

# СПОРЪ ДУШИ СЪ ТѢЛОМЪ

ВЪ ПАМЯТНИКАХЪ СРЕДНЕ-ВѢКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

---

О П Ы Т Ъ

ИСТОРИКО-СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗСЛѢДОВАНІЯ.

---

Les variations de costume sont peu de chose, quand il s'agit de l'intérieur de l'homme, de ses incertitudes, de ses espérances, de toutes ses misères et de son besoin d'immortalité.

*Villemain*, Tabl. de l'éloquence chrétienne  
au IV sc.. 129.

---

Ө. Батюшкова.

---

С. - ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія В. С. Балашева, Екатерининскій каналъ, 80.

1891.







# СПОРЪ ДУШИ СЪ ТѢЛОМЪ

ВЪ ПАМЯТНИКАХЪ СРЕДНЕ-ВѢКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

---

О П Ы Т Ъ

ИСТОРИКО-СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗСЛѢДОВАНІЯ.

---

Les variations de costume sont peu de chose, quand il s'agit de l'intérieur de l'homme, de ses incertitudes, de ses espérances, de toutes ses misères et de son besoin d'immortalité.

*Villemain*, Tabl. de l'éloquence chrétienne  
au IV sc., 129.

---

Ө. Батюшкова.

*Janin*  
1837

---

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія В. С. Балашева, Екатерининскій каналъ, 80.

1891.



130414

По опредѣленію историко-филологическаго факультета С.-Петербургскаго  
Университета печатать дозволяется.

5-го октября 1891 года

Деканъ *И. Помяловскій.*



## ОТЪ АВТОРА.

Если возможно примѣнить къ самому себѣ вопросъ, который такъ часто подвергается обсужденію,—о вліяніи среды и условій жизни на характеръ и направленіе умственной дѣятельности человѣка, то, какимъ бы колебаніямъ ни подвергалось рѣшеніе этого вопроса по существу, съ субъективной точки зрѣнія онъ весьма легко разрѣшается въ одномъ отношеніи: воспоминанія объ оказанныхъ услугахъ вызываютъ въ насъ прежде всего чувство признательности, и какъ бы скромны ни были результаты нашихъ трудовъ, ярко просвѣчиваетъ сознаніе, что и они могли быть достигнуты только въ силу благоприятныхъ условій и при содѣйствіи многихъ лицъ..

Прежде всего, конечно, я считаю себя обязаннымъ своимъ родителямъ, въ которыхъ постоянно встрѣчалъ участіе и поддержку; отъ отца впервые я научился относиться съ уваженіемъ къ научной дѣятельности.

Изъ университетской школы, подъ вліяніемъ своего ближайшаго руководителя и наставника въ области литературныхъ занятій, я вынесъ между прочимъ одно убѣжденіе, — именно то, что значеніе научной дѣятельности отнюдь не можетъ быть ограничено исключительною заботой о толкованіи фактовъ, толкованіи, которое является лишь вънцомъ зданія; надлежитъ прежде всего поработать надъ установленіемъ фактовъ, отъ качества и количества которыхъ зависитъ вся прочность научныхъ построеній. Какъ бы ни были заманчивы теоріи, какъ ни блестящи обобщенія и гипотезы, вѣсь они получаютъ реальное значеніе лишь въ той мѣрѣ, въ какой скрѣплены фактическими данными. Отсюда дальнѣйшій выводъ—не пренебрегать такъ называемою „черною работою“ въ наукѣ и цѣнить въ должной мѣрѣ трудъ по первоисточникамъ; находка новаго матеріала зависитъ отъ случая и удачи, а при добросовѣстномъ отношеніи къ дѣлу, и малая лепта, внесенная въ сокровищницу знанія, не есть напрасный трудъ.

Въ этомъ убѣжденіи было предпринято и настоящее изслѣдованіе. Первоначально имѣлась въ виду болѣе широкая задача, нѣсколько смѣло затѣпанная, по общей исторіи литературнаго вида—поэтиче-



скихъ споровъ или „преній“, —зачатки котораго восходятъ къ глубокой древности. Общность формы и сюжетовъ, встречающихся въ разныхъ литературахъ, представляли заманчивое поле для историко-сравнительныхъ изысканій и наблюдений: разсмотрѣнїе легендъ о спорѣ души съ тѣломъ должно было, по первоначальному плану, составить лишь одну главу изъ задуманнаго труда; но неожиданно частный вопросъ разросся: представлялись затрудненія по опредѣленію ближайшихъ и болѣе отдаленныхъ источниковъ того или другаго произведенія средневѣковой литературы, возникали побочные вопросы, и въ заключеніе, предположенная глава приняла размѣры книги, а отъ прежней задачи пришлось временно отказаться.

Работа моя начата была въ Парижѣ, во время заграничной командировки съ научною цѣлью, и потому естественно припомнить на первомъ мѣстѣ радуиное содѣйствіе, которое было оказано мнѣ французскими учеными. Изъ числа ихъ я болѣе всего обязанъ двумъ лицамъ, и. Полю Мейеру и Гастону Парису: я слушалъ ихъ лекціи, пользовался ихъ софтами, и, наконецъ, они же предложили мнѣ напечатать въ журналъ по романской филологіи („Romania“), издаваемомъ подъ ихъ редакціей, записку, которую я составилъ по интересующему меня вопросу, въ ея первоначальномъ видѣ. Записку эту мнѣ вскорѣ пришлось передѣлать, такъ какъ въслѣдствіи мнѣ открылись новые источники, и я имѣлъ возможность внести нѣсколько поправокъ и дополненій на основаніи матеріала, собраннаго отчасти въ заграничныхъ библіотекахъ, отчасти на родинѣ, по возвращеніи изъ поѣздки. Печатаемая теперь въ значительно дополненномъ и исправленномъ видѣ, я отнюдь не считаю предметъ исчерпаннымъ, ибо по многимъ вопросамъ я принужденъ былъ ограничиться предположеніями, имѣющими за собою лишь большую или меньшую степень вѣроятія.

Отмѣчая въ надлежащемъ мѣстѣ, въ текстъ или въ примѣчанія, всѣхъ тѣхъ лицъ, кому я обязанъ или сообщеніемъ справки, или одолженіемъ рѣдкой книги, или указаніемъ на текстъ, ускользнувшій отъ моего вниманія, ограничусь здѣсь замѣчаніемъ, что я вынесъ чрезвычайно отрадное впечатлѣніе отъ той предупредительности, съ которою мнѣ было неоднократно выражено желаніе оказать содѣйствіе. Сознаніе солидарности въ стремленіи къ общему дѣлу, къ попыткѣ разъяснить темный вопросъ въ наукѣ, придавало мнѣ бодрости въ розыскахъ. Любезная готовность, съ которою Н. Я. Марръ предоставилъ въ мое пользованіе свои интересныя находки въ рукопи-



сяхъ Эчміадзинской бібліотеки, побуждаетъ меня выразитъ ему особую признательность, равно и О. Э. Лемму, полезными указаніями котораго по коптской литературѣ я, къ сожалѣнію, могъ лишь отчасти воспользоваться для приложеній къ настоящему труду.

Большое мѣсто для всякаго, занимающагося книжными вопросами, это—полученіе книгъ: съ тѣмъ большимъ чувствомъ признательности вспоминаю я любезную предупредительность и служащихъ въ различныхъ общественныхъ книгохранилищахъ на западѣ и въ С.-Петербурѣ. Не имѣя возможности поименовать каждаго въ отдѣльности изъ и. бібліотекарей, услугами которыхъ я пользовался въ разныхъ бібліотекахъ въ Парижѣ, Лондонѣ, Оксфордѣ, Мадридѣ, Римѣ, Неаполѣ и С.-Петербурѣ, считаю пріятнымъ домою выразитъ имъ при семъ мою общую благодарность.

Доброе участіе, просвѣщенное содѣйствіе и дружественное вниманіе я встрѣчалъ неизмѣнно, во все время своихъ занятій, со стороны глубокоуважаемаго Леонида Николаевича Майкова, которому настоящій трудъ посвящается.

31-го августа 1891 года.

С.-Петербургъ.





Старинная легенда, пользовавшаяся большой популярностью въ средневѣковой литературѣ, повѣствуетъ, что одному отшельнику пригрезился вѣщій сонъ: онъ увидѣлъ трупъ въ гробу и душу, которая, отдѣлившись отъ тѣла, витала надъ нимъ и осыпала упреками за дурно проведенную жизнь, обвиняя его въ своей гибели. Тѣло оправдывается, сваливая на самоё душу отвѣтственность за грѣховную жизнь. Споръ оканчивается вмѣшательствомъ дьяволовъ, которые хватаютъ душу и увлекаютъ въ преисподнюю.

Упомянутая легенда подверглась многочисленнымъ обработкамъ на разныхъ языкахъ, уже не разъ привлекавшимъ на себя вниманіе изслѣдователей старины. Краткій перечень этихъ обработокъ былъ составленъ еще Караяномъ при изданіи нѣмецкой версіи легенды <sup>1)</sup>, за тѣмъ Wright'омъ, напечатавшимъ весьма плохой списокъ французской версіи съ многочисленными ошибками <sup>2)</sup>, и Edélestand du Méril'емъ, который обнаружилъ латинскую версію легенды <sup>3)</sup>. Послѣдующіе издатели текстовъ, какъ Ригеръ, Барчъ, Голландъ, Зеельманнъ—для нѣмецкихъ обработокъ, Фарнгагенъ, Бухгольцъ, Линовъ—для англійскихъ, Штенгель — позднѣйшей французской, Пидаль и Октавіо де Толедо—для испанскихъ, Фейфаликъ — для польской и чешскихъ, и т. д. <sup>4)</sup>, отчасти восполняли первоначальные списки, но преимущественно заботились лишь о выясненіи ближайшихъ источниковъ данныхъ обработокъ на одномъ изъ европейскихъ языковъ и затѣмъ о пра-

---

<sup>1)</sup> *Karajan*, Frühlingsgabe für Freunde der älteren Literatur, Wien, 1839.

<sup>2)</sup> *Thomas Wright*, Latin poems commonly attributed to Walther Mapes London, 1841, стр. 329—333.

<sup>3)</sup> *Edélestand du Méril*, Poesies populaires latines antérieures au douzième siècle, Paris, 1843. Vision de Fulbert, 217—230.

<sup>4)</sup> Изданія будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ.



вильномъ возстановленіи текстовъ. Находка новыхъ рукописей облегчала работу издателей и, благодаря также успѣхамъ филологической критики, мы имѣемъ теперь нѣсколько удовлетворительныхъ изданій текстовъ занимающей насъ легенды. Послѣднимъ въ ряду этихъ изданій является недавно обнаруженный г. Фарнгагеномъ текстъ древнѣйшей французской стихотворной обработки легенды, по четыремъ рукописямъ съ указаніемъ вариантовъ пятого списка <sup>1)</sup>). Особая важность этой поэмы въ ряду другихъ обработокъ сюжета уже была мимоходомъ отмѣчена Гастономъ Парисомъ <sup>2)</sup>).

Вопросъ о происхожденіи настоящей легенды также былъ нѣсколько разъ возбужденъ, но до сихъ поръ не получилъ удовлетворительнаго разрѣшенія. Г. Клейнертъ посвятилъ ему специальное изслѣдованіе <sup>3)</sup>), причѣмъ призналъ сюжетъ за національный англійскій. Вотъ его слова: упомянувъ о старинной англо-саксонской поэмѣ X вѣка, представляющей версію сказанія о сѣтованіяхъ души тѣлу, г. Клейнертъ говоритъ: „такъ какъ мы не знаемъ болѣе древняго произведенія на ту же тему, то мы должны уже на этомъ основаніи приписать англосаксамъ честь изобрѣтенія этого столь поэтического сюжета и считать его ихъ духовнымъ достояніемъ“ <sup>4)</sup>). Это мнѣніе

<sup>1)</sup> Издано въ приложеніи къ диссертациі г. *Linow* въ *Erlanger Beiträge zur englischen Philologie* I, The desputisoun bitwen the body and the soule, herausgegeben von *Wilhelm Linow*, nebst der ältesten fr. Bearbeit. der Streit zwischen Leib und Seele, hgg. von *Hermann Varnhagen*, Erlangen 1890. Ср. *Litteraturblatt für Germanische und Romanische Philologie*, 1890, № 4, 150—152 (рец. *Mussafia*) и *Romania*, XIX, № 74 (375) (замѣтка *G. Paris*). Г. Фарнгагенъ не возстановляетъ критическаго текста, ограничившись воспроизведеніемъ четырехъ списковъ рядомъ, и предлагаетъ лишь нѣсколько поправокъ въ чтеніи основной Парижской рукописи (P). Списокъ съ послѣдней былъ исполненъ нами и представленъ г. Фарнгагену, когда мы узнали, что онъ уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ предпринялъ изданіе настоящей поэмы, но не зналъ о Парижской рукописи. Простое сопоставленіе нынѣ отпечатанныхъ списковъ наглядно показываетъ до какой степени плохъ былъ текстъ, раньше изданный *Wright*’омъ: помимо пропусковъ въ немъ перепутанъ порядокъ изложенія, слова души оказались приписанными тѣлу и наоборотъ и т. д. Тѣмъ не менѣе и этотъ списокъ интересенъ по нѣкоторымъ подробностямъ, къ которымъ мы ниже вернемся при ближайшемъ разборѣ старо-французской поэмы.

<sup>2)</sup> *Romania*, IX, 313.

<sup>3)</sup> *Kleinert*, Ueber den Streit zwischen Leib und Seele. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der „*Visio Fulberti*“, Halle, 1880.

<sup>4)</sup> *Kleinert*, l. c. Da wir kein älteres Monument über diesen Gegenstand besitzen, müssen wir schon aus diesem Grunde den Angelsachsen den Ruhm zuertheilen, diesen so hoch poetischen Stoff als ihr geistiges Eigenthum beanspruchen zu dürfen, стр. 5—6.

совершенно лишено доказательности, ибо нельзя рѣшать вопроса о происхожденіи какого-нибудь преданія, ограничиваясь указаніемъ на его древнѣйшій изводъ въ той или другой литературѣ. Г. Клейнертъ пытается далѣе установить, что латинская поэма „*Visio Philiberti*“, возводится къ англійской версіи, также и старо-французская поэма, которую онъ обозначаетъ „норманнской“ на томъ лишь основаніи-что списокъ ея, изданный Wright'омъ, представляетъ особенности англо-норманнскаго нарѣчія. Г. Клейнертъ даже не предполагаетъ возможнымъ существованіе другихъ списковъ... Ниже намъ представится случай вернуться къ разбору мнѣній г. Клейнерта, изъ которыхъ, замѣтимъ, весьма немногія выдерживаютъ критику. Впрочемъ, несостоятельность ихъ была уже отчасти указана въ рецензіяхъ на его работу. Изъ таковыхъ отмѣтимъ рецензію Гастона Париса въ *Romania*, IX, 311—314, въ которой высказано нѣсколько остроумныхъ соображеній, и рецензію г. Фарнгагена въ *Anglia*, III, 569—581, цѣнную по библиографическимъ указаніямъ, имѣющимся въ ней.

