калугеръ Иванъ Вышенскій къмъ края на XVI вѣкъ: „Увѣрявамъ ви и ви откривамъ тая тайна: Ако тия чернокапци (калугери и отшелници) да не бѣхъ между васъ, вие бихте били отдавна развзлени, бихте изгубили отдавна силата си, и присѣдята, която Христосъ произнесе върху Евреитѣ: „Виждь, твоѣтъ домъ ще опустѣе,“ щѣше да се изпълни отдавна върху васъ. Само тия черноризци ви прѣдставляватъ прѣдъ Бога, та Божата любовь оше тѣрпи вашето безбожие, като чака вашето повръщаніе къмъ истинската вѣра. И ако ония да не бѣхъ между васъ или да бихъ прѣстанѣли да съществувать, бѣдете увѣтрени, че вий бихте изчезнали като слюнката.“ (Акты южной и западной Россіи, т. II., р. 216.

²⁾ Кариневъ, Матеріали и замѣтки по литературной исторіи физиолога. СПб. 1890, р. 318.

³⁾ Богогласникъ, пѣсни благоговѣйныя и т. д. Почаевъ 1790, № 27.

⁴⁾ Полное собраніе русскихъ лѣтописей, т. I. р. 106.

мисли. Че гарванътъ, като символъ на злия духъ, на дявола, не е библейска прѣдстава, това вече го казахъ. Сѣщо и въ първитѣ столѣтия отъ християнството, отъ които произхожда Физиологътъ, тая символика не е извѣстна. Физиологътъ посвещава на гарвана двѣ глави: V-та (нощниятъ гарванъ) и XXVII (гарванътъ). Въ първата се казва, че нощниятъ гарванъ по-обича нощта отъ деня, а въ другата се възхвалява привързаността на женката на гарвана къмъ съпруга ѝ. „Когато мжж-карятъ умре, казва се тамъ, — женката не иска да живѣе съ никой други гарванъ; сѣщо и мжжкарятъ, кога му умре женката.¹⁾ Така гарванътъ тукъ до извѣстна степенъ се изобразява като символъ на най-строгата моногамия и се именува изрично *μόναυδρος*, славянски „*однопосяжена*.“ — Кога и гдѣ е възникнѣла прѣдставата, че гарванътъ е символъ на злия духъ, това не искамъ да изслѣдвамъ; все пакъ изглежда, че отечеството на тая прѣдстава ще е Сѣверна Европа. Азъ обръщамъ само внимание на тѣй нарѣченитѣ „босувы врани“ въ „Слово о плѣку Игоревѣ“, ако и инѣкъ тъмното *босувы* и да не значи собственно дяволски „*бтсовы*.“ Въ една старо-датска народна пѣсень срѣщаме злия духъ въ видъ на гарванъ, който се бори жестоко съ единъ крилатъ юнакъ и го убива ужасно.²⁾ — Като вѣстителъ на нещастие се явява гарванътъ и въ една стара норвежска народна пѣсень. Тукъ той иска и получава като награда за своята вѣсть дробоветѣ на единъ зълъ човѣкъ.³⁾ Вече въ XI вѣкъ срѣщаме това повѣрие въ Германия. Така нѣмскиятъ лѣтописецъ Lambert (умрѣлъ около 1100) пише за единъ калугеръ, който видѣлъ насънѣ, че единъ ужасенъ гарванъ лѣти около Келнъ и е прѣслѣдеанъ отъ единъ блѣскавъ рицаръ. Единъ пилгримъ му обяснилъ, че гарванътъ е дяволтъ, а рицарятъ — св. Георги.⁴⁾

Сѣщо и въ славянски народни пѣсни, приказки и повѣрия гарванътъ се сматра обикновенно за въплощение на злото. Той е прѣдвѣстителъ на нещастieto, на смъртъта.⁵⁾ Явяватъ се и чудесни гарвани, така намѣрваме единъ гарванъ съ пламененъ клонъ въ една великоруска пѣсень у Кирѣвскій:

На дуби сидитъ тутъ черный воронъ,
Съ ноги на ногу переступываетъ,
Онъ правильно перышко поправливаетъ,
А и ноги, носъ что огонь горятъ.