Принимаясь за разсмотрѣніе вопроса послѣ многихъ другихъ, мы тщательно изслѣдовали нѣкоторые тексты, частью извѣстные, но оставшіеся въ пренебреженіи, частью же неизвѣстные. Благодаря этому, намъ удалось нѣсколько разбраться въ запутанномъ вопросѣ происхожденія легенды о спорѣ души съ тѣломъ и ея литературной исторіи, представляющейся довольно сложной. Дѣло въ томъ, что она примыкаетъ къ ряду сказаній эсхатологическаго характера, зачатки которыхъ восходятъ къ первымъ вѣкамъ христіанской эры, а можетъ быть и раньше. Эти сказанія подверглись многоразличнымъ обработкамъ, съ которыми мы встрѣчаемся въ древнихъ памятникахъ западно-европейской и славянскихъ литературъ въ разной формѣ — то благочестивой бесѣды, проповѣди, то эпической поэмы, духовнаго стиха, лирической пѣсни, то, наконецъ, въ драматической обработкѣ. Пытаясь установить классификацію всѣхъ этихъ обработокъ, ихъ преемственность, генетическое и историческое сродство, мы позволили себѣ высказать нѣсколько догадокъ, которыя, быть можетъ, порою недостаточно подкрѣплены фактами; но въ изслѣдованіяхъ подобнаго рода почти всегда остаются невосполненные пробѣлы. Отчасти это зависитъ отъ скудости памятниковъ, и въ такомъ случаѣ новыя находки могутъ пролить неожиданный свѣтъ на темный вопросъ. Отчасти же нѣкоторая таинственность и загадочность облекаетъ памятники литературы отдаленнаго времени вслѣдствіе того, что намъ трудно дать себѣ ясный отчетъ въ процессахъ творчества



при литературной обработкѣ сюжета: книжное преданіе проникаетъ въ народную массу, обусловливаетъ возникновеніе народныхъ повѣрій и представленій; поэтъ овладѣваетъ этимъ матеріаломъ и воспроизводитъ его въ своемъ новомъ произведеніи, быть можетъ, претворяя сюжетъ и вкладывая въ него субъективное толкованіе. Это произведеніе въ свою очередь пріобрѣтаетъ популярность и порождаетъ передѣлки, вызываетъ подражанія, даетъ рядъ новыхъ образовъ и представленій и т. д. и т. д. Гдѣ поставить грань между народнымъ и индивидуальнымъ? Гдѣ кончается традиція и гдѣ начинается свободное творчество? Какіе критеріи для опредѣленія заимствованій и случайныхъ совпаденій? Врядъ ли могутъ быть даны общіе категоричные отвѣты на всѣ эти вопросы. Однако, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ изслѣдователю литературы приходится такъ или иначе рѣшать ихъ, и это, между прочимъ, не лишено заманчивости, когда передъ нами представляется рядъ загадокъ. Предлагая рѣшеніе нѣкоторыхъ изъ нихъ, мы старались всячески избѣгать малѣйшаго насилуванія фактовъ.

---

## I.

### Возникновеніе легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу и различныя обработки ея на западѣ и у насъ.

Легенда о спорѣ души съ тѣломъ, въ типичной формѣ видѣнія пустынноика, не можетъ считаться древнѣе XII-го вѣка, какъ мы это увидимъ ниже, и составляетъ достояніе западно-европейской литературы. Но составныя элементы ея гораздо древнѣе, при чемъ ссылаются обыкновенно на англо-саксонскую поэму X-го вѣка, какъ на прототипъ сказанія, послужившаго основой легенды о спорѣ. Въ упомянутой поэмѣ только душа обращается съ рѣчью къ своему тѣлу, которое безмолвствуетъ. Кромѣ нея, мы имѣемъ еще рядъ другихъ памятниковъ на разныхъ языкахъ, въ которыхъ тоже только душа произноситъ рѣчь; правда, древность этихъ версій была не за-свидѣтельствована записью, но это еще не могло служить доказательствомъ правильности мнѣнія г. Клейнерта, о которомъ сказано выше <sup>1)</sup>). Вопреки его желанію приписать англо-саксамъ честь изобрѣтенія сюжета, еще Торпэ высказывалъ предположеніе, что „оригиналомъ поэмы послужила „благочестивая бесѣда“, написанная прозою, и источникомъ которой несомнѣнно долженъ былъ быть латинскій текстъ“ <sup>2)</sup>). По странному стеченію обстоятельствъ, нынѣ, когда

<sup>1)</sup> Впрочемъ, г. Клейнертъ изъ нихъ упоминаетъ только одно италіанское произведеніе (изд. *Mussafia*, Monum. ant. di dial. Ital., 168), на которомъ не останавливается подъ тѣмъ предлогомъ, что душа въ своей рѣчи говоритъ о страшномъ судѣ. Мы не понимаемъ этой оговорки г. Клейнерта (I. с., 64) тѣмъ болѣе, что и во французской поэмѣ, разбираемой имъ, душа произноситъ совершенно аналогичную рѣчь о страшномъ судѣ.

<sup>2)</sup> *Codex Exoniensis. A collection of anglosaxon poetry etc.*, London, 1842, стр. 525.



древне-англійскіе и англо-саксонскіе тексты тщательно издаются, чѣмъ во времена Торпэ, когда приводятся въ извѣстность всѣ древнѣйшіе памятники языка, упомянутая Торпэ „бесѣда“ не разыскана и вопросъ о происхожденіи данной поэмы остается загадочнымъ <sup>1)</sup>. Однако, независимо отъ приведенныхъ мнѣній, г. Гастонъ Парисъ тоже предположилъ латинскій источникъ для данной легенды, сравнивая англо-саксонскую поэму съ французскимъ „преніемъ души съ тѣломъ“, въ изданіи Wright'a, съ латинскою поэмою „Видѣніе Филиберта“ и, наконецъ, еще съ одною французскою версіею рѣчи души къ тѣлу, которую онъ указалъ въ обработкѣ XIII-го вѣка „Житія св. Алексѣя“. Г. Парисъ сперва устанавливаетъ, что французское „преніе“ и латинская поэма, которую онъ относитъ къ концу XII-го вѣка, повидимому, возводятся къ одному общему источнику. Но этотъ источникъ не есть древне-англійская поэма, которую имѣлъ въ виду г. Клейнертъ. Г. Парисъ высказалъ гипотезу, которая дѣлаетъ честь его проницательности. „Предположимъ, говоритъ онъ, что существовала латинская легенда, въ которой только душа произноситъ рѣчь, и что эта старинная латинская легенда, послужившая основой англо-саксонскихъ произведеній, подверглась впоследствии двумъ новымъ обработкамъ, представленнымъ латинскою и французскою поэмами; въ такомъ случаѣ мы поймемъ, почему во всѣхъ этихъ трехъ произведеніяхъ есть общія черты, которыя къ тому же наиболѣе существенны въ данномъ сюжетѣ (Romania, IX, 312)“. Далѣе Г. Парисъ указываетъ, что къ той же основѣ примыкаетъ и упомянутое мѣсто въ житіи св. Алексѣя. Чтобы провѣрить догадку Г. Париса, оставалось только найти эту загадочную легенду. Заинтересовавшись вопросомъ, мы были убѣждены, что эта легенда коренится въ старинныхъ преданіяхъ объ „исходѣ души“ <sup>2)</sup>; но затрудненіе объяснить при помощи ихъ западно-евро-

<sup>1)</sup> Ср. *Wulcker*, Grundriss zur Geschichte der Angl. s. Lit., 1885, I, 232. *Ebert*, Allgem. Gesch. der Literat. des Mittelalters im Abendlande, Bd. III, 1887, 91, прим. 2: „jene Homilie ist aber nicht weiter bekannt geworden“.

<sup>2)</sup> Въ такомъ смыслѣ былъ составленъ нами докладъ, прочитанный на конференціяхъ у г. Гастона Париса въ *École des hautes études*, въ Парижѣ, въ зимній семестръ 1888 — 89 года. Хотя нынѣ, благодаря позднѣйшимъ находкамъ, мы значительно измѣнили планъ нашей работы и печатаемъ ее въ переработанномъ видѣ, считаемъ приятнымъ долгомъ вспомнить о любезномъ вниманіи и полезныхъ указаніяхъ маститаго романиста, прослушавшаго ее первоначальную редакцію.

пейскіе средневѣковыя памятники литературы представлялось въ томъ отношеніи, что нужно было доказать, что эти старинныя преданія были извѣстны на западѣ, независимо отъ того, что учителя церкви отъ нихъ отступили (какъ мы это увидимъ ниже); надлежало точнѣе опредѣлить, которое изъ этихъ преданій легло въ основу западно-европейскихъ обработокъ, въ какой формѣ и въ какую приблизительно пору стало извѣстнымъ на западѣ? Случайная находка, сдѣланная нами въ Римѣ, въ Национальной библиотекѣ, помогла намъ найти одно изъ промежуточныхъ звеньевъ въ исторіи сложенія сказанія о сѣтованіяхъ души. Именно, просматривая одинъ латинскій рукописный сборникъ конца XI-го и начала XII-го вѣка, мы нашли въ немъ легенду, озаглавленную въ каталогѣ слѣдующимъ образомъ: „*Visione di un monaco il quale rapito in estasi assiste alla morte di un peccatore ed a quella di un giusto*“. Познакомившись съ ея содержаніемъ, мы убѣдились въ его близкой связи съ вышеупомянутыми произведеніями, особенно съ англо-саксонскою поэмой, такъ что мнѣніе Г. Париса получило разительное подтвержденіе. Въ то же время мы съ удовольствіемъ констатировали и ту особенность разказа, что рѣчь идетъ именно о разлученіи души съ тѣломъ; такимъ образомъ, мы правы были, сближая западно-европейскія легенды о сѣтованіяхъ души и ея пререканіяхъ съ тѣломъ, именно — съ мотивомъ объ исходѣ души. Обратимся же къ разсмотрѣнію этой легенды, текстъ которой печатаемъ въ приложеніи; мы постараемся выяснитъ ея отношеніе къ первоначальному преданію, послужившему ей исходнымъ пунктомъ, и за симъ къ произведеніямъ на народномъ языкѣ, обусловленнымъ тѣми же традиціями.

а. Латинская легенда: видѣніе неизвѣстнымъ монахомъ смерти грѣшника и праведника, и ея соотношеніе съ англосаксонскою поэмой.

Содержаніе легенды сводится къ слѣдующему <sup>1)</sup>:

Авторъ приглашаетъ прослушать разказъ о видѣніи нѣкотораго монаха „*in excessu mentis posito*“, со словъ Макарія, того, который былъ „блустителемъ душъ“ въ Александріи и которому неизвѣстный монахъ сообщилъ о видѣнномъ имъ. За симъ слѣдуетъ разказъ: былъ одинъ богатый человекъ, столь же порочный, какъ и богатый, и когда наступилъ часъ его смерти, то душа его не рѣшалась выйдти изъ тѣла: такой страхъ на нее напалъ. Видитъ она грозныхъ де-

<sup>1)</sup> Рукоп. Национальной библиотеки въ Римѣ, № 2096(52), membr., 294×178, sec. XI—XII, f. 193—194.



моновъ, которые ~~сидятъ въ темнотѣ и жмутъ къ ней~~ угрожаютъ ей, говоря: „что мы медлимъ схватить эту душу? Еще, пожалуй, придетъ архангелъ Михаилъ съ ангелами и станутъ они оспаривать ее у насъ, и отнимутъ у насъ ту, которая столько лѣтъ была связана нашими оковами“? Но одинъ изъ демоновъ успокоилъ ихъ опасенія, говоря, что онъ въ точности знаетъ всѣ дѣла покойнаго, такъ какъ денно и noctно пребывалъ съ нимъ. Тогда душа стала горько сѣтовать: „горе мнѣ, горе, что я приобщилась этому темному и свертѣйшему тѣлу!“ Въ дальнѣйшей рѣчи замѣчается смѣшеніе: то авторъ обращается къ душѣ, упрекая ее въ пристрастіи къ деньгамъ и присвоеніи чужой собственности, то сама душа упрекаетъ тѣло въ жадности, страсти къ нарядамъ и противолагаетъ тѣлесныя удовольствія духовнымъ страданіямъ. „Нынѣ же, такъ заканчиваетъ душа свою рѣчь, ты стало пищею червей и гнилью праха и такъ пробудешь нѣкоторое время, меня же ты обрело въ преисподнюю“. И вотъ тѣло начинаетъ постепенно видоизмѣняться; молвили тѣ, что были на стражѣ у усопшаго: „проткните ему глаза за то, что онъ съ жадностью и возжелнѣемъ смотрѣли на все; отрѣжьте ему уши, проткните сердце, не знавшее ни милосердія, ни любви, оторвите руки и ноги, столь поспѣшныя на все худое!“ Исполнивъ это, демоны вырвали душу изъ тѣла съ великой болью и понесли ее на своихъ мрачныхъ крыльяхъ.

По пути душа видитъ яркій свѣтъ и освѣдомляется—откуда онъ? Демоны отвѣчаютъ ей: „Развѣ ты уже не узнаешь болѣе своей родины, откуда ты вышла въ свои странствія“? Далѣе, они напоминаютъ ей о райской жизни, гдѣ душа пребывала до своего вступленія въ жизнь и наслаждалась созерцаніемъ Бога, общеніемъ со святыми и слушаніемъ ангельскихъ пѣсенъ; нѣкогда и демоны тоже пользовались тѣми же благами, но они ихъ лишились такъ же, какъ лишилась ихъ и грѣшная душа, которая теперь и раздѣлитъ съ ними ихъ скорбную долю. И душа снова принимается сѣтовать, проклиная часть своего рожденія: „aut qua re perexi in egiptum et dereliqui claritatem illam unde sine macula exivi“. Она поняла теперь значеніе того „широкаго“ пути, о которомъ сказано въ Писаніи, что оно ведетъ насъ къ погибели. Но вотъ ее привонокли въ преисподнюю, гдѣ демонъ, имѣющій видъ дракона, схвативъ душу своею пастью, изрыгнулъ въ жарчайшій огонь, гдѣ она должна пребывать до наступленія Суда.

Монахъ очнулся послѣ этого страшнаго видѣнія, но вскорѣ затѣмъ опять впалъ въ забытѣе и увидѣлъ себя на этотъ разъ въ какомъ-то монастырѣ, гдѣ засталъ бѣднаго отшельника на ложѣ смерти. Онъ былъ покрытъ грубыми рубищами и никого не было при его кончинѣ; но монахъ слышитъ голоса ангеловъ, слетѣвшихъ съ неба, чтобы принять душу. Последняя вылетаетъ изъ устъ умирающаго и, обращаясь къ тѣлу, говоритъ ему, что нынѣ наступилъ часъ ихъ разлуки, такъ какъ Господь призвалъ ее къ себѣ обратно. „Ты терпѣливо дожидалось этого часа, терпѣло голодь и жажду, выносило холодъ, но въ то время какъ ты страдало—я была въ утѣхѣ и теперь благодарю за это. Пробудешь ты теперь нѣкоторое время въ землѣ, а я въ покоѣ, за симъ мы снова возстанемъ въ славу“. Тѣло начинаетъ видоизмѣняться, но раньше оно было пепельнаго цвѣта, а теперь порозовѣло и улыбка разлилась

на лицѣ. Вотъ приходитъ одинъ изъ братіи того монастыря и сообщаетъ другимъ монахамъ, что бѣдняга скончался. Немногіе пришли на его похороны; не обмывали его тѣла и не убрали въ одѣянія, но спустился съ неба архангелъ Михайль, взялъ душу усопшаго и вознесъ на крыльяхъ своихъ, услаждая ее пѣніемъ. На пути душа видитъ яркій свѣтъ и спрашиваетъ — откуда онъ? Ангелъ отвѣчаетъ, что это ея родина, откуда она вышла безгрѣшной и куда возвращается такою же. И возрадовалась душа, и недоумѣвала, чѣмъ заслужила она такую милость? Отвѣчаютъ ей ангелы: „Доброюю и смпріемъ! За то тебѣ награда, что ты принимала участие во всякомъ добромъ дѣлѣ; за то, что не роптала на свою бѣдность; за то, что не обирала брата своего, что не повинна ни въ излишествахъ, ни въ преступленіяхъ; за то, что довольствовалась хлѣбомъ и водою, а стоя на молитвѣ, молилась не только за себя, но проливая слезы за всѣхъ; ты языкъ свой воздерживала отъ всего худаго и не дѣлала другимъ того, чего себѣ не желала; и не столько ты боялась преподней, какъ стремилась къ любви Христа Бога нашего“. Отнесли ангелы радостную душу въ мѣсто утѣшенія, гдѣ для многихъ покой; а тотъ благословенный ангелъ, который отвелъ ее, остался тамъ.

Снова очнулся монахъ и разказалъ братіи все видѣнное и слышанное имъ.

Приведенный разказъ нуждается въ комментированіи, такъ какъ многое въ немъ не вполне досказано, но объясняется, если принять во вниманіе болѣе древнія преданія, сохраненныя въ Восточной церкви. Однако, прежде чѣмъ затрогивать вопросъ объ источникахъ данной легенды, считаемъ умѣстнымъ здѣсь указать ея соотношеніе съ англо-саксонскою поэмою <sup>1)</sup>. Между ними есть черты несомнѣннаго сходства, но также и различіе, которое вынуждаетъ насъ искать еще другихъ источниковъ для объясненія генезиса англо-саксонской поэмы. Прежде всего отмѣтимъ, что ситуація въ этой поэмѣ иная: мы не у одра умирающаго, а на кладбищѣ, много времени спустя послѣ смерти человѣка, душа котораго прилетаетъ къ его могилѣ, чтобы осыпать свое тѣло бранью и упреками за дурно проведенную

---

<sup>1)</sup> Поэма эта сохранилась до насъ въ двухъ рукописяхъ X вѣка, при чемъ въ одной изъ нихъ (cod. Vergelli) вслѣдъ за рѣчью грѣшной души приведенъ отрывокъ рѣчи праведной души. Последний обыкновенно считаютъ позднѣйшею прибавкою, по нашему мнѣнію, вполне ошибочно, о чемъ рѣчь ниже. Англо-саксонская поэма была нѣсколько разъ издана. См. библиографію вопроса у *Wülker* — Grundr. z. Gesch. d. Angelsächs. Lit., I, 1885, 231 — 233. Нѣмецкій пересказъ ея у *Ebert*, Allg. Gesch. d. Liter. des Mittelalters, III, 1887, 89—91. Последнее изданіе ея въ *Bibl. der Angelsächs. Poesie*, *Grein—Wülker*, II, 1888, 92—108. Объ англійскихъ обработкахъ даннаго сюжета см. *Varnhagen*, *Anglia* II, 226—228.



жизнь. Смыслъ этихъ попрековъ въ общемъ соотвѣтствуетъ сѣтованіямъ грѣшной души въ вышеприведенной легендѣ: душа здѣсь также жалуется на то, что тѣло объ ней не думало, предаваясь земнымъ утѣхамъ; оно не давало себѣ отчета въ томъ, что душа ниспослана самимъ Богомъ, который вручилъ ее ангелу, чтобы онъ вложилъ душу въ тѣло. И вотъ тѣло заполонило ее, и душа не могла освободиться отъ его оковъ. „Я въ смятеніи ожидала нашего разлученія, а теперь и конецъ его плохъ! Пока ты предавалось излишеству въ ѣдѣ и опивалось виномъ, утопало въ роскоши—я жаждала Божьяго тѣла, духовнаго питья“ и т. д. <sup>1)</sup> Въ латин. легендѣ: „*tunc bibebas vinum et nimis decorasti carnes tuas illustrissimis vestibis et pulcherrimis; tu eras fecunda, o caro, et ego maculenta; tu eras uirens et ego pallida; tu eras hillaris et ego tristis; tu ridebas et ego semper plorabam.* Последняя фраза рѣчи души въ латинской легендѣ (*modo eris (f. 193, v.) esca vermium et putredo pulveris et requiesces modicum tempus et me deduxisti cum fletu ad inferos*), представляетъ недосказанность, ибо: *requiesces modicum tempus*, требовало, очевидно, продолженія мысли, что настанетъ время, когда тѣло вновь воскреснетъ, чтобы подвергнуться тоже вѣчнымъ мукамъ. Мысль эта подробно развита въ англо-саксонской поэмѣ, такъ же какъ и то, что безжизненный трупъ никому уже не дорогъ, ни прежнимъ роднымъ, ни друзьямъ. Затѣмъ душа возвращается къ упрекамъ въ погонѣ за богатствами, на что есть намекъ и въ латинской легендѣ (*Vae tibi, misera anima, quare pecunias et alienas facultates et substantias pauperum tulisti et congregasti in domo tua*), но распространяется объ ихъ бесплодности и тщетѣ. Дальнѣйшія сѣтованія души въ англо-саксонской поэмѣ не имѣютъ больше отношенія къ латинской легендѣ, гдѣ рѣчь души гораздо короче. Они заключаютъ въ

---

<sup>1)</sup> См. *Grein — Wülker*, I. с., 97 (за неимѣніемъ въ типографіи знака для передачи Англосаксонской звучной горловой спиранты, обозначаемъ ее буквою *g* (курсивомъ)). Равно и *dh* и *th* служатъ для обозначенія зубныхъ спирантъ, за неимѣніемъ соответственныхъ знаковъ для ихъ передачи):

37... *ā ic unces gedales onbad*  
*earfodhlice; nis nu huru se ende to god!*  
*Waere thu the wiste wlanc and wines sæd,*  
*thrymful thunedest and ic ofthyrsted waes*  
41. *godes lichoman, gastes drynces.*

себѣ указаніе на повѣріе, что душа, удрученная грѣхами, прилетаетъ въ ночное время на могилу своего тѣла и подъ утро, при первомъ пѣніи пѣтуха, снова возвращается въ свое скорбное жилище; дальше высказано пожеланіе, что лучше было бы тѣлу, еслибы оно было птицею, рыбой, звѣремъ какимъ нибудь, такъ какъ не пришлось бы тогда имъ давать отвѣта въ прошлой жизни; наконецъ, душа обращается къ мысли о будущемъ судѣ надъ ними, когда они вторично будутъ соединены и спрашиваетъ: какая ихъ постигнетъ тогда участь? На этомъ она улетаетъ, а безжизненное тѣло лежитъ безответно: голова его склонилась, руки разрознены, десна вытянуты и т. д. Черви гложутъ трупъ и челюстями, острѣе иглы, точатъ его, забираясь и въ глаза, и въ уши, поѣдая языкъ и пр. „Остынетъ трупъ, что раньше былъ покрытъ разными одѣяніями, и станетъ паствою червей и пищею земли. Да будетъ это памятно всѣмъ людямъ“.

Въ слѣдующей неполной рѣчи праведной души мы опять-таки находимъ нѣкоторое соотвѣтствіе съ второй частью латинской легенды. Радостно отыскиваетъ праведная душа свое тѣло, которое она нѣкогда оживляла, и обращается къ нему съ благодарственной рѣчью. Она говоритъ ему, что хотя тѣло стало достояніемъ червей, но духъ его вознесенъ въ царствіе небесное. „Ты постилось на землѣ, и наполняло меня тѣломъ Господа, духовнымъ напиткомъ; ты было въ нуждѣ и доставляло удовлетвореніе моимъ желаніямъ“<sup>1)</sup> (въ латинской легендѣ: *Quando tu eras esuriens et sitiens, ego repleta cibo et leticia; quando tu eras gracilis et pallidus, ego illaris et leta*). Дальше въ обоихъ текстахъ развита одна и та же мысль, что тѣло только временно предано землѣ, но оно воскреснетъ и, приобщенное вновь своей душѣ, безобязанно предстанетъ передъ судомъ Бога, такъ какъ оба они заслужили Его милосердіе.

Итакъ, между обоими произведеніями есть несомнѣнное сходство содержанія; но разнятся они (помимо повѣствовательной формы, присутствующей латинской легендѣ) главнымъ образомъ въ томъ, что указаны двѣ различныя ситуаціи, при которыхъ душа произноситъ свои

---

<sup>1)</sup> *Grein-Wülker*, I. c., стр. 106, стихъ 145.

Faestest dhu on foldan and gefyldest me  
Godes lichoman, gastes dryncea;  
Waere dhu on waedle, sealdest me wilna geniht.



рѣчи. Та ситуація, которая указана въ англо-саксонской поэмѣ, не могла быть заимствована изъ латинской легенды, и мы ниже указываемъ ея источникъ въ одномъ эпизодѣ апокрифическаго „видѣнія апостола Павла“, въ которомъ разказывается, при какихъ обстоятельствахъ грѣшнымъ душамъ даровано было временное освобожденіе отъ мукъ, разъ въ недѣлю, когда онѣ могли возвращаться къ своимъ тѣламъ. Но при сравненіи обоихъ текстовъ (латинской легенды и англо-саксонской поэмы) возникаетъ вопросъ: которая изъ этихъ ситуацій архаичнѣе, такъ какъ мы не должны упускать изъ виду, что рукопись, въ которой дошла до насъ англо-саксонская поэма, много старше той, въ которой записана латинская легенда? Намъ кажется, что на этотъ вопросъ можно категорично отвѣтить въ пользу большей архаичности за латинской легендой. Вопервыхъ, замѣтимъ, что сѣтованія души болѣе умѣстны именно въ моментъ разлученія съ тѣломъ, чѣмъ много позже; точно также и описаніе постепеннаго разложенія тѣла, выраженнаго въ образной формѣ въ латинской легендѣ — повелѣніемъ демонамъ поразить одну за другой всѣ части тѣла, это описаніе болѣе своевременное въ моментъ, когда тѣло передается землѣ, чѣмъ долго спустя, когда оно уже успѣло обратиться въ прахъ. Въ вторыхъ, въ пользу архаичности ситуаціи латинской легенды говоритъ ея связь съ древними преданіями „объ исходѣ души“; слѣдовательно, никоимъ образомъ не вѣроятно, чтобы авторъ латинской легенды попытался дать обработку сюжета англо-саксонской поэмы, съ которою онъ врядъ ли и былъ знакомъ.

Мы обратимся теперь къ опредѣленію отношенія латинской легенды къ древнимъ преданіямъ объ исходѣ души, и прежде всего къ сказанію о видѣніи Макарія Александрійскаго, имя котораго упомянуто въ самомъ началѣ разсмотрѣнной легенды, какъ ея записывателя.

6. Видѣніе, приписываемое Александру Аскету, и другія сказанія объ исходѣ души у христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ нашей эры.

Намъ приходится углубиться нѣсколько вдаль, къ первымъ вѣкамъ христіанской эры, чтобы уловить зарожденіе разнообразныхъ сказаній, приуроченныхъ къ моменту смерти. Каковы бы ни были ихъ первоначальные источники, сказанія эти сложились на христі-

анской почвѣ въ III — IV вѣкахъ. Они появляются одновременно съ первыми основателями монашества, тѣсно связаны съ стремленіями въ аскетической жизни и распространяются прежде всего среди христіанскаго населенія Малой Азіи и Египта; ихъ центромъ вскорѣ дѣлается Александрія, но указанія на существованіе подобныхъ преданій мы встрѣчаемъ еще раньше у сирійскихъ отцовъ церкви. Такъ, Іоаннъ Златоустъ въ своихъ бесѣдахъ на евангеліе Маттея (LIII) говоритъ: „много услышишь ты разказовъ объ ужасахъ при концѣ и страшныхъ явленіяхъ, которыхъ самый видъ нестерпимъ для умирающихъ, такъ что лежащіе на одрѣ съ великою силой потрясаютъ оный и страшно взираютъ на предстоящихъ, тогда какъ душа силится удержаться въ тѣлѣ и не хочетъ разлучиться съ нимъ, ужасаясь видѣнія приближающихся ангеловъ“ (русск. перев., изд. 1839 г., II, стр. 414—415). Неоднократно возвращается къ той же мысли о таинственныхъ явленіяхъ, знаменующихъ моментъ смерти, и Ефремъ Сиринъ въ своихъ многочисленныхъ поученіяхъ <sup>1)</sup>. Но онъ указываетъ на нихъ въ общихъ чертахъ, лишь изрѣдка сообщая о томъ или другомъ явленіи въ конкретной формѣ, преимущественно же останавливается на назидательной сторонѣ вопроса. Повѣствовательный элементъ одерживаетъ перевѣсъ въ такихъ произведеніяхъ, какъ „Житіе св. Антонія“, написанное во второй половинѣ IV-го вѣка Аванасіемъ Александрійскимъ <sup>2)</sup>. Въ немъ мы имѣемъ хотя и не полный разказъ объ исходѣ души, но довольно подробно изображенъ одинъ моментъ судьбы ея за гробомъ: восхожденіе на небо и препирательства ангеловъ съ демонами въ воздушномъ пространствѣ. Авторъ заканчиваетъ разказъ о видѣніи Антонія слѣдующими словами: „Paulus quidem usque ad tertium coelum raptus est, ibique auditis verbis ineffabilibus descendit; Antonius autem usque ad aerium sublatus post colluctationem liber aparuit“. Мы этимъ какъ бы подготовлены заранѣе услышать въ сложившемся вскорѣ затѣмъ разказѣ о видѣніи апостола Павла болѣе подробное и законченное повѣствованіе о судьбѣ

---

<sup>1)</sup> Ср. De habenda semper in mente die exitus vitae (Ephr. Syr. Opera-Roma, MDCCXLVI, t. III, p. 356). Sermo in fratrem defunctum et in alios defunctos (ibid., 436). De poenitentia et iudicio et separatione animae et corporis (ibid., 376).

<sup>2)</sup> *Migne*, Patr. gr. 73, 155.



души послѣ смерти; оно къ тому же и болѣе объективно, такъ какъ св. Антоній видѣлъ воздушный полетъ только своей души, а апостоль Павелъ присутствуетъ въ качествѣ простаго зрителя при разлученіи разныхъ душъ съ ихъ тѣлами. Ниже мы рассмотримъ подробно эпизодъ „Павлова видѣнія“, касающійся даннаго предмета. Теперь же замѣтимъ, что между различными отшельниками IV-го вѣка наибольшую популярность въ разказахъ о загробныхъ видѣніяхъ приобрѣлъ Макарій, по прозванію горожанинъ, или младшій, уроженецъ Александріи. Современникъ Макарія Великаго и сотрудникъ его по организаціи монашеской жизни, онъ нерѣдко съ нимъ отождествляется въ преданіяхъ и трудно бываетъ ихъ разграничить. Къ тому же обстоятельства жизни этого Макарія мало извѣстны; изъ трудовъ его только одно сочиненіе „посланіе къ монахамъ“ приписывается ему съ нѣкоторымъ вѣроятіемъ <sup>1)</sup>. Жизнеописаніе же его представляетъ сплошной рядъ разказовъ о чудесахъ, о суровомъ, неустанномъ подвижничествѣ въ аскетизмѣ, хотя онъ принялъ христіанство уже въ возмужаломъ возрастѣ, 40 лѣтъ отъ роду. Съ тѣхъ поръ онъ уединился въ пустынь, наложилъ на себя обѣтъ молчанія и эта самая таинственность, которая облекала его жизнь, должна была содѣйствовать развитію разказовъ о необычайныхъ видѣніяхъ, которыя ему представлялись, или въ которыхъ онъ являлся дѣйствующимъ лицомъ. Въ числѣ послѣднихъ мы на первомъ планѣ должны назвать видѣніе, сообщенное нѣкимъ Александромъ отшельникомъ,—какъ предполагаютъ, однимъ изъ послѣдователей Макарія, но о времени жизни котораго мы ничего не знаемъ <sup>2)</sup>. Содержаніе видѣнія вкратцѣ сводится къ слѣдующему:

Однажды, шествуя по пустынь, авторъ увидѣлъ Макарія въ сообществѣ двухъ ангеловъ. Пройдя немного пути, трое спутниковъ встрѣтили разлагаю-

---

<sup>1)</sup> См. *Migne*, Patr. Gr. 34. Греческаго подлинника этого „Посланія“ мы не имѣемъ.