Веселовскій сравнява тоя образъ на гарвана съ гарвана въ рамковия разказъ на третята книга отъ Панчатантра, който, както е извѣстно, убива спящитѣ въ една пещера орли, като накарва други гарвани да прѣпрѣчятъ входа на пещерата съ цѣпенци, а самъ донася въ клонъ си жарава и подпалъ кладата; ала намъ ни е неясно, какъ си прѣдставя

¹⁾ Карпневъ, op. cit. 192, 316

²⁾ W. Grimm, Altdänische Lieder, 79 — 83.

³⁾ Rosa Warrens, Norwegische, isländische und färöische Volkslieder des Vorzeit. Hamburg 1866. p. 52—61.

⁴⁾ Потебня, Объясненія, т. II. p. 735.

⁵⁾ Н. Θ. Сумиловъ, Воронъ въ народной словесности. (Отпечатъкъ отъ Этнограф. Обозрѣніе 1890. кн. I. стр. 26.

той свързката на тия два образа. Ако тѣ сж въ генетична свързка, той би трѣбвало да изтъкне това изрично и да покаже поне повърхно прѣходнитѣ стадии; ако сходството е само случайно и далечно, което ми се вижда по-вѣроятно, то съ такова указание нищо не се печели. Азъ отъ своя страна бихъ посочилъ освѣтъ горѣприведенитѣ символични прѣдстави и грѣко-еврейската пословица, която се срѣща често въ Свещеното Писание (Павелъ, Апокалипсисъ и пр.) и която се е вмѣкнѣла и въ нѣмски езикъ, но е по произходъ тъмна: „Да събирашъ жарава на главата на нѣкого.“

Жарава като символъ на грѣшни мисли и особено на страстното желание, отговаря, може би, на старата черковна прѣдстава за вѣчния огънь като жилище и мѣсто за наказание на грѣшниците. Тая прѣдстава, развита пластично въ източната черква най-напрѣдъ отъ поета Ефремъ Сирийски, упражни грамадно влияние върху развоя на прѣдставитѣ за пакъла, както на изтокъ тъй и на западъ, гдѣто тя достигна върха си въ жестоката систематика на Thomas Aquinas и Vincentius Bellovacensis, и въ величественитѣ образи на Дантевата *Divina Commedia*. Разбира се, тия велики творения на фантазията, които съ врѣме се прѣобърнахъ въ единъ видъ догми, не можахъ да останѣтъ безъ влияние и на народното въображение; така ние намѣрваме и у славянскитѣ народи цѣла дълга редица отъ полу художествени, полу популярни изображения на адскитѣ мъчения. Особено мѣродавно бѣ тукъ онова апокрифно съчинение, което подъ името „Хождение Богородицы по мукамъ“ бѣ разпространено най-паче въ Русия въ безчетъ повече или по-малко народни прѣправки.

Остава ни още да разгледаме по-отблизу съпоставянieto на гургурицата и на гарвана като изражение на прѣдставата за свѣрхестественитѣ сили, които придружаватъ винаги човѣка и се мѣсжатъ постоянно въ живота му, прѣдставата за ангела-хранителя и демона на изкушението. — Понятието за единъ специаленъ ангелъ-хранителъ, на всѣки човѣкъ отдѣлно, наистина не се съдържа въ текста на Новия завѣтъ, обаче то биде много рано заето въ християнската черква и то отъ еврейтѣ, които развихъ особено въ Александрия старозавѣтнитѣ прѣдстави за националнитѣ ангели (т. е. такива ангели, които Богъ дава на всѣки народъ специално) и персийската прѣдстава за личнитѣ, *ad hoc* изпратени, ангели хранители която се отразява и въ книгата Товитъ, — въ едно систематично учение. Това учение прѣнесено на християнска почва криеше обаче различни опасности въ себе си. Скоро го усвоихъ дуалистични секти гностици и манихеи; на добрия ангелъ-хранителъ се противопостави единъ зълъ демонъ и човѣкътъ се постави като вѣчна играчка въ ржцѣтъ на тия двѣ равносилни свѣрхестествени сили. На дуализма въ космогонията и управлението на свѣта отговаряше напълно и тоя дуализъмъ на нравствения миръ въ всѣки човѣкъ отдѣлно. Колко необходимо се явява тоя дуализъмъ като продуктъ на еврейско-християнската ангелология, това се вижда най-добрѣ отъ прочутия и много важния