<sup>2)</sup> Имя Александра Аскета стоитъ только въ нѣкоторыхъ греческихъ текстахъ, въ другихъ повѣствованіе анонимно. См. *Fabricius*, Bibl. Gr., VII, p. 494—95, X, p. 473. *Migne*, Patr. Gr., 77, p. 385—392, переиздалъ его по *Guil. Caveus*, Ser. ecc. histor. liter., подъ заглавіемъ: „Слово Макарія Александрійскаго объ исходѣ души праведныхъ и грѣшныхъ, какъ они разлучаются съ тѣломъ и въ какомъ состояніи пребываютъ“. Заглавіе это, очевидно, ошибочное, такъ какъ Макарій является во всякомъ случаѣ не авторомъ „слова“, а дѣйствующимъ лицомъ въ видѣніи. Мифія о степени достовѣрности разказа см. ниже.

щійся трупъ, который издавалъ столь сильный запахъ, что Макарій зажалъ себѣ носъ. Его примѣру послѣдовали и ангелы. Тогда Макарій спросилъ ихъ—развѣ ангелы чувствительны къ мірскимъ запахамъ? „Нѣтъ, отвѣтили ангелы, но видя, что ты зажимаешь носъ, и мы то же сдѣлали“<sup>4</sup>. Ангелы могутъ ощущать только запахъ грѣховъ, который для нихъ столь же непріятенъ, какъ и запахъ трупа. Макарій сталъ спрашивать ангеловъ о томъ, когда они ощущаютъ этотъ запахъ, при жизни человѣка или послѣ его смерти, и какъ они распознаютъ добрыхъ отъ грѣшныхъ душъ? Изъ отвѣта ангеловъ слѣдуетъ, что душа по существу своему чиста и непорочна, какъ вдохновенная безсмертнымъ свѣтомъ (ὡς τοῦ ἀθανάτου φωτός ἐμφόσημα). Но, если она не управляла, какъ надлежитъ, своимъ тѣломъ, то грѣхи ее пятнаютъ и душа теряетъ свою чистоту; запахъ грѣховъ слышенъ еще при жизни, но онъ ощутительнѣе послѣ смерти. За симъ ангелы повели разказъ о томъ, какъ происходитъ разставаніе души съ тѣломъ: подобно тому, какъ вѣстники царя приводятъ въ трепетъ человѣка, котораго они забираютъ противъ его воли, такъ и душа трепещетъ, когда являются къ ней посланники Бога, чтобы разлучить ее съ тѣломъ, будь то ангелы милостивые или грозные. Она сознаетъ свою немощь, видитъ тщету богатствъ, беспомощность родныхъ и друзей; видитъ душа слезы, которыя по ней проливаютъ и не можетъ слова промолвить. Она боится суровости ангеловъ, во власти которыхъ находится, и ей жаль всего того, съ чѣмъ разстается, и даже своего тѣла ей жаль. Итакъ, разставаніе души съ тѣломъ тяжело и единственное утѣшеніе, которое остается душѣ,—это сознаніе своихъ добрыхъ дѣлъ, такъ какъ прежде чѣмъ она предстанетъ на судъ Всевышняго, она подвергается суду своей совѣсти. Послѣ этого разказа ангелы, по просьбѣ Макарія, объясняютъ ему, почему должно совершать поминанія на третій, девятый и сороковой день послѣ смерти. Объясненіе дается въ связи съ судьбою души за гробомъ: первые два дня она остается на землѣ, причемъ душа грѣшника блуждаетъ вокругъ своего тѣла, а душа праведника обходитъ всѣ тѣ мѣста, гдѣ она творила добро. На третій день души повланяются Богу, за симъ въ теченіе шести дней обзираютъ селенія праведниковъ. Если душа отягощена грѣхами, то видя блаженство небожителей она горько стѣуетъ, сокрушаясь о своихъ суетныхъ заботахъ въ мірѣ и говоритъ: „Какая польза мнѣ теперь въ виноградникахъ, которыя я разсаживала, и въ садахъ? Что мнѣ въ томъ полѣ, которымъ я владела? Что золото мнѣ и богатства? Какая польза отъ сладостей мірскихъ и утѣхъ? Увы мнѣ, напрасно я трудилась! Увы, какъ безумно я жила! Увы, я полюбила кратковременную славу и приобрѣла вѣчную юдоль! Горе мнѣ, что я потеряла! Горе мнѣ, какъ помрачилась я! я въ невѣстности. Увы, никто не можетъ пособить мнѣ, чтобы я, злосчастная, приобщилась къ славѣ Бога!“ На девятый день слѣдуетъ новое поклоненіе Богу, послѣ чего въ теченіе тридцати дней душамъ показываютъ муки ада. Только на сороковой день вѣчный Судія указываетъ душѣ мѣсто сообразно дѣламъ ея (τὸν τόπον τῆς παραφολαχῆς)<sup>1)</sup>. Особая судьба ожидаетъ души некрещенныхъ: ихъ хватаютъ ав

<sup>1)</sup> Въ православной церкви преобладаетъ символическое толкованіе установленія извѣстныхъ дней для почитанія умершихъ: такъ, третій день—въ па-



гелы немилостивые, грубо вырываютъ изъ тѣла и осыпаютъ упреками за то, что они не признавали истиннаго Бога. Душѣ язычника только издали показываютъ райскія селенія, но, не допуская къ нимъ, прямо ввергаютъ ее въ адъ, гдѣ въ вѣчномъ огнѣ мучится дьяволъ и его служители. Когда ангелы окончили свой разказъ, они, обхвативъ святаго Макарія, вмѣстѣ съ нимъ исчезли изъ виду.

Первый издатель изложеннаго преданія, Guilelmus Caveus (въ XVII вѣкѣ) отнесся къ нему недоувѣрчиво, признавая въ немъ „*recentioris cujusdam Graeculi commentum, qui quae hac de re somniavit ad dialogi formam Macarium inter et angelos redegit*“ (Migne, I. c., 386) Казиміръ Удинъ тоже называетъ его—*sermonem absurdissimum* (Migne, I. c., 382), а Андр. Галандъ указываетъ, что *neque deesse complura huic affinia in vitis et apophthegmatis patrum, jam norunt eruditi* (Migne, I. c., 375). Мы укажемъ лишь на одинъ аналогичный разказъ въ отдѣлѣ *Vitae patrum*, который носитъ заглавіе—*Verba Seniorum* <sup>2)</sup>. Правда, онъ не тождественъ съ легендой о Макаріѣ, но представляется намъ въ извѣстномъ сродствѣ съ нею, при чемъ сближается и съ анонимной латинской легендой, которую мы привели выше.

Нѣкоторый старецъ пожелалъ узнать, какъ происходитъ разлученіе души съ тѣломъ праведника и грѣшника. Его мольба была услышана, и вотъ разъ, когда онъ сидѣлъ въ своей кельѣ, вошелъ въ нее волкъ и, ухвативъ зубами

---

мять воскресенія Христова, девятый—либо въ честь девяти ангельскихъ чиновъ, либо вторичнаго явленія Христа апостоламъ и обращенія Фомы, (двадцатый—явленія Христа Лукѣ и Клеону); сороковой—въ память Вознесенія. См. ссылку на апостольскія постановленія (*Constit. apostol., lib. VIII, cap. 41—42*) у *Ляпидевскаго*, О помин. усопшихъ, 1844, стр. 14; *Сахаровъ* (Эсхатологическія сказанія, стр. 17) указываетъ на Евстратія (*apud Phot. Bibl., cod. CLXXI*); то же и въ Вопросахъ Іоанна Богослова Аврааму о праведныхъ (*ibid*, стр. 219—221). Такимъ образомъ особенностью разказа Александра Отшельника является попытка согласовать символическое толкованіе (которое также предлагается для третьяго дня) съ эсхатологическимъ преданіемъ. Въ параллель къ послѣднему припомнимъ одинъ эпизодъ изъ Зендъ-Авесты, гдѣ излагается судьба праведной души и грѣшной непосредственно послѣ смерти. Душа грѣшника тоже остается первые три дня около покойника; она бѣгаетъ вокругъ головы его и восклицаетъ: „въ какую сторону мнѣ обратиться? куда дѣться мнѣ?“ За ночь душа претерпѣваетъ столько же зла, сколько она сотворила въ жизни. Только на третій день душа вступаетъ въ преисподнюю, гдѣ подвергается разнымъ мукамъ и т. д. см. *Haug, Arda-Viraf*, прилож. *Nadokht Nask*, съ англійскимъ переводомъ *en regard. London—Bombey, 1872*).

<sup>2)</sup> *Migne, Patr. Lat., 73, 1011—1012.*

за полы его платья, повелъ за собой. Пришли они въ какой-то городъ, за стѣной котораго стоялъ монастырь. Старецъ присутствуетъ за симъ при кончинѣ одного изъ обывателей этого монастыря, который слылъ великимъ подвижникомъ. На самомъ же дѣлѣ онъ далеко не заслужилъ почестей, которыя ему оказывали, и когда вступилъ часъ смерти, не смотря на всѣ пышныя приготовления, на множество зажженныхъ лампадъ, старецъ видитъ, что къ одру умирающаго приблизился демонъ (*tartaricus inferni*) съ огненнымъ трезубцемъ въ рукахъ и услышанъ былъ свыше гласъ: „Какъ эта душа не давала мнѣ покою (*neque una hora in se*), такъ и ты не щади ее, извлекая ее изъ тѣла“. И демонъ долго мучилъ душу своимъ трезубцемъ, пока, наконецъ, не разлучилъ ее съ тѣломъ.

Послѣ этого старецъ пошелъ въ городъ и увидѣлъ тамъ странника, лежащаго на улицѣ, больного, и некому было за нимъ ухаживать. Старецъ пребылъ съ нимъ день. Вотъ увидѣлъ онъ, что спускаются съ неба архангелы Михаилъ и Гавріилъ и садятся одесную и ошую его, приглашая душу выйти изъ тѣла. Но она не захотѣла послушаться ихъ зова, а архангелы не смѣютъ употребить силу, такъ какъ это имъ запрещено. Они недоумѣваютъ, какъ быть, и обращаются къ Богу за наставленіями. Раздался голосъ съ неба: „Пошлю я къ этой душѣ Давида съ гуслями и всѣхъ псалмопѣвцевъ Иерусалима“. И душа вышла послушать райскаго пѣнія; сѣла она прямо на руки архангелу Михаилу, и съ радостью была вознесена на небо <sup>1)</sup>.

Сатирическій элементъ, вложенный въ эту легенду, гдѣ грѣшникомъ оказывается — монахъ, самъ по себѣ обличаетъ позднюю обработку сюжета, по отношенію къ которому легенда о Макаріѣ представляется намъ гораздо болѣе архаичной. Разнятся онѣ также въ подробностяхъ описанія посмертной судьбы души, при чемъ опущена вся та часть разказа изъ видѣнія о Макаріѣ, которая приурочена къ обрядностямъ церкви и гдѣ говорится о посѣщеніи душию рая и ада.

Всего этого нѣтъ и въ вышеизложенной латинской анонимной легендѣ, приписанной тому же Макарію; тѣмъ не менѣе отношеніе ея къ видѣнію Александра Аскета представляется довольно близкимъ, и

---

<sup>1)</sup> Припомнимъ средневѣковое еврейское преданіе о смерти Моисея, душа котораго тоже не хотѣла разстаться со своимъ тѣломъ, чувствуя себя въ немъ хорошо. Архангелы Гавріилъ и Михаилъ отказываются извлекать ее изъ тѣла, а Самаэль, дважды спустившись на землю къ Моисею, тоже оказывается не въ состояніи извлечь изъ него душу. Тогда самъ Богъ снисходитъ къ Моисею и, поцѣловавъ его въ уста, принимаетъ въ лобзанія его душу. См. *Salvatore de Benedetti*, *Vita e Morte di Mose, leggende ebraiche*, Pisa, 1879, 92—97. Ср. *Порфирьева*, Апокрифич. сказанія о ветхозавѣтн. лицахъ и событіяхъ, стр. 63—67.



намъ кажется, что можно все-таки принять, что это видѣніе о Макаріѣ послужило отдаленной основой разказа латинской легенды, на сближеніе съ которой уполномочиваетъ насъ и упоминаніе имени Макарія, которому данное повѣствованіе приписывается. Рѣчи души, обращенныя къ тѣлу, соотвѣтствуютъ аналогичнымъ сѣтованіямъ грѣшной души при созерцаніи райскихъ блаженствъ, которыхъ она на вѣки лишилась; демонъ съ трезубцемъ, мучащій умирающаго, соотвѣтствуетъ повелѣнію свыше демонамъ поражать одинъ за другимъ члены грѣшника; наконецъ, хотя латинская легенда не разказываетъ о посѣщеніи душами рай, намѣкъ на это мы находимъ при упоминаніи о небесномъ свѣтѣ, мимо котораго проносятся души. Такимъ образомъ, мы все-таки склонны усматривать связь между обоими преданіями, хотя бы и отдаленную.

Первоначальная легенда подверглась значительнымъ измѣненіямъ и осложненіямъ подъ вліяніемъ другихъ сказаній, группирующихся около того же сюжета. Видѣніе, приписываемое Александру Аскету, мы все-таки считаемъ довольно древняго происхожденія и если оно не современно житію самого Макарія, то во всякомъ случаѣ должно было сложиться вскорѣ послѣ его смерти. Въ пользу нашего мнѣнія говорятъ преимущественно доказательства внутреннія и особое мѣсто, которое занимаетъ видѣніе о Макаріѣ въ ряду прочихъ сказаній объ исходѣ души, весьма устойчивыхъ въ преданіи Восточной церкви. Замѣтимъ, что въ немъ нѣкоторыя подробности совсѣмъ не развиты: такъ, хотя авторъ подробно описываетъ тревожное состояніе души въ моментъ смерти и ея позднія сѣтованія послѣ разлуки съ тѣломъ, онъ ограничивается указаніемъ, что душа въ этотъ моментъ подвергается лишь суду своей совѣсти. Ничего не говорится ни о томъ, какіе ангелы возьмутъ ее, ни о спорахъ между ангелами и демонами, ни о мытарствахъ души. Здѣсь, повидимому, совершенно безразлично отъ того, какаѣ душа: праведная или грѣшная, ее упосятъ ангелы показывать ей рай и адъ, и потомъ уже отводятъ въ мѣсто, гдѣ она должна ожидать кончины міра. Между тѣмъ ученіе о мытарствахъ несомнѣнно существовало въ преданіи уже въ концѣ IV-го вѣка, а на пререканія между ангелами и демонами ссылаются неоднократно писатели болѣе ранняго времени<sup>1)</sup>). Подробную картину восхожденія душъ къ небу мимо властителей тьмы, которые стара-

---

<sup>1)</sup> Ср. *Пономаревъ*, Собесѣдованія св. Григорія Великаго, стр. 94.