пасажъ въ историята на догмитѣ, който намѣрваме още въ II вѣкъ послѣ Христа и то въ едно полуканоническо съчинение: „Пастиря“ на Хермасъ. Дуализмътъ ако и да не е още развитъ тукъ напълно, все пакъ е начертанъ въ главния си обрисъ. Като говори за влиянитѣ на добритѣ и злитѣ демони авторътъ казва: „ὅταν οὖν αὐτός (т. е. ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης) ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, εὐθέως λαλεῖ μετὰ σου περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἀγνείας, περὶ σεμνότητος καὶ περὶ αὐταρκειᾶς καὶ περὶ πάντος ἔργον δικαίον καὶ περὶ πάσης ἀρετῆς ἐνδόξον. Ὅρα οὖν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα. πρῶτον πάντων ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρός καὶ ἄφρων, καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ, καταστέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ.“¹⁾ Тоя пасажъ, който по послѣ биде осъденъ отъ католишката черква, като еретиченъ, образуваше все пакъ важенъ изворъ за развоѣ на ангелологията у Оригена, Касияна, Григория отъ Ниса; всички тия черковни отци се придържахъ заедно съ манихеитѣ о възрѣшнето, че всѣки човѣкъ има освѣтъ ангелъ-хранитель — по единъ зълъ демонъ, който го изкушава. — Тая редица отъ прѣдстави биде обаче развита прѣдимно отъ дуалистичнитѣ секти, манихеитѣ, павликениитѣ, богомилитѣ, патаренитѣ, катаритѣ и пр. и популяризувана отъ тѣхъ между европейското население. Че тукъ тя и до днешенъ день живѣе, това ни го доказватъ, освѣтъ многобройнитѣ книжовни и традиционални произведения, отъ които Бюргеровата гениална балада „Der wilde Jäger“ е най-познатото, — извънредно обичнитѣ и разпространенитѣ икони, въ които се прѣдставятъ еп regard смъртта на единъ праведенъ и на единъ грѣшникъ: при леглото и на единия и на другия, отъ двѣтѣ страни стоѣтъ, единъ ангелъ и единъ дяволъ; при грѣшника ангелътъ плаче, а дяволътъ души умирающия съ весело лице; при добрия-ангелътъ се накланя надъ умирающия, а дяволътъ отъ ядъ и злоба не знае какво да прави.²⁾ Интересно е, да се забѣлѣжи, че когато въ Европа катаритѣ бидохъ изтрѣбени на сила, тая дуалистична ангелология биде приета отчасти отъ тѣхнитѣ прѣслѣдвачи — доминиканцитѣ. Така напр. тя е влѣзла между друго и въ голѣмата, извънредно важната за срѣдневѣковото образование енциклопедия „Speculum quadripartitum“ на Vincentius Bellovacensis (умрѣлъ въ 1264 год.)³⁾ Едва въ врѣмето на реформацията тая вѣра биде рѣшително отфърлена отъ католишката черква и езуитинътъ Bellarmin обвини въ ересь Хермаса и другитѣ грѣцки черковни отци, които въ туй отношение вървѣтъ въ неговитѣ стѣпки. Иоанъ Дамаскинъ и попослѣшнитѣ догматици бѣхъ се очували чисто отъ тоя дуализмъ.

Понеже учението, че всѣки човѣкъ си има особенъ ангелъ-хранитель, не се разви тѣй обстойно въ грѣцко-ориенталската черква и особено у важнитѣ за догматиката на тая черква отци Иоанъ Дамаскинъ, Васили Велики, Григори Назианзки, и Иоанъ Златоустъ, като въ западната, гдѣто

¹⁾ Hilgenfeld, Novum Testamentum extra caonem receptum, Lipsiae, 1884. III. 50.

²⁾ Joh. H. Oswald, Angelologie, d. i. die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der kath. Kirche. Paderborn 1883. p. 132—133.

³⁾ Freiherr R. v. Liliencron, Über den Inhalt der allgem. Bildung in der Zeit der Scholastik, eine Festrede, München 1876. p. 14.

поне въ нѣкои страни, се разви разкошенъ култъ на покровителитѣ и ангелитѣ хранители, гдѣто имаше покровители не само за всѣки човѣкъ отдѣлно, а за всѣка по-важна дѣйность, за разни добротости и злочести случаи, за болести и природни явления и пр.; понеже понататѣкъ ония грѣцки черковни отци останяхъ незащекнати горѣ-долу отъ описания дуализмъ, слѣдователно той не можа да намѣри достѣпъ въ догматиката на грѣцката черква, то ние не мислиме, че ще згрѣшимъ ако припишемъ владѣющитѣ въ това отношение дуалистични възгледи на славянскитѣ народи на влиянието на срѣдновековнитѣ дуалистични секти и особено на богомилството и си прѣдставимъ, че това влияние се е упражнило и при редактиранieto на нашата „Притча о богатыхъ.“ Впрочемъ дуализмътъ на човѣшкия душевенъ и нравственъ животъ изрично се изтъква като главно учение на павликанската ересь. Така Евтими Зигабенъ казва въ своята *Panoplia* за тая секта: „*Dicunt in homine et sanctum spiritum et daemonem habitare; id est rem omnium purissimam et rem omnium impurissimam, lucem et tenebras diametro inter se discrepantes.*“¹⁾

Вече излишността на дуалистичната прибавка — гургурицата и гарванътъ — въ съчинението на притчата, ни дава поводъ да се съмняваме, че тая прибавка не трѣбва да се счита за безцѣлно украшение, диктувано отъ чисто художествени мотиви, а напротивъ, че авторътъ е искалъ да я тури, даже въ ущѣрбъ на цѣлността на своята композиция, но въ интересъ на своята тенденция.

Ала тенденцията на цѣлата притча наистина такава ли е, щото да ни дава право, да прѣдположимъ еретично и специално богомилско влияние? Достатъчно е да напомнимъ, каква е основната идея на притчата. Грѣховността на богатството, развратността на скѣперничеството и на сребролюбието — това се проповѣдва и това именно е образувало, както ни съобщаватъ най важнитѣ свидѣтелства върху характера на богомилството, главната точка на тѣхната етика и единъ много важенъ факторъ, който увѣнча съ такива огромни успѣхи неговата пропаганда не само между южнитѣ славяни, а и въ Италия и южна Франция, въ Парисъ, въ Германия и други земи. „Учатъ же своа си, казва за богомилитѣ единъ православенъ полемистъ, Косма Пресвитель, — не повинovati сѧ властелямъ своимъ, хулаще богатаѧ, царь ненавидѧтъ, ругаютъ сѧ старѣйшинамъ, укораютъ болѧри, мръзкѧ Богу мнѧтъ работающаѧ царю и всѧкому рабу не велѧтъ работати господину своему.“²⁾ Тая социална страна на богомилската проповѣдь помогнѣ несъмнѣнно много повече, да направи тая секта умразна на черковната и политическата епархия. Цариградскитъ патриархъ Хермасъ (1221—1239), който се стараялъ да протнвудѣйствува на нейната пропаганда въ Ви-

¹⁾ Euthymii monachi Zygaeni, *Orthodoxae fidei dagmatica panoplia etc*, Lugduni 1556. p. 744.

²⁾ „Недостойнаго Козмы Произвитера бесѣда на новопопавившую сѧ ересь богомилю и въ „Православный Собесѣдникъ“ 1864, т. II. p. 202.