ются преградить ей путь, рисуетъ намъ въ началѣ V-го вѣка Кириллъ Александрійскій въ своемъ знаменитомъ „Словѣ объ исходѣ души и о второмъ пришествіи“<sup>1)</sup>. Слово это — настоящій образецъ духовнаго краснорѣчія, быть можетъ, нѣсколько напыщеннаго и витиеватаго, но проникнутаго сильнымъ паѳосомъ; авторъ не ограничивается въ немъ общими фразами назидательнаго характера, но также вводитъ въ свое „слово“ повѣствовательный элементъ и съ этой-то точки зрѣнія небезынтересно сравнить его съ вышеизложенной легендой о Макаріѣ, равно какъ и съ другими одновременными сказаніями о судьбѣ души послѣ смерти. Авторъ начинаетъ съ мысли о смерти, которая вызываетъ въ немъ цѣлый рядъ патетическихъ восклицаній. Въ моментъ смерти, говоритъ онъ затѣмъ, придется намъ дать отчетъ о всѣхъ дѣлахъ своихъ; онъ не называетъ этотъ актъ прямо судомъ совѣсти, какъ авторъ видѣнія о Макаріѣ, но какъ бы намекаетъ на него, говоря, что „судія (ὁ δικαστῆς ἐκεῖνος) не нуждается ни въ свидѣтеляхъ, ни въ осужденіяхъ, но все содѣланное нами предстанетъ передъ очами согрѣшившихъ“. Ни родные, ни друзья не помогутъ подсудимому, приговоръ надъ которымъ будетъ исключительно зависѣть отъ его поступковъ. Затѣмъ слѣдуютъ сѣтованія души объ ея прегрѣшеніяхъ, аналогичныя приведеннымъ въ видѣніи о Макаріѣ Александрійскомъ. Но далѣе разсказъ осложняется новыми подробностями: приближаются къ одру умирающаго добрые ангелы и полчища демоновъ, грозный видъ которыхъ приводитъ душу въ трепетъ. Ее все-таки принимаютъ два ангела, безразлично отъ степени ея грѣховности, и начинается восхождение къ небу мимо притоновъ, гдѣ гнѣздятся грозные мытари, князья пороковъ. При прохожденіи души ее допрашиваютъ порознь о каждомъ грѣхѣ, при чемъ ангелы противопоставляютъ имъ добрыя дѣла, въ силу которыхъ душа получаетъ пропускъ. Кириллъ Александрійскій перечисляетъ лишь пять мытарствъ, заканчивая перечень общою фразой, что вообще всякій грѣхъ имѣетъ своихъ мытарей и передъ ними должна очиститься душа раньше, чѣмъ получить пропускъ. Если она пройдетъ благополучно всѣ мытарства, то будетъ приобщена къ числу праведныхъ и помѣстятъ ее въ жилище блаженныхъ; если же нѣтъ, то демоны совлекутъ ее опять на землю съ того самаго этапа, мимо котораго она не удостоилась пройти,

<sup>1)</sup> *Migne, Patr. Gr., 77, 1072—1089.*



и за симъ свергнуть ее въ темницу, гдѣ вѣчный огонь и скрежетъ зубовъ. Тщетны будутъ ея мольбы о помилованіи, — никто ихъ не услышитъ. Авторъ снова вдается въ разсужденія о суетности мірскихъ соблазновъ, въ тщетѣ которыхъ душа убѣждается послѣ смерти. Это мѣсто аналогично сѣтованіямъ души въ видѣніи Александра, но распространениѣе, ибо, кромѣ восклицаній о томъ — гдѣ теперь услады жизни, сокровища и злато и т. д., авторъ восклицаетъ: „что случилось съ царями? Гдѣ князья и полководцы? Гдѣ нынѣ богачи, безпощадные къ несчастнымъ и презиравшіе Бога?“ и т. д. Такимъ образомъ къ мысли о суетности мірскихъ вождельній присоединяется другая — о неотвратимости смерти, которая никого не пощадитъ <sup>1)</sup>. „Гдѣ мудрецъ? гдѣ книжникъ? гдѣ изслѣдователь сего вѣка?“ — такъ заканчиваетъ авторъ свой перечень бранныхъ предметовъ и существъ міра, а за симъ, послѣ поученія соотвѣтственно сюжету, переходитъ къ разказу о страшномъ судѣ. Итакъ, не смотря на нѣкоторыя совпаденія проповѣди Кирилла съ сказаніемъ о Макаріѣ, оба произведенія разнятся главнымъ образомъ въ томъ отношеніи, что Кириллъ не упоминаетъ о посѣщеніи душою рая и ада, до назначенія ей опредѣленнаго мѣста въ ожиданіи страшнаго суда. Онъ даже, повидимому, не долженъ былъ допускать этого, такъ какъ, по его изложенію, грѣшная душа, не прошедшая мытарствъ, низвергается снова на землю, откуда уже отводится прямо въ мѣсто скорби и страданій. Указаніе о посѣщеніи душою рая и ада въ видѣніи о Макаріѣ, характеризуетъ этотъ разказъ, какъ редакцію особаго типа. Но мы видѣли, что взамѣнъ того у Кирилла подробно изложены мытарства души, и въ виду популярности, которою пользовалось это ученіе въ восточной церкви, мы считаемъ маловѣроятнымъ, чтобы объ немъ не упомянулъ писатель позднѣйшей эпохи. Между тѣмъ авторъ видѣнія о Макаріѣ ограничивается указаніемъ лишь на судъ совѣсти, который представляется намъ первоначальной, архаичной формой ученія о мытарствахъ.

Въ сущности моральное значеніе ученія о мытарствахъ тождественно съ судомъ совѣсти и воспоминаніемъ въ предсмертній часъ обо всѣхъ дѣлахъ, совершенныхъ въ жизни. Но перечисленіе грѣ-

---

<sup>1)</sup> *Migne*, I. e., p. 1077—1078. Ср. аналогичный пріемъ перечисленія жертвъ смерти у Езекиа Сирина (Творенія св. отцовъ въ русск. перев., изд. Московской Дух. Акад. т. XVIII, 121 — 122). Этотъ мотивъ пріобрѣтъ большую популярность въ средніе вѣка, такъ что намъ придется еще къ нему вернуться.

ховъ одинъ за однимъ и размѣщеніе ихъ по этапамъ въ воздушномъ пространствѣ гдѣ носятся власти тьмы, допрашивающія душу о каждомъ грѣхѣ порознь, даетъ гораздо болѣе развитое и образное представленіе о судѣ совѣсти, чѣмъ простое упоминаніе о дѣлахъ, которыя проносятся въ памяти умирающаго. Въ такомъ болѣе простомъ видѣ мы встрѣчаемъ ту же мысль и въ еврейскихъ преданіяхъ: „въ часъ кончины, говорится въ Талмудѣ <sup>1)</sup>, предстануть передъ умирающимъ всѣ Дѣла его и закричатъ ему: „Ты помнишь ли о насъ? помнишь ли то мѣсто? то время? тотъ часъ?“ И несчастный долженъ признаться, что онъ все помнитъ, и Дѣла приказываютъ ему записать то, что подсказываетъ ему память. Умирающій исполняетъ это, восклицая: „справедливъ Богъ!“ Подобные же переговоры умирающаго съ его дѣлами мы находимъ и у Ефрема Сирина: въ моментъ смерти, говоритъ онъ <sup>2)</sup>, обступать человѣка всѣ дѣла его и, если они грѣховны, наводятъ такой ужасъ на его душу, что она не рѣшается выйдти изъ тѣла и проситъ отсрочки. Но дѣла отвѣгаютъ ей: „ты сотворила насъ, съ тобою вмѣстѣ мы представемъ передъ Богомъ!“ Здѣсь, какъ видно, тоже еще нѣтъ указанія на мытарства и отвѣтственность за дѣла представлена въ архаичной формѣ суда совѣсти. Но на встрѣчу этому представленію шло другое преданіе о борьбѣ и столкновеніяхъ между добрыми и злыми духами, слетающими къ одру умирающаго. Указаніе на это ветхозавѣтное преданіе мы встрѣчаемъ у того же Ефрема Сирина („De semper habenda in mente die exitus vitae“), при чемъ, очевидно, темные духи являются носителями грѣховъ, а ангелы—добродѣтелей. Ефремъ ограничивается констатированіемъ факта, что тѣ изъ нихъ понесутъ души, на чьей сторонѣ окажутся поступки покойнаго, и отведутъ ее либо въ селеніе праведныхъ, либо въ мѣсто мрачное. Сочетаніе обоихъ образовъ (воспоминаніе о дѣлахъ и духи, прилетающіе за душой) даетъ намъ въ слитной и развитой формѣ ученіе о мытарствахъ, о которыхъ повѣствуетъ Кириллъ Александрійскій. Мы не нашли указанія на это ученіе въ видѣніи о Макаріѣ, приписываемомъ Александру, но оно послужило содержаніемъ самостоятельнаго произведенія, связаннаго съ тѣмъ же име-

<sup>1)</sup> См. *Levi*, *Parabole, leggende e pensieri raccolti dai libri talmudici dei primi cinque secoli dell' E. D.*, Firenze, 1861, p. 83. „L'ultima ora della vita“.

<sup>2)</sup> *De poenitentia et judicio et separatione animae et corporis*. См. S. Ephr. Opera, Roma, MDCCXLVI, I, III, p. 376.



вемъ Макарія, не извѣстно лишь котораго изъ нихъ—Египетскаго или Александрійскаго. Въ позднѣйшихъ, преимущественно славянскихъ текстахъ оно приписывается Макарію Великому, но въ сущности для насъ вопросъ, которому изъ двухъ Макаріевъ оно принадлежитъ, не существенъ. Интересно это сказаніе, какъ связанное съ тѣмъ же сюжетомъ о судьбѣ душъ послѣ смерти и какъ развивающее именно тотъ моментъ, который опущенъ въ видѣніи о Макаріѣ Александрійскомъ. Мы его примемъ за представителя другой, второй редакціи сказаній объ исходѣ души и остановимся нѣсколько на его разсмотрѣніи въ связи съ другими апокрифическими сказаніями той же категоріи.

Разказъ, который мы имѣемъ въ виду, есть „видѣніе объ ангелахъ Макарія“, сохранившееся въ двухъ редакціяхъ и впервые изданное Migne, Patr. Gr., 34, 221 — 230, по Вѣнской рукописи <sup>1)</sup>. Остановимся на второй редакціи:

Макарій повѣствуетъ, что какъ-то, стоя на молитвѣ, увидѣлъ онъ надъ собою разверзтое небо и тамъ сонмища ангеловъ, летающихъ взадъ и впередъ, неся души. Съ другой стороны демоны устремлялись имъ на встрѣчу, стараясь отнять у нихъ души людей, но ангелы ихъ оттаивали. Снова взглянул Макарій на верхъ и увидѣлъ двухъ ангеловъ, которые несли душу на небо. Когда они достигли перваго мытарства (τῷ τελευτίῳ τῆς πορνείας καὶ μοιχείας καὶ ἀνδρομανίας), ихъ задержалъ князь мытарей и завязался между нимъ и ангелами споръ о грѣхахъ души. Ангелы указывали, что она очистилась отъ нихъ покаяніемъ, но демоны не хотѣли этого признать; тогда призываютъ къ спросу ангела-хранителя умершаго и онъ подтверждаетъ, что передъ самой смертію покойникъ призвалъ священника и покаялся въ грѣхахъ: слѣдовательно, Богъ отпустилъ ихъ. Мытари должны смириться и ангелы съ торжествомъ возносятъ душу на небо.

Слѣдуетъ за симъ другая аналогическая сцена; и на этотъ разъ ангеламъ удается отстоять душу, не смотря на всѣ грѣхи ея, такъ какъ она искупила ихъ милостынею и подаваніями священнослужителямъ. Демоны такъ раздосадованы вторичною побѣдою ангеловъ, что говорятъ имъ: если такъ будетъ продолжаться, то пусть ангелы возьмутъ на себя управленіе міромъ и задаромъ проносятъ всѣхъ грѣшниковъ въ рай; „а то мы напрасно только трудимся“... Ангелы вразумляютъ ихъ въ справедливости суда Божія. Въ третій разъ смотритъ Макарій на небо и видитъ душу праведника, которую ангелы уже безпрепятственно относятъ на небо. На встрѣчу ей изъ дверей рая выходятъ небожители съ привѣтствіями и, чѣмъ выше душа поднимается, тѣмъ больше ликованія. Наконецъ, она предстаетъ передъ престоломъ Всевышняго и передается архангелу Михаилу, который отводитъ ее на вѣчный покой. Послѣднимъ эпизодомъ видѣнія является разказъ о душѣ самоубійцы

<sup>1)</sup> Описаніе рукописи. *Lambecius*, I, IV, p. 442.

(повѣснвшася), которую демоны влекутъ прямо въ преисподнюю, при чемъ ангелъ кричитъ имъ во слѣдъ: „Горе вамъ, несповымъ демонамъ, которые причинили это несчастье!“

Приведенный разказъ составляетъ разработку одного мотива, который съ особенной полнотой и подробностями развитъ въ апокрифическомъ видѣннн апостола Павла. Мы ниже обратимся къ разбору его, но здѣсь же замѣтимъ, что въ видѣннн Макарія ему придана особая окраска, болѣе свѣтлая и гуманная: двѣ грѣшныя души проникаютъ въ рай, не смотря на всѣ протесты демоновъ, и только вкратцѣ упомянуто о душѣ самоубійцы, которая осуждена на гибель; но виновниками этого признаются тѣ же демоны, которыхъ ангелъ напутствуетъ своими проклятіями. Словомъ, авторъ какъ бы хотѣлъ не столько устрашить своимъ разказомъ слушателей, какъ вселить въ нихъ вѣру въ милосердіе и милостивость Божьяго суда (разказъ о которомъ, впрочемъ, опущенъ), ободрить ихъ надеждою на возможность прощенія даже въ тяжкихъ грѣхахъ, подѣ условіемъ лишь искренняго покаянія и милостыни. Совершенно иное освѣщеніе въ Павловомъ видѣннн, и иной исходный пунктъ въ западно-европейскихъ обработкахъ сюжета, какъ мы это увидимъ ниже. Почти дословно передается „видѣніе объ ангелахъ“ въ житіи св. Нифонта, о которомъ, какъ извѣстно <sup>1)</sup>, мы не имѣемъ достовѣрныхъ свѣдѣній и потому не можемъ опредѣлить, какимъ образомъ произошло перенесеніе. Какъ бы то ни было, въ славянскихъ текстахъ вышеприведенный разказъ приурочивается именно къ Нифонту и подѣ его именемъ перешелъ въ печатный Прологъ, подѣ 25-е декабря. Единственное видоизмѣненіе разказа заключается въ томъ, что двѣ первыя сцены слиты въ одну, и сряду же послѣ призыва ангела хранителя, подтверждающаго, что душа покаялась въ грѣхахъ и прощена Богомъ, демоны говорятъ: „аще достоинъ сему спасену быти, то приметъ весь міръ спасеніе и вси грѣшннн и всеу мы трудимся“. Ангелы ихъ также убѣждаютъ въ Божіемъ правосудіи; послѣдній эпизодъ о душѣ самоубійцы опущенъ. Въ виду колебанія въ приуроченнн этого сказанія то Макарію, то въ сокращенной редакціи Нифонту, мы должны сознаться въ недостаточныхъ свѣдѣніяхъ о его первоначальномъ авторѣ. Но для насъ важно, что во всякомъ случаѣ имя Макарія здѣсь тоже упомянуто и преданіе

---

<sup>1)</sup> Ср. *Костомарова* Мистическая повѣсть о Нифонтѣ, Историческ. моногр. и изслѣдов. I, 291. *Полънова*, Житіе св. Нифонта Константиноградскаго по рукописи XII—XIII в., въ *Извѣст. Императ. Акад. Наукъ*, т. X, вып. II, 1862, 374.