занятия и много често се прѣпиралъ съ нейнитѣ учители, не може да скрие своето очудване, какъ неуморно тѣ ходѣтъ денемъ и нощемъ по къщата на бѣднитѣ и проститѣ хора, да прѣскатъ своето учение.¹⁾ Не само за това, защото нападали богатитѣ и силнитѣ, тѣ се наричали въ Франция „les pauvres hommes.“²⁾ Изглежда даже, че социалнитѣ симпатии и антипатии сѣ фърлили извѣстно отражение върху тѣхната догматика, и между друго сѣ намѣрили своето изражение въ учението, че адскитѣ наказания сѣ опрѣдѣлени повече за богатитѣ, за силнитѣ и за черковната ерархия, защото бѣднитѣ изплащатъ грѣхове тѣ си още на тоя свѣтъ. Това учение, което се е запазило живо въ славянското народно съзнание така напр. у малоруситѣ, намѣрва своето оправдание отчасти и въ священото писание въ думитѣ на Христа: „Истина истина ви казвамъ: по-лесно е да прѣмине камила или корабно вѣже прѣзъ ухото на една игла, отколкуто богатия да влѣзе въ царството божие.“ Изострена въ еретическа смисълъ ние намѣрваме тая идея въ едно несъмнѣно богомилско съчинение, което е много разпространено въ Русия, това е апокрифътъ: „Вопросы Іоанна Богослова господу на Ѡаворской горѣ.“ Това съчинение като повечето отъ апокрифитѣ е прѣведено отъ грѣцки. Мѣстото, което ни интересува гласи: „И паки рѣхъ, казва апостолъ Іоанъ „гдѣ, всѣ христѣане во единѣ мѣкѣ пойдѣтъ: патріархи цѣрие и князи оубогиѣ и богатыи.“ И слышахъ глѣ глѣюци: Слыши праведный Іоанне! Пророкъ Давидъ рече: терпѣніе оубоги не погине до конца, а патріархи грѣшніи и епіпи, цѣрие и князи погнани бѣдѣтъ во тмѣ кромѣшнюю іако скотѣ и вси восплачѣтъ сѣ іако младенци.“³⁾ Най-стариятъ славянски ръкописъ на тоя апокрифъ биде публикуванъ отъ Срезневскій, той произхожда отъ XIV вѣкъ и показва въ правописанието си (ъ=ѣ) ясни слѣди отъ сръбско влияние. Надлежащиятъ пасажъ гласи тамъ така: „И пакыи рѣхъ: гдѣ, вси ли христѣане въ единѣ мѣкѣ пойдѣтъ. цѣри и патриарси. и епіпи и князи. кѣти и ѡбози и оуслишахъ глѣ глѣюци ми: слыши праведны Іѡван. іако же рече пррѣ Дѣдѣ: трѣпѣніе ѡбогихъ. не погине до конца. а иже во патриарсѣхъ и во цѣрихъ и князехъ и во инѣхъ. творѣщихъ злая вси погнани боудѣтъ въ тмѣ іако скотѣ и восплачѣтъ сѣ іако младенци.“⁴⁾ Тия два текста отговарятъ въ главни черти точно на грѣцкия оригиналенъ текстъ на апокрифа, който биде издаденъ отъ К. Тишендорфъ. Ако и да е грѣцкия текстъ къмъ края малко по-обстоятеленъ, което показва, че славянскиятъ прѣводъ е работенъ по нѣкоя малко отклоняюща се редакция. Въ грѣцкия оригиналъ глава XXIV четемъ: „καὶ πάλιν εἶπὼν. κύριε, καὶ πάντες οἱ χριστιανοὶ εἰς μίαν κόλασιν ἀπέρχονται; βασιλεῖς, ἀρχιερεῖς, ἱερεῖς, πατριάρχαι, πλοῦσιοι καὶ πένητες, δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι;

¹⁾ Fr. Rački, Bogomili i Patareni (Rad. jugosl ak. т. VIII. p. 180).

²⁾ Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares. Paris 1849.

³⁾ Тизонравова, памятники отречений русскій литературы, т. II, пор. 174 и слѣд. Блезната въ тѣхъ е изпъзнена споредъ единъ мой ръкописъ.

⁴⁾ И. И. Срезневскій, Древніе славянскіе памятники юсловаго письма Сптерб. 1868, пор. 414.

καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· ἄκουσον, δίκαιε Ἰωάννη· κανὼς προσεῖπεν ὁ προφήτης Δαυὶδ, ἡ ὑπομονὴ τῶν πενήτων οὐκ ἀπολείται εἰς τέλος. περὶ δὲ βασιλέων, ἐλασθήσονται ὡς ἀνδράποδα καὶ κλαύσουσιν ὡς νήπια. περὶ δὲ πατριαρχῶν καὶ ἱερέων καὶ λευϊτῶν τῶν ἀμαρτησάντων, διασκορπισθήσονται ἐν ταῖς κολάσεσιν κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τοῦ ἰδίου πταίσματος.