устойчиво приписываетъ ему разказы эсхатологическаго характера. Онъ становится какъ бы собирательнымъ лицомъ по отношенію къ подобнымъ сказаніямъ, и въ подтвержденіе этого можно указать еще на третью легенду съ однороднымъ сюжетомъ, хотя иначе разказаннымъ. Имѣемъ въ виду легенду о встрѣчѣ Макарія съ мертвой головой идольскаго жреца <sup>1)</sup>, легенду, которая проникла и въ русскіе Синодики <sup>2)</sup>. Хотя легенда эта обыкновенно приписывается Макарію Великому, но мы уже говорили, что въ преданіяхъ легко могло произойти смѣшеніе обоихъ Макаріевъ, и въ сущности, какъ ихъ дѣятельность, такъ и преданія о нихъ представлялись однородными. Встрѣча въ пустынѣ мертвой головы — сюжетъ весьма однородный съ встрѣчею трупа въ пустынѣ же, и какъ въ легендѣ о Макаріѣ Александрійскомъ старецъ по поводу этого трупа спрашиваетъ объ участи душъ умершихъ, такъ и здѣсь Макарій спрашиваетъ голову о томъ, что испытываетъ душа жреца за гробомъ. Такимъ образомъ, мы можемъ принять, что съ ранняго времени имя Макарія было связано съ преданіями эсхатологическаго характера. Приурочивались аналогичныя преданія и къ другимъ лицамъ: мы напомнимъ апокрифическое жизнеописаніе Іосифа плотника, дошедшее до насъ лишь въ арабскомъ пересказѣ, какъ предполагаютъ съ коптскаго оригинала <sup>3)</sup>. Описаніе кончины Іосифа примыкаетъ непосредственно къ сказаніямъ объ исходѣ души, при чемъ довольно подробно развитъ и мотивъ сѣтованій души: чувствуя приближеніе смерти, Іосифъ проклиная часъ своего рожденія, утробу матери, зачавшей его и далѣе обвиняетъ одну за другой всѣ части тѣла за ихъ дурное поведеніе <sup>4)</sup>. Но вотъ является сама смерть, съ грознымъ полчищемъ

---

<sup>1)</sup> Ср. *Collectio Rosweidiana Vitarum patrum*, lib. III, cap. 172, p. 526; *Migne*, Patr. Gr., 34, p. 133 и тамъ же p. 258.

<sup>2)</sup> См. Синодикъ Холмогорской Епархіи, изд. *Общ. любит. древн. Писъм*, XXXII, № 105 (1878 г.), стр. 9—11.

<sup>3)</sup> *J. C. Thilo*, *Codex apocryphus novi testamenti*, I, 1832, *Historia Josephi Fabri Lignarii*, стр. XV—XXVI, арабскій текстъ съ лат. переводомъ стр. 1—61. Ср. *Michel Nicolas*, *Études sur les évangiles apocryphes*, Paris, 1866, 228—232.

<sup>4)</sup> Мотивъ этотъ, какъ увидимъ ниже, получилъ дальнѣйшее развитіе. Нельзя не признать его сродства съ особенностью разказовъ, уже указанною нами, по которой ангеломъ смерти дается приказаніе поражать одну за другой части тѣла, какъ бы самостоятельно повинныя въ дѣяніяхъ человѣка. Вотъ названное мѣсто въ жизнеописаніи Іосифа (*Thilo*, l. c., 29—30). „*Vae linguae et labiis meis, quae protulerunt et locuta sunt vanitatem, obtrectationem, mendacium, etc. Vae oculis meis, quae conspexerunt scandalum. Vae auribus meis, quae calumniatorum*

своихъ служителей, и Іосифъ, отшатнувшись отъ нея, обращается съ мольбой къ Богу. Всевышній Судія присылаетъ двухъ своихъ архангеловъ, Михаила и Гавріила, которые принимаютъ душу Іосифа, и обернувъ въ сіяющую пелену, возносятъ на небо. По пути они отстаиваютъ душу отъ духовъ тьмы, витающихъ въ пространствахъ: „at angeli conservarunt animam ejus a daemonibus tenebrarum, qui erant in via“. Въ этой фразѣ заключается намекъ на ученіе о мытарствахъ, хотя въ не развитой формѣ. Что касается обворачиванія души въ пелену, то Мишель Николъ<sup>1)</sup> припоминаетъ разказъ изъ Откровеній святаго Вареоламея<sup>2)</sup>, по которому душу праведниковъ принимаютъ четыре ангела: двое изъ нихъ держатъ развернутую пелену, въ которую принимаютъ душу по разлученіи ея съ тѣломъ, и затѣмъ съ псалмопѣніями возносятъ на небо. Повѣріе это стоитъ нѣсколько въ сторонѣ отъ разсмотрѣнныхъ нами редакцій сказанія объ исходѣ души. Но и первоначальный изводъ легенды о Макаріѣ Александрійскомъ подвергся видоизмѣненіямъ и, какъ мы видѣли, латинская версія ея въ римской рукописи уже значительно отступаетъ отъ первоначальной редакціи. Думаемъ, что эти измѣненія не принадлежатъ латинскому переводчику легенды, а были внесены еще въ какомъ нибудь греческомъ пересказѣ ея, подъ вліяніемъ другихъ единовременныхъ и аналогичныхъ по сюжету сказаній. Въ числѣ этихъ сказаній, обусловившихъ измѣненіе первоначальной схемы преданія, не маловажную роль играетъ одинъ эпизодъ изъ апокрифическаго Видѣнія апостола Павла, эпизодъ, который, какъ указано, является въ весьма близкомъ соотношеніи съ „Видѣніемъ Макарія (=Нифонта) объ ангелахъ“. Къ разсмотрѣнію его судьбы въ различныхъ обработкахъ Павлова Видѣнія мы теперь и обратимся.

#### в. Вводный эпизодъ въ апокрифическомъ видѣніи апостола Павла.

Видѣніе апостола Павла представляетъ, какъ извѣстно, одинъ изъ древнѣйшихъ изводовъ (на христіанской почвѣ) сказанія о путеше-

---

sermonibus delectabantur. Vae manibus meis, quae rapuere ad se non jure pertinentia. Vae ventri meo et intestinis, quae appetivere escam ipsis esu interdictam. Vae gutturi meo, instar ignis, omnia, quaecunque inveniebat, consumentia. Vae pedibus meis, qui saepius Deo ingratas ambularunt vias. Vae corpori et vae animae meae tristi, jam a Deo auctore suo aversae\*.

<sup>1)</sup> *M. Nicolas*, l. c., p. 231.

<sup>2)</sup> Fragment des révélations apocryphes de saint Barthelemy, trad. du copte par *Ed. Dulaurier*, p. 16—18.



ствіяхъ въ загробный міръ, въ рай и въ адъ. Нѣтъ сомнѣнія, что данное „Видѣніе“, хотя и отверженное церковью, являлось, по справедливому замѣчанію Поля Мейера <sup>1)</sup>, „главнымъ источникомъ, откуда въ средніе вѣка почерпались свѣдѣнія о загробныхъ карахъ“. Въ немъ, чуть ли не впервые въ христіанскомъ мірѣ, мы встрѣчаемъ ту фантастичную схему разказа, которая пріобрѣла такую широкую популярность въ средніе вѣка и была увѣковѣчена Дантѣ. Вопросъ объ источникахъ даннаго „Видѣнія“ до сихъ поръ не разслѣдованъ, но извѣстно, со словъ блаженнаго Августина, что исходнымъ пунктомъ ему послужили слова апостола Павла (II, Коринѣ., 12, 2 слл.) и что съ раннихъ поръ это сказаніе существовало въ двухъ редакціяхъ. Тишендорфъ <sup>2)</sup> относитъ къ 380 году время сложенія греческаго подлинника „Видѣнія“, при чемъ только одна редакція его дошла до насъ въ болѣе позднихъ версіяхъ, къ которымъ относится: греческій текстъ (по двумъ рукописямъ, незначительно между собою разнящимся, XIII и XV в.), сирійскій переводъ, церковно-славянскій текстъ (по рукописи XV вѣка) и многочисленные латинскіе пересказы „Видѣнія“, къ которымъ примыкаютъ обработки на ново-европейскихъ языкахъ. Сравнительному изученію всѣхъ этихъ версій (за исключеніемъ русской и итальянскихъ) посвящена работа Брандеса <sup>3)</sup>, который попытался возстановить первоначальный типъ сказанія, сличая греческій текстъ <sup>4)</sup> съ сирійской версіей <sup>5)</sup> и латинскими обра-

<sup>1)</sup> См. *Romania*, VI, 1877, II: „La légende dont la popularité nous est attestée par la variété même des rédactions qu'on en possède a une importance considérable pour l'histoire des croyances religieuses au moyen-âge. Bien que le fait de la descente de saint Paul en enfer et l'écrit qui la raconte aient été également repoussés par l'Église, néanmoins il n'est pas douteux que ce même écrit est la source principale des idées qu'on s'est faites des tourments réservés aux damnés“. Сравн. замѣчаніе г. Пономарева: „осуждалось ложное присвоеніе этого произведенія ап. Павлу, а вовсе не тѣ представленія или вѣрованія, которымъ въ немъ излагались“ (Собесѣдов. св. Григорія о загробной жизни, 1886, стр. 106).

<sup>2)</sup> *Tischendorf*, *Apocalypses Apocryphae*, Lipsiae, 1866. Prolegomena XIV — XVII. Ср. Сахаровъ, Эсхатологическія сказанія въ древне-русской письменности, 1879, стр. 200 слл.; Пономаревъ, I. с., стр. 104—106.

<sup>3)</sup> *Hermann Brandes*, *Visio s. Pauli*, Ein Beitrag zur Visionslitteratur, Halle 1885.

<sup>4)</sup> По изданію Тишендорфа, I. с.

<sup>5)</sup> Англійскій переводъ сирійской версіи исполненъ г. Перкенсомъ (*Journ. of the americ. Orient. soc.*, 1864) и перепечатанъ Тишендорфомъ въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ къ его изданію греческаго текста. Нѣмецкій переводъ той же сирійской версіи принадлежитъ г. Цитерле (*Heidenheims Vierteljahrschr.*, IV, 139—183). Мы слѣдуемъ переводу Перкенса.

ботками. Нѣтъ сомнѣнія, что, еслибы г. Брандесъ былъ знакомъ съ русскимъ текстомъ „Видѣнія“<sup>1)</sup>, то онъ высказался бы сдержаннѣе о степени оригинальности, которую онъ склоненъ признать за сирійскимъ текстомъ, такъ какъ совпаденія между послѣднимъ и русской версіею, при отличіи отъ текста Тишендорфа, указываютъ на то, что оба они возводятся къ одному источнику, сохранившему нѣкоторыя подробности оригинала, ступеванныя въ позднѣйшемъ греческомъ пересказѣ<sup>2)</sup>. Не имѣя въ виду разсматривать „Павлово видѣніе“ въ его цѣломъ, мы ограничимся разборомъ одного эпизода его, судьбу котораго прослѣдимъ въ различныхъ обработкахъ сказанія. Прежде всего надлежитъ напомнить его содержаніе по тѣмъ текстамъ, которые въ томъ или другомъ отношеніи возводятся къ утраченному подлиннику сказанія, то-есть, по текстамъ Тишендорда, Перкенса и Тихонравова.

Апостоль Павелъ, руководимый ангеломъ, возносится въ воздушное пространство, откуда міръ представляется ему безконечно малымъ. Онъ видитъ, какъ летаютъ ангелы, представляя Богу отчетъ о дѣяніяхъ людскихъ, и спрашиваетъ своего путевода: знаютъ ли души то, что ихъ ожидаетъ на томъ свѣтѣ? За симъ апостоль высказываетъ желаніе видѣть души „праведныхъ и грѣшныхъ, исходящихъ отъ міра“. Ангелъ показываетъ ему сперва міръ, который виднѣется въ отдаленіи. Надъ нимъ разстилается огненное облако, которое, по толкованію ангела, означаетъ незаконіе людское, смѣшанное съ молитвами грѣшниковъ<sup>3)</sup>. Павелъ плачетъ и вздыхаетъ; снова повторяетъ онъ свою просьбу и снова получаетъ приказаніе

<sup>1)</sup> *Тихонравовъ*, Памяти. отреченной русск. литер., Москва, 1864, II, 43 слл.

<sup>2)</sup> Г. *Сахаровъ* въ выше указ. трудѣ даетъ подробный пересказъ содержанія Павлова видѣнія по тексту Тихонравова, съ обозначеніемъ его отношеній къ греческой версіи, но о сирійской версіи онъ ограничивается общимъ замѣчаніемъ объ ея сравнительной чистотѣ (*Сахаровъ*, I. с., 202). Мы почли необходимымъ пересказать занимающій насъ эпизодъ, отмѣчая и особенности сирійской версіи, такъ какъ ея совпаденія съ русскимъ текстомъ особенно любопытны и опровергаютъ мнѣніе г. Брандеса о самостоятельности сирійскаго переводчика. Не входимъ въ разсмотрѣніе вступительной сцены „плача природы“, которая не имѣетъ отношеній къ занимающему насъ эпизоду.

<sup>3)</sup> То же и въ греческомъ текстѣ: ἀπὸ τῆ ἐστὶν ἡ ἀδικία ἢ συμμεμιγμένῃ τῇ ἀπολεία τῶν ἀρταλών. Въ сирійской версіи прибавлено: „когда они (то-есть, грѣшники) молятся, въ сердцахъ ихъ зарождается злоба и свѣтъ ихъ молитвы становится мракомъ“ (when they pray, in their heart ponder evil, and the light of their prayer becomes darkness).



осмѣтъ „долу“: тогда увидѣлъ онъ человѣка при смерти. Это былъ праведникъ, человѣкъ бѣдный, который, умирая, обрѣталъ покой. Предъ нимъ предстали всѣ дѣла его, совершенныя во имя Божіе, и „все житіе его“. Душу его принялъ благой ангелъ бережно и за симъ снова приблизилъ къ тѣлу, трижды повторивъ ей хорошенько запомнить („познать“) его, такъ какъ настанетъ день, когда они будутъ вновь соединены и вмѣстѣ будутъ приобщены къ вѣчному блаженству. Ангелъ (смерти) цѣлуетъ душу и старается ободрить ее, побуждая мужаться и не слишкомъ бояться Божьяго Суда, такъ какъ она всегда исполняла волю Бога. Съ подобными же словами обращается къ ней и ангелъ-хранитель усопшаго, напоминая, что онъ всегда относилъ Богу его благія дѣла. Наконецъ, произноситъ рѣчь и духъ, оживлявшій покойнаго <sup>1)</sup>; онъ наказываетъ душѣ не бояться невѣдомыхъ селеній, куда она впервые проникаетъ, и выражаетъ свое удовольствіе образомъ жизни умершаго („обрѣтохъ въ тебѣ покой елико время прибухъ живущи въ тебѣ“). Послѣ этого всѣ они возносятся къ престолу Всевышняго. На пути встрѣчаются имъ „власти“ и „забитый грѣхъ“, которые останавливаютъ душу словами: „помедли, да видимъ нѣсть ли ничего нашего въ тебѣ?“ Но душа оказывается безупречной; покровители ея съ торжествомъ пристыдили демоновъ (съ которыми, по сирійскому тексту, происходили у нихъ не только препирательства, но и борьба); за симъ, по повелѣнію свыше, душа продолжаетъ свой полетъ и, наконецъ, является передъ престоломъ Всевышняго. Архангелъ Михаилъ показываетъ ей вѣчнаго Судію, отъ котораго душа ждетъ приговора. Всѣ ея покровители: ангелъ смерти, ангелъ-хранитель и духъ, поочереды ходатайствуютъ за нее и, наконецъ, Богъ приказываетъ предать душу завѣту Михаила, дабы поступили съ нею такъ же, какъ она въ теченіе своей жизни поступала по отношенію къ самому Богу, ни въ чемъ не оскорбляя его. Раздается ликование всѣхъ небожителей, прославляющихъ правосудіе Бога и радующихся спасенію души праведника.

Вслѣдъ за этой сценой слѣдуетъ другая, аналогичная, но гдѣ

---

<sup>1)</sup> По тексту Тишендорфа только духъ (τὸ πνεῦμα) обращается съ рѣчью къ душѣ; все послѣдующее опущено до разказа о смерти грѣшника. Но въ сирійскомъ текстѣ мы находимъ тѣ же подробности о смерти праведника, какъ и въ церковно-славянскомъ: отсюда явствуетъ, что сирійскій переводчикъ не сочинилъ ихъ, а принадлежатъ они утраченному оригиналу Видѣнія, содержаніе котораго съ большей обстоятельностью сохранено въ церковно-славянскомъ его пересказѣ, чѣмъ въ дошедшей до насъ греческой версіи.