Отъ съпоставяннето на тия текстове ние можемъ много добръ да видимъ непрѣривността и вѣрността на славянската рѣкописна традиция. За характера на цѣлия апокрифъ трѣбва обаче да се прибави, че той се приписва отъ най старото свидѣтелство, което притежаваме за неговото съществуване въобще, (и което е отъ IX вѣкъ), именно отъ схолиона къмъ граматиката на Dionisius Thrax заедно съ така нарѣчения Apocalypsis или Descensio Pauli in inferum, приписва се на основателя на Павликианската секта, Paulus отъ Samosata.¹⁾ Че това съчинение се е ползувало отъ голѣмо уважение и у богомилитѣ, това се вижда отъ факта, че то е било прѣработено специално за да служи на пропагандскитѣ цѣли на богомилството на западъ, като е било разширено именно въ първата си часть. Една такава латинска прѣправка на това съчинение, подъ надсловъ „Interragatio Iohannis Theologi“, биде памѣрена у Албигойцитѣ и публикувана въ XVII вѣкъ отъ доминиканеца Benoist въ неговата „Histoire des Albigeois“ (Paris 1869). Едничкиятъ запазенъ рѣкописъ отъ него съдържа слѣдната забѣлѣжка на инквизиционния цензоръ: „Hoc est secretum haereticarum de Concoresio, portatum de Bulgaria a Nazario, suo episcopo, plenum erroribus.“²⁾ — До сѣра, до колкото ми е извѣстно, никой не е сравнилъ по-обстойно по-старитѣ грѣкославянски павликиански текстове на апокрифа съ тая богомилско-катарска прѣправка.

Остава ни, ако не да рѣшимъ, то поне да положимъ и да разискваме тукъ още единъ въпросъ, въпроса за образуването, изворитѣ и образцитѣ на нашата „притча“. Прѣди всичко трѣбва да се попитаме: Въ какво отношение са намѣрва тя къмъ притчата за еднорога? Да ли тя е съставена по образа на тая притча и само тенденциозно прѣработена или се е образувала независимо отъ грѣцката, resp. старославянската притча за еднорога? Тоя въпросъ ще се смѣта, може би, за лекомисленъ, когато такива авторитети, като Кирпичниковъ, Веселовскій, Калужняцкій и отчасти Пыпинъ смятратъ нашия апологъ за не съвѣсъмъ сполучлива прѣработка, за вариантъ отъ притчата за еднорога. Азъ се надѣвамъ обаче, че съмъ показалъ доста убѣдително, че тия учени, колкото високо и да трѣбва да се цѣни мнѣнието имъ въ такива въпроси, специално по въпроса за нашия апологъ сж разсѣждавали твърдѣ прѣбързано и безъ прѣдварително изпитване, може би за това, защото не сж давали голѣмо значение на малкото съчинение. Приведеното до тукъ отъ мене ще покаже, мисля, че това не е съвѣсъмъ маловажно, понеже фърли поне една малка лѣча върху най-тъмната и интересна часть на старославянската книжнина и духовно развитие. Отъ това

¹⁾ Const. Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866, p. 90.

²⁾ Becker, Anecdota graeca, t. III. p. 1165; Tischendorf, o. c. p. XVI. XVIII.

гледнще и разискванъето на въпроса за образуванъето и изворитъ на нашата притча е отъ голъмъ интересъ.