разказывается о смерти грѣшника. Мы укажемъ только нѣкоторыя особенности ея въ отличіе отъ предшествовавшей. Когда грѣшникъ, проводившій всю свою жизнь въ ѣдѣ и питѣ, чувствуетъ приближеніе смерти и всѣ грѣховныя дѣла обступаютъ его, онъ начинаетъ горько сѣтовать и восклицаетъ, что лучше было бы ему не родиться на свѣтъ (этой черты нѣтъ въ греческой версіи). Грозные ангелы съ силой вырываютъ его душу изъ тѣла, и, потрясая ее, трижды приближаютъ вновь къ тѣлу говоря: „О окаянная душа, воззри на свою плоть, познай жилище свое, откуда ты вышла, такъ какъ предстоитъ тебѣ вновь вернуться въ свое тѣло, въ день воскресенія, и получишь ты достояніе дѣлъ своихъ“. Ангелъ - хранитель въ свою очередь осыпаетъ душу укоризнами; рѣчь его, довольно длинная, по видимому, сливается съ рѣчью, которую долженъ былъ произнести духъ <sup>1)</sup>. Однако, послѣдній появляется въ концѣ, на судѣ. Душа же должна одна безъ покровителей пробираться мимо властей тьмы къ престолу Всевышняго <sup>2)</sup>. По пути она подвергается допросамъ, но Богъ приказываетъ пропустить окаянную душу, дабы она узнала свой приговоръ. Сцена суда представляется двойной: когда грѣшная душа предстала передъ Судіей и ангелъ смерти, ангелъ-хранитель и духъ дали отчетъ объ ея дѣлахъ, Богъ вопрошаетъ её самоё. Душа безмолвствуетъ, не имѣя, что сказать въ свое оправданіе; раздаются голоса, хвалящіе правосудіе Бога: душа передается демону Тимѣлиху <sup>3)</sup> и отводится въ темницу, гдѣ она должна ожидать втораго пришествія. Снова хоры ангеловъ славословятъ Бога и восхваляютъ справедливость его суда. За симъ Богъ опять обращается съ вопросомъ къ душѣ, по видимому уже другой, и требуетъ отъ нея отчета въ ея дѣлахъ. Душа отрекается отъ своихъ грѣховъ и навлекаетъ на себя еще большій гнѣвъ Бога, уличающаго ее во лжи. „Не думай, говорить Онъ ей, что здѣсь можно такъ же, какъ въ мірѣ, тайно грѣ-

<sup>1)</sup> То же смѣшеніе усматривается и въ сирійской версіи.

<sup>2)</sup> Отмѣтимъ упоминаніе о „смердѣ грѣховъ“, къ которымъ ангелы оказываются чувствительными, такъ же какъ и въ легендѣ о Макаріѣ Александрійскомъ: въ Тихонравовскомъ текстѣ П. Видѣнія ангелы отказываются отъ заступничества за окаянную душу, ибо смердъ ея грѣховности дошелъ до нихъ. Этой черты нѣтъ въ греческой версіи, но сирійская редакція тождественна съ церковно-славянскою: „And the angel of that soul answered and said: All ye, my friends, ask, pray and beseech God, that this soul may be taken from us and from our midst, for, lo, we are tormented by the stench of its odour“.

<sup>3)</sup> Греч. Τεμελοῦχος; въ сирійск. текстѣ имени нѣтъ.



шить и скрыться отъ ближняго. Здѣсь все обнаруживается“. Душа принуждена замолчать, и вотъ призывается ангель-хранитель умершаго; онъ держитъ въ рукахъ „писаніе“, гдѣ занесены всѣ грѣхи покойника отъ юности и до старости. Богъ влѣняетъ собою и всѣми своими ангелами, что если грѣшникъ покается въ своихъ грѣхахъ, то какъ бы ни были они многочисленны, Онъ отпуститъ ихъ. Но, по видимому, раскаянія не было и послѣ переговоровъ душа сознается въ своихъ прегрѣшеніяхъ. Она также приговорена, но передается на мученіе другому демону аратырю <sup>1)</sup>, который заключаетъ ее въ темницу. Небожители вновь славословятъ Бога и хвалятъ Его правосудіе.

Нельзя не замѣтить нѣкотораго смѣшенія въ разказѣ о двухъ судахъ, непосредственно слѣдующихъ одинъ за другимъ, при чемъ можно только догадываться, что дѣло идетъ о двухъ различныхъ душахъ, но прямо это не высказано. Въ виду того, что одинаковая неясность усматривается во всѣхъ трехъ текстахъ, должно полагать, что она была и въ болѣе древнихъ версіяхъ, послужившихъ имъ источникомъ. Въ сирийскомъ текстѣ вставлено нѣсколько лишнихъ фразъ, служащихъ именно для разъясненія неловкаго перехода отъ перваго къ второму суду, при чемъ опущенъ вторичный разказъ объ исходѣ души. Фразы эти указываютъ на вариантъ преданія о немедленномъ судѣ Бога послѣ смерти: „Вотъ уже семь дней, говоритъ вторая душа, какъ я покинула свое тѣло и предана была демонамъ, которые повлекли меня въ ужасныя мѣста и предавали всѣ эти дни истязаніямъ“ (послѣ этого она пытается избѣгнуть приговора помощью жи). Упомянутое о семидневномъ истязаніи до суда является, по видимому, отголоскомъ болѣе развитаго ученія о мытарствахъ, тогда какъ первую окаянную душу Богъ велѣлъ пропустить тотчасъ же, чтобы предать ее суду. Г. Брандесъ предполагаетъ, что въ подлинникѣ разказывалось именно о двухъ грѣшныхъ душахъ, при чемъ одна изъ нихъ прямо сознавалась въ своихъ грѣхахъ, другая—пыталась извернуться ложью. Предположеніе это вполне вѣроятно, тѣмъ болѣе, что и въ „Видѣніи объ ангелахъ“ Макарія, соотвѣтствующемъ рассматриваемому эпизоду Павлова Видѣнія, повѣствуется тоже о двухъ грѣшныхъ душахъ.

Апостолъ Павелъ, послѣ вышеизложенныхъ сценъ, возносится ан-

<sup>1)</sup> Въ греч. текстѣ: *παρασώφην ἀγγέλῳ*; въ сирийскомъ: to the hand of the angel for the lowest Tartarus.



геломъ на третье небо, откуда впоследствии спускается въ преисподнюю, гдѣ созерцаетъ мученія грѣшниковъ. Такимъ образомъ, разсматриваемый нами эпизодъ является какъ бы вводнымъ по отношенію къ послѣдующему разказу о путешествіи апостола по раю и аду: авторъ „Видѣнія“ счелъ нужнымъ дать предварительныя свѣдѣнія объ исходѣ души, раньше чѣмъ повѣствовать о дальнѣйшей судьбѣ ея за гробомъ. Не входя въ вопросъ о сложеніи „Павлова видѣнія“, мы ограничимся нѣкоторыми замѣчаніями объ отношеніи вышеизложеннаго эпизода къ преданіямъ, о которыхъ сказано въ предшествующихъ главахъ. Однородность сюжета очевидна, и не можетъ быть сомнѣнія, что основа „Павлова видѣнія“ коренится въ тѣхъ же преданіяхъ и повѣріяхъ, которыя частично отразились въ видѣніяхъ Макарія. Но по отношенію къ нимъ Видѣніе Павла является прежде всего цѣльной и законченной эпопеей, въ которой различныя повѣрія сведены къ общей картинѣ о состояніи душъ въ загробномъ мірѣ. Такая цѣльность и законченность разказа врядъ ли существовала искони, и едва ли не слѣдуетъ предполагать, что разказъ о посѣщеніи апостоломъ рая и ада былъ первоначально независимъ отъ вводнаго эпизода объ исходѣ души. Тѣмъ не менѣе послѣдній примкнулъ къ нему, вѣроятно, очень рано, и представляется намъ въ особой, весьма любопытной редакціи. Съ первоначальнымъ сказаніемъ о Макаріѣ Александрійскомъ она имѣетъ мало общаго: мы отмѣтили лишь одну черту—упоминаніе о смрадѣ грѣховъ, къ которымъ чувствительны ангелы,—встрѣчающуюся въ обоихъ памятникахъ. Но съ другимъ „видѣніемъ объ ангелахъ“ Макарія эпизодъ Павлова Видѣнія имѣетъ столь много общаго, что они представляются намъ лишь двумя версіями одного и того же разказа, но каждая изъ нихъ въ своеобразной обработкѣ. Начальная сцена—тождественна; однороденъ и разказъ о праведной душѣ. Однако, какъ указано, каждой версіи придана особая тенденціозная окраска, такъ что онѣ являются въ нѣкоторомъ противоположеніи другъ другу: двумъ грѣшнымъ душамъ, удостоившимся прощенія въ видѣніи Макарія, соответствуютъ двѣ окаяныя души, осужденныя по Павлову Видѣнію. Далѣе, по тому же сказанію слѣдуетъ, что грѣшныя души должны проходить мытарства однѣ, ангелы отъ нихъ отступаются и сопровождаютъ только праведныя души; между тѣмъ мы отмѣтили, что въ большинствѣ древнѣйшихъ преданій нѣтъ этого различія между праведными и грѣшными душами (кромѣ не крещенныхъ и самоубійць): ихъ равно возносятъ ангелы. Главною же особенностью апокрифа объ



апостолъ Павлѣ является повѣствованіе о судѣ Бога, который рѣшаетъ участь души немедленно по смерти; тогда какъ въ спорныхъ случаяхъ, по видѣнію Макарія, ангель-хранитель призывается на одномъ изъ мытарствъ и здѣсь даетъ свои показанія, въ Павловомъ Видѣніи его вызываетъ Богъ, чтобы уличить душу во лжи. Другими особенностями этого разказа являются: предсмертные переговоры съ душой ангеловъ смерти, ангела-хранителя и духа; затѣмъ, троекратное приказаніе душѣ „познать“ свое тѣло, прежде чѣмъ окончательно разстаться съ нимъ. Наконецъ, замѣтимъ, что разказъ въ Павловомъ Видѣніи болѣе обстоятеленъ, такъ какъ въ двухъ послѣдовательныхъ сценахъ повѣствуется о смерти праведника и грѣшника съ самаго начала приближенія смерти; указаны, хотя и вкратцѣ, нѣкоторыя свѣдѣнія о жизни того и другаго: праведникъ былъ бѣднякомъ, грѣшникъ проводилъ жизнь въ ѣдѣ и питьѣ, стало быть, — былъ человѣкомъ зажиточнымъ. Эти черты, внесенныя въ апокрифъ, быть можетъ, подъ влияніемъ притчи о богатомъ и бѣдномъ Лазарѣ, во всякомъ случаѣ придаютъ разказу болѣе конкретную форму, отъ которой близокъ переходъ къ легендѣ, гдѣ повѣствовательный элементъ выступаетъ еще рѣзче. Въ послѣдующемъ развитіи сказанія онъ имѣлъ несомнѣнное значеніе, такъ же какъ и другая указанная черта о томъ, что душа должна „познать“ свое тѣло: это давало поводъ приурочить сѣтованія души именно къ моменту ея разставанія съ тѣломъ, къ которому она и обращается съ рѣчью. Другія болѣе сложныя особенности разказа, какъ переговоры съ душой духа и ангеловъ, сгладились, и затѣмъ въ позднѣйшихъ обработкахъ сюжета мы увидимъ взаимодействіе, замѣну и чередованіе отдѣльныхъ чертъ, заимствованныхъ изъ того или другаго изъ рассмотрѣнныхъ нами произведеній. Но во всякомъ случаѣ въ позднѣйшей исторіи сказанія мы должны признать особое значеніе за редакціей вводнаго эпизода въ Павловомъ Видѣніи, который является главнымъ источникомъ наслоеній преданія, связаннаго съ именемъ Макарія; особенности латинской версіи легенды о немъ объясняются именно воздействием этого эпизода на первоначальную редакцію легенды: основа осталась, какъ мы пытались это установить, но видоизмѣненія объясняются только въ томъ случаѣ, если мы примемъ во вниманіе другія редакціи сказаній объ исходѣ души и главнымъ образомъ тотъ типъ, который представленъ въ древнѣйшихъ редакціяхъ Павлова Видѣнія. Дальнѣйшая судьба этого эпизода Видѣнія въ западно-европейскихъ обработкахъ легенды весьма любопытна: мы должны

съ нею сосчитаться, чтобы объяснить возникновение новыхъ легендъ, разработывающихъ тотъ же сюжетъ.

г. Видоизмѣненія вводнаго эпизода Павлова видѣнія въ западно-европейскихъ обработкахъ этого сказанія и легенды, къ нему примыкающія.

Древнѣйшія обработки Павлова Видѣнія на латинскомъ языкѣ извѣстны по спискамъ отъ IX вѣка и съ той поры число ихъ значительно умножилось въ теченіе среднихъ вѣковъ<sup>1)</sup>. Изслѣдованію латинскихъ пересказовъ Видѣнія посвящена упомянутая работа г. Брандеса, который различаетъ шесть редакцій въ двадцати двухъ спискахъ, рассмотрѣнныхъ имъ<sup>2)</sup>. Въ той редакціи сказанія, которую Брандесъ обозначаетъ первою и которая имъ издана по Вѣнской рукописи XV вѣка, мы замѣчаемъ перемѣщеніе въ планѣ разказа: описаніе ада предшествуетъ описанію рая, при чемъ между обѣими частями очевидный пропускъ. Вторая часть начинается слѣдующими словами:

„Et locuta est vox domini et dixit: „Per memetipsum et virtutem meam juro et per angelos meos juro si hec anima uno anno antequam moreretur sua emendaret peccata oblivisceret illorum omnium“. Tunc clamabant milia angelorum: „Justus es, domine, et rectum iudicium tuum!“ Et dixit angelus ad Paulum: Vidisti et audisti hoc? — Audivi, inquit. Et ille: „Sequere me et ducam te ad locum iustorum“. Et duxit eum ad tertium celum“.

Несомнѣнно, что приведенныя фразы относятся къ суду надъ грѣшной душой, но это все, что уцѣлѣло въ данной редакціи отъ вводнаго эпизода Видѣнія. Въ прочихъ редакціяхъ, какъ замѣчено было Брандесомъ, описаніе рая совершенно опущено. Указанное перемѣщеніе плана разказа въ первой редакціи обусловило значительное видоизмѣненіе эпизода о разставаніи души и тѣла; онъ былъ

<sup>1)</sup> Ср. *Fritsche*, Die lateinische Visionen im Mittelalter, въ *Romanische Forschungen*, 1886. Статьи г. Фритше компилятивнаго характера и не даютъ ничего новаго.

<sup>2)</sup> Отмѣтимъ еще одну редакцію, не принятую во вниманіе Брандесомъ, которую мы нашли въ рукописномъ сборникѣ IX вѣка въ Ватиканской библиотекѣ въ Римѣ: Cod. palat. lat., № 220, f. 56 — 59. (Ср. каталогъ лат. рукописей *Stevenson'a*, t. I, 1886, 46 — 48). Начало: Scio hominem raptum usque ad tertium celum и пр. Редакція эта, хотя и краткая, любопытна въ томъ отношеніи, что передаетъ обѣ части Видѣнія въ первоначальной послѣдовательности, то-есть, сперва описаніе рая, затѣмъ ада. Однако, занимающій насъ эпизодъ въ ней опущенъ.



вполнѣ умѣстень въ началѣ повѣствованія о хожденіи апостола Павла по загробнымъ селеніямъ, но перемѣщенный въ середину (1-я редакція) или въ конецъ разказа (прочія редакціи, передающія лишь одну часть Видѣнія), упомянутый эпизодъ подвергся измѣненію: апостоль Павелъ не могъ, очевидно, проспѣть, находясь въ глубинѣ преисподней, чтобы ему показали, какъ происходитъ разлученіе души съ тѣломъ; онъ ограничивается тѣмъ, что узнаеть о судьбѣ души грѣшника и праведника послѣ смерти. Такимъ образомъ, въ западныхъ обработкахъ Видѣнія ступевался моментъ разлученія души съ тѣломъ. Другое измѣненіе обусловлено тѣмъ же видоизмѣненіемъ мѣста, откуда апостоль Павелъ присутствуетъ при „классификаціи“ душъ<sup>1)</sup>: находясь въ преисподней, онъ, понятно, видитъ сперва душу грѣшника, которую влекутъ дьяволы, и затѣмъ лишь издали видитъ праведную душу, которую ангелы несутъ на небо. Замѣтимъ также, что нѣтъ больше помину о судѣ Божиемъ: душа сама исповѣдывается въ своихъ грѣхахъ и сама себя осуждаетъ (*et se ipsam iudicavit*). Въ такомъ видѣ представляется разсматриваемый нами эпизодъ Видѣнія во второмъ текстѣ, изданномъ г. Брандесомъ и обозначенномъ имъ, какъ четвертая редакція<sup>2)</sup>. Эта редакція имѣетъ большое значеніе, такъ какъ къ ней, повидимому, примыкаетъ большинство обработокъ на ново-европейскихъ языкахъ. Что же касается другихъ латинскихъ редакцій Видѣнія, разсмотрѣнныхъ г. Брандесомъ, то мы принуж-

<sup>1)</sup> Намъ кажется, что такимъ терминомъ правильнѣе обозначить данный эпизодъ Павлова Видѣнія въ его настоящей передѣлкѣ.

<sup>2)</sup> Приводимъ цѣликомъ соответствующее мѣсто этой редакціи Видѣнія по тексту г. Брандеса. Разказъ въ ней очень сокращень: „*Et postea aspexit in celum a terra (?) ac vidit animam peccatoris inter diaboles. VII. quam ululantem deducebant eo die de corpore. Et clamaverunt angeli Dei contra eam dicentes: „Ve ve, misera anima, que operata es in terra?“ Dixerunt ad invicem; „Vide istam animam quomodo contempsit in terra mandata Dei. Mox illa legit cartam suam in qua erant peccata sua et se ipsam iudicavit“. Tunc eam demones susceperunt mittentes in tenebras exteriores. Ibi erat fletus et stridor dencium. Et dixit ei angelus: „Credis et agnoscis, quia sicut homo fecerit sic accipet?“ Post hoc in uno momento adduxerunt angeli animam iustam de corpore portantes ad celum. Et audivit vocem milium angelorum letancium ac dicencium; „O anima leta, felicissima, o beata, letare, quia fecisti voluntatem Dei tui!“ Deinde dixerunt hoc simul; „Levate eam ante Deum et ipsa leget opera sua bona“. Postea Michael collocavit eam in paradiso, ubi erant omnes sancti. Et clamor factus est contra animam iustam, quasi celum et terra commoverentur. Et exclamaverunt peccatores qui erant in penis, dicentes: „miserere nobis, Michahel archangele, ac tu, Paule“ и т. д. Къ продолженію разказа мы ниже вернемся.*

дены положиться на его разборъ, такъ какъ тексты не изданы: во второй и шестой редакціяхъ нашъ эпизодъ опущенъ совсѣмъ; въ третьей и пятой разказъ совпадаетъ съ четвертой редакціей за незначительными измѣненіями <sup>1)</sup>). Весьма возможно, что помимо шести редакцій г. Брандеса существовали иныя, еще не извѣстныя обработки на латинскомъ языкѣ Павлова Видѣнія (какъ выше отмѣченный нами текстъ Ватиканской бібліотеки): но врядь ли онѣ имѣютъ существенное значеніе для опредѣленія источниковъ обработокъ сказанія на народномъ языкѣ, которыя всѣ болѣе или менѣе непосредственно примыкаютъ къ латинскимъ текстамъ, о которыхъ шла рѣчь. Обратимся теперь къ рассмотрѣнію этихъ обработокъ на ново-европейскихъ языкахъ.

Видѣніе апостола Павла получило особую популярность во Франціи и въ Англіи, гдѣ оно подверглось многочисленнымъ обработкамъ. Г. Поль Мейеръ насчитываетъ пять риемованныхъ французскихъ редакцій Видѣнія <sup>2)</sup> и, можетъ быть, число ихъ еще больше, вопреки

---

<sup>1)</sup> Такъ, г. Брандесъ замѣчаетъ, что авторъ пятой редакціи опускаетъ фразу: „*mox illa legit cartam suam*“, не понявъ ея значенія. „*Unser autor, говоритъ онъ (Visio v. Pauli, 39), scheint die bemerkung die auf handschriftliche verzeichniss der sünden hindeutet nicht verstanden zu haben und lässt sie in folge dessen aus. Da er aber auch mit bezug auf die seele des gerechten in seiner vorlage den satz fand: „Levate eam ante Deum et ipsa leget opera sua bona“, so half er sich an dieser stelle dadurch dass er die zweite hälfte mit: „quia opera sua fuerunt bona“ wiedergab*“.

<sup>2)</sup> Ср. *Romania*, VI, стр. 11. *Feilitzen*, „*Li vers del juise*“, стр. CVX—CXXVIII. *Брандесъ*, I. c., стр. 46 и слѣд. Г. Поль Мейеръ любезно предоставилъ намъ списки нѣкоторыхъ рукописей, которыхъ мы не имѣли подъ руками, исполненные покойнымъ г. Фейлитценомъ. Благодаря этому обстоятельству, мы имѣли возможность пересмотрѣть большинство не изданныхъ французскихъ текстовъ Видѣнія. Выржая при семъ нашу признательность г. П. Мейеру за оказанное одолженіе, мы приводимъ списокъ рукописей, пересмотрѣнныхъ нами, въ примѣрной группировкѣ, которая подлежитъ еще проверкѣ.

I. Текстъ, изданный *Ogden*, *Dante et la philosophie catholique au XIII sc.*, 1859, 413—423.

Ркп. въ Лондонѣ, Брит. Музей, Cotton. Vespas. A. VII, f. 32 — 36 (списокъ г. Фейлитцева).

„ въ Парижѣ, Націон. библ., Fr. 19525 (S. Germ. 1858).

Брандесъ указываетъ двѣ другія рукописи этой редакціи, въ Кембриджѣ, но не обозначаетъ ихъ. Одна изъ Кембриджскихъ рукописей, находящаяся въ Caius College, 435, f. 135 — 144, была принята во вниманіе г. Фейлитценомъ, который ссылается еще на Оксфордскую рукопись той же редакціи, Ms. Douce, 381 (ср. *Roman. Stud.*, I, 392).



мнѣнію г. Брандеса, который признаетъ лишь три французскія ре-

II. Ркп. въ Парижѣ, Націон. библ., Fr. 2094, f. 199 — 204 (ср. Брандеса, I. с., 51—54).

III. Ркп. въ Лондонѣ, Брит. Муз., Addit. ms. 15606 (ср. Поль Мейера, *Rotania*, VI, 11 и слѣд.)

„ въ Римѣ, Vat. Christ. 1682, f. 92—96 (списокъ г. Фейлитцена)

„ въ Парижѣ, Націон. библ., Fr. 24429 (La Vall. 91) f. 133—140

„ тамъ же, Fr. 24432 (N. D. 198) f. 91—99

„ тамъ же, Fr. 1526, f. 143 и слл.

Последняя версія исполнена Geoffroi de Paris. Мы относимъ ее къ той же редакціи, какъ и вышеупомянутыя рукописи, такъ какъ версія Geoffroi отличается только вѣншей передѣлкой стиха, при чемъ текстъ оставленъ безъ измѣненія. Приводимъ слѣдующее четверостишіе для сравненія:

Fr. 24432, f. 98.

Saint Pol a regardé  
vers le ciel otre mont  
. VII. diables i uit  
qi grant tempeste font  
Ou il tienent une ame  
q'il aportent d'amont  
Entr'els vont deuisant  
ou la tormenteront.

Версія Жоофура Парижскаго, Fr. 1526,  
f. 192v.

Saint Pol a regardé adont  
Vers le ciel en l'air contre mont  
. VII. deables vit molt hideux  
Qi grant tampeste font entr'eux.  
Et une ame qe entr'eux tiennent  
Q'il aportent d'amont dont viennent  
Entr'eus molt deuisant en vont  
Qel part il la tormenteront.

Въ другихъ спискахъ двѣнадцати-сложные стихи написаны въ одну строку и въ такомъ случаѣ было бы не понятно, какъ Жоофура изъ двѣнадцати-сложнаго стиха сдѣлалъ бы два восьмисложныхъ. Вотъ, напримѣръ, соответствующее четверостишіе по ркп. Fr. 24429, f. 139v:

Saint Pols a regardé envers le ciel amont  
Quatres diables vit qui grans tempestes font.  
Cil tenoient une ame qu'il aportent d'amont  
Entr'els vont demandant ou la trebucheront.

Въ перечисленныхъ спискахъ текстъ разнится лишь въ незначительныхъ подробностяхъ, но по существу онъ неизмѣненъ, такъ что мы причисляемъ всѣ эти версіи къ одной редакціи.

IV. Ркп. въ Парижѣ, Націон. библ., Fr. 24862, f. 101v—103v. Настоящая редакція, на сколько намъ извѣстно, еще не была отмѣчена, тѣмъ не менѣе она не можетъ быть отождествлена съ другими. Приводимъ начальные стихи эпизода о судьбѣ грѣшной души, соответствующіе только что цитированнымъ:

Puis warda u set diables vindrent  
E l'alme d'un pecheur entr'eus orent et tiendrent  
Qi meimes icel jur del cors prise esteit  
E waimta et cria et molt grant doel feisout.

Эта редакція кажется намъ древнѣе, чѣмъ написанная александринскими стихами.

дакціи. Кромѣ стихотворныхъ есть еще прозаическая редакція <sup>1)</sup>, весьма краткая, въ которой разсматриваемый нами эпизодъ опущенъ. Что касается стихотворныхъ обработокъ, то указанный эпизодъ воспроизведенъ въ четырехъ редакціяхъ, при чемъ изложеніе его весьма близко соотвѣтствуетъ упомянутымъ латинскимъ редакціямъ, послужившимъ основой французскихъ обработокъ. Мы отмѣтимъ лишь нѣсколько любопытныхъ совпаденій въ первыхъ двухъ редакціяхъ съ поэмой „Débat de l'âme et du corps“, указывающихъ на вѣроятную зависимость послѣдней отъ сказаній о хожденіи апостола Павла. Такъ, въ редакціи, изданной Озанамомъ (I. с., 433), говорится, что дьяволы, увлекаая душу въ адъ, восклицаютъ:

223 „Fauti tei chetive maleuree!  
A quele oure dolereuse fus unkes nee?  
Dampne Deu refusas  
Et envers nos t'aproismas“.

Въ „Débat de l'âme et du corps“ душа восклицаетъ, обращаясь къ тѣлу:

(P, 53—55) Chaitis, maleures  
Mal fuisses onques nes!  
(P, 131—132) Damedeu renioias  
Ariere repairas.

Замѣтимъ, что въ вышеприведенныхъ стихахъ Видѣнія — стихъ 225-й имѣетъ шесть слоговъ, въ остальныхъ же полная сбивчивость размѣра: принимая во вниманіе, что общее стихосложеніе въ указанной редакціи Видѣнія сводится къ восьмисложному размѣру, мы считаемъ вѣроятнымъ предположеніе, что авторъ заимствовалъ эти стихи изъ версіи написанной шестисложнымъ размѣромъ, но не сумѣлъ согласовать ихъ съ общимъ размѣромъ своей версіи.

---

V. Ркп. въ Оксфордѣ, Бодл. библ., Douce 154, f. 118—119 (списокъ г. Фейлитцена).

Разсматриваемый нами эпизодъ опущенъ въ этой редакціи, а также и въ двухъ слѣдующихъ версіяхъ, которыя, повидимому, составляютъ особую, шестую редакцію; замѣтимъ, что онѣ находятся въ тѣхъ же рукописныхъ сборникахъ, гдѣ помѣщена третья редакція.

VI. Ркп. въ Римѣ, Ватиканъ, Christ. 1682, f. 123 — 135<sup>v</sup> (списокъ г. Фейлитцена).

„ въ Парижѣ, Націон. библ., Fr. 24429, f. 130—131.

Наконецъ, имѣется еще одна стихотворная версія Видѣнія въ рукописномъ сборникѣ въ Тулузской бібліотекѣ.

<sup>1)</sup> Прозаическая версія помѣщена въ рукописномъ сборникѣ, хранящемся въ Парижской Націон. библ., Fr. 2039, f. 34.





Провансальская прозаическая версия Павлова видѣнія, изданная Барчемъ <sup>1)</sup>, не представляетъ ничего особеннаго по отношенію къ разработкѣ разсматриваемаго нами эпизода, такъ какъ почти дословно воспроизводитъ четвертую латинскую редакцію.

Изъ англійскихъ обработокъ Видѣнія только одна заслуживаетъ особаго вниманія, тогда какъ остальные три стихотворныя обработки и одна прозаическая—представляются въ болѣе или менѣе близкомъ отношеніи все къ той же латинской четвертой редакціи; поэтому мы на нихъ не останавливаемся <sup>2)</sup>. Стихотворная редакція, которую мы имѣемъ въ виду, была издана дважды: Horstmann'омъ въ *Archiv für das Studium der neuer. Spr. etc. Herrig'a*, т. LXII, 403—406 и М. Morris'омъ, *An oldenglisch Miscellany*, 1872, 147 и слѣд. Брандесъ ограничивается замѣчаніемъ, что эта редакція (вторая по его счету), вѣроятно де, французскаго происхожденія, при чемъ оригиналь ея „занимаетъ вполне независимое положеніе по отношенію къ прочимъ французскимъ редакціямъ (стр. 35—36)“. Дѣйствительно, сюжетъ въ указанной поэмѣ на столько своеобразно изложенъ, что можно лишь съ трудомъ установить ея отношеніе къ Видѣнію апостола Павла; мы встрѣчаемъ въ ней особую разработку Видѣнія, которая представляется уже переходнымъ звеномъ къ легендамъ о сѣтованіяхъ грѣшной души. Приведемъ начало поэмы, любопытной

---

<sup>1)</sup> *Bartsch*, *Denkmäler der provens. Lit.*, 1856, стр. 310—313. Ср. *Fauriel*, *Hist. de la poesie prov.*, I, стр. 260—262.

<sup>2)</sup> Объ англійскихъ обработкахъ см. *H. Brandes*, *Ueber die Quellen der mittelenglischen Paulus vision*, Halle, 1883 (перепечатка изъ *Englisch. Studien*, bd. VII). Двѣ стихотворныя редакціи были изданы *Horstmann'омъ* въ *Englisch. Studien*, bd. I, 293—294, и въ *Archiv f. d. Stud. d. neuer. Sprachen etc. Herrig'a*, bd. LII, 35—38 (отдѣльный оттискъ въ *Altenglischen Legenden*, *Horstmann'a*, Paderborn, 1875). Третья (или по счету Брандеса четвертая) стихотворная редакція издана *Morris'омъ*, *An Oldengl. Miscellany*, appendix II, стр. 210—222. Имъ же была издана и прозаическая редакція (*Oldengl. homilies*), переизданная *Zurbitza*, *Alt- und Mittelengl. Uebungsbuch*, 2 Aufl., стр. 62—65.

Оставляемъ въ сторонѣ датскую прозаическую версию Видѣнія, представляющую дословный пересказъ латинской четвертой редакціи (ср. *Brandes*, *Visio S. Pauli*, 51—54). Что касается норвежской „*Visio sancti Pauli apostoli*“, изданной *Unger'омъ* въ его *Gammelnorsk Homiliebog*, 1862, II, стр