Ако е истина, каквото казахме за богомилската тенденция на нашата притча, то тя може естествено да се е образувала само тамъ и само тогава, гдѣто и когато богомилството е съществувало и се е разпространило на славянска земя. Отъ това слѣдва, че тя може да е съчинена само на южнославянска почва, което се вижда вече отъ надслова на рускитѣ прѣписи „отъ книгъ болгарскихъ“ и отъ несъмнѣнитѣ българизми на сръбския текстъ. Прѣдположението, че притчата има богомилски характеръ, би имало значение и за опрѣдѣленіе врѣмето, кога тя е била съставена. Ние знаемъ, че богомилството възникна и се разпространи въ България почти едноврѣменно съ християнството, и че то се дължи на арменскитѣ павликяни, които още отъ VIII вѣкъ бидохъ прѣселявани отъ византийскитѣ императори изъ Азия отчасти като колонисти, отчасти като прѣстѣпници; знаемъ още, че то било основано въ X вѣкъ отъ единъ български попъ, нарѣченъ Богомилъ, като особена секта и разпространено много широко чрѣзъ ревностна пропаганда, че то притежавало още въ XI и XII вѣкъ голъма сила, че се разпространило особено на Западъ, въ Сърбия, Босния, Италия, Южна-Франция и други западно-европейски земи, че въ България още къмъ края на XIV вѣкъ било почти съвсѣмъ изтрѣбено и само въ Босния до послѣднитѣ десетилѣтия на XV вѣкъ можало да устои на натиска на католичеството, докато при мухамеданския напливъ се прѣобърнало повечето въ мухамеданство.¹⁾ По-неже намѣрваме обаче още въ XV вѣкъ прѣписи отъ нашата „притча“ въ Русия, и то прѣписи които ни показватъ явни българизми, трѣбва да прѣдположимъ, че нейниятъ оригиналъ е билъ съставенъ въ България значително по-рано въ XIV или даже въ XIII вѣкъ. Липсата на българизми въ рускитѣ прѣписи показва, че тоя малъкъ паметникъ принадлежи още на най-стария, чисто черковнославянски периодъ на българската книжнина заедно съ толкова други апокрифни литературни произведения. Съ изгасванъето на богомилството на българска почва притчата, вижда се, не била изчезнала отъ съкровището на българската книжнина; ние можемъ да приемемъ, че тя се е запазила тукъ и по-послѣ, че въ по-послѣднитѣ прѣписи, сж се вмѣкнали много народни езикови елементи и въ тая форма още се е разпространявала въ Сърбия, Влашко и Молдавия (гдѣто черковнославянскиятъ езикъ бѣ въ употрѣба още въ XVI вѣкъ), а така сжщо по нѣкога и въ Южна Русия. Така бихъ се обяснили българизмитѣ въ по-подирѣшнитѣ сръбски и червеноруски прѣписи на притчата. Това обяснение трѣбва да се приеме и за много други апокрифни съчинения. Сравнително ранното съставяне на притчата: „о богатыхъ“ ни принуждава да се запознаемъ и съ въпроса за отношението на притчата къмъ гръко-славянската притча за едногога. Ако си спом-

¹⁾ *Const. Jos. Jireček*, Geschichte der Bulgaren 171—184, 310—312. *Pyypin und Spasovitsch*, Slav. Lit. I, 89—90. *Rački*, Bogo mili i patareni; *C. Schmidt*, Die Kathar.; *C. Herzog u. Platt*, Realencyclop. Bd. VII. p. 616—617.

нимъ, че Варлаамовиятъ романъ е билъ прѣведенъ на черковнославянски вѣроятно въ XIII вѣкъ, изведнажъ ще ни стане ясно, че „притчата“ трѣбва да се е образувала едноврѣменно съ прѣвода. Това би било една успоредица, която отговаря въ миниятура на разпространението на християнството и богомилството въ България: ересъта и православieto ще сж възникнали въ едно и сжщо врѣме. Да се приеме това, не е невѣроятно. То се потвърждава още и отъ слѣднитѣ съображения. По своя белетристиченъ характеръ притчата „о богатыхъ“ принадлежи къмъ тоя родъ съчинения, които образуватъ въ пропагандата, така да се каже, авангардията, и които подгатватъ сърцето и фантазията на слушателя; очевидно тя е съчинена съ такава пропедевтическа цѣль. Това трѣбва да е станжло слѣдователно въ такава една епоха, когато богомилството е било още пълно съ энергия, прозелитство. Въ XIV вѣкъ то вече се приближаваше къмъ края си, гледаше само, какъ да се спаси отъ заплашителната сила на православната черква и на държавата и загуби полека-лека своето влияние между народа. Това сочи да говори въ полза на едно прѣдположение, че притчата е съчинена по-рано. — Обаче и да се приеме, че Варлаамовиятъ романъ е прѣведенъ по-късно на черковнославянски, това не може да бжде аргументъ противъ онова; защото първо, авторътъ на притчата, ако е искалъ да прѣработи само притчата за еднорога, можалъ е да се ползува отъ гръцкия текстъ и второ, — много съмнително е, дали е имало такава прѣправка. Грижливото сравнение на гръко-славянската притча за еднорога съ нашата притча ни показва, че отъ първата не е внесена въ нея ни едно прѣдложение, ни единъ характеристиченъ обратъ. Напротивъ и въ стилистично отношение притчата е толкова свободна обработка на темата, щото въ западноевропейскитѣ по нѣкога доста свободни прѣправки на притчата за еднорога не намѣрваме ни една, която да се отдалечава тѣй силно отъ гръко-славянския оригиналъ. Остава ни, значи, да прѣдположимъ само три нѣща: или южнославянскиятъ авторъ е показалъ необикновена оригиналност и независимост, ако дѣйствително той е работилъ по образецъ на гръцката или черковнославянската притча за еднорога, нѣщо което въ южнославянската литература се срѣща иначе много рѣдко; или, ако е ималъ непосредно нѣкой писменъ образецъ, тоя образецъ не е гръцката притча за еднорога, а други нѣкой, досега намъ неизвѣстенъ вариантъ отъ него; или най-сетнѣ, той не е ималъ нѣкой книженъ оригиналъ прѣдъ себѣ, а е писалъ по устна традиция, въ която — особено въ прѣдня Азия — притчата за еднорога е била разпространена много широко.

Извѣстни подробности въ нашата славянска „притча“ изглежда да говоржтъ само въ полза на послѣдното прѣдположение. Така наприм. съпоставянето на лѣва и камилата, които наедно замѣстятъ гръцкия еднорогъ. Много вѣроятно е, че единъ азиатецъ, който познава естеството на двѣтъ животни, не би никога допусналъ подобно конфузно съпоставяне. Обаче нѣкой славянинъ, който е познавалъ лѣва и камилата само

отъ чуване, е можалъ да си дозволи подобно нѣщо, толкова повече, че устната традиция му разказва веднажъ за лѣвъ, други пътъ за камила. Че такива версии е имало особено въ Сирия, това видехме въ прѣдишната глава, така напримѣръ непознатиятъ намъ досега сирийски изворъ на версията съ камилата у персийския поетъ Джелал-един-ал-Руми; лѣвъ се срѣща въ арабски, сирийски, еврейски и грузински версии. Най-вѣроятно е, че и византийскиятъ прѣпращачъ на Александровия романъ е украсилъ разказа на Кандавковия епизодъ споредъ нѣкоя подобна устна версия.

Ние сме вече на края на своето изслѣдване и си позволяваме да схванемъ на кратко неговитѣ резултати. Притчата „о богатыхъ“ се е образувала на славянска, вѣроятно българска, почва, едновременно, а може би по-рано отъ черковно-славянския прѣводъ на Варлаама и Иоасафа, въ всѣки случай независимо отъ тоя прѣводъ. Ако и да трѣбва да се допусне, че сирийско-гръцката притча за еднорога е имала несъмнѣнно влияние върху образуването на притчата „о богатыхъ“, все пакъ прѣдположението, че при съставянѣто на тая притча авторътъ се е ползувалъ отъ гръцкия текстъ, не почива на нищо, и най-вѣроятно е, че той е черпалъ отъ устното прѣдание. Ориенталскитѣ елементи на тая притча сж съединени отъ неизвѣстния авторъ съ християнско-еврейски въззрѣния, каквито ги намѣрваме въ физиолога, а сжщо и съ славянски народни прѣдания, така щото да образуватъ ако не нѣщо художествено изоблено, то все пакъ ефектно цѣло, което да служи за цѣлитѣ на еретическата, богомилска пропаганда. Като едно отъ малкото славянски литературни произведения, които не само въ заглавието си, но и въ тенденцията си и основнитѣ си мотиви сж запазили несъмнѣнни слѣди отъ богомилството, малката „притча“ заслужва пълно внимание. Тя разширява малко и нашитѣ свѣдѣния за така нарѣченитѣ „български басни“ и „български книги“, като ни показва, че, освѣнъ произведенията на попа Йеремиа, които не съдържатъ значителни богомилски слѣди, освѣнъ апокрифнитѣ книги въобще, които сж се разпространили чрѣзъ посрѣдството на българитѣ и между другитѣ славяни и особено руситѣ като „български басни“ или „български лъжовни книги“, имало е други поучителни литературни произведения съ по-вече или по-малко ясни богомилски тенденции, които се смѣтали тѣй сжщо въ категорията „български книги“ κατ' ἐξοχήν. — Разпространението и запазването на тия произведения прѣзъ цѣли вѣкове въ цѣлия югоизточенъ славянски миръ, даже и тамъ, гдѣто богомилството никога явно не е излѣзвало и никога не е сполучвало да се организува колко-годѣ самостоятелно, като напр. въ Русия, ни показва, колко широко разклонени и дълбоки сж духовнитѣ влияния между народитѣ и епохитѣ и колко прѣдпазливо, подробно и обширно трѣбва да се водятъ изслѣданията въ тая областъ, ако искаме да даватъ здрави резултати.



34.043

$\Phi \frac{I}{\pi - 776}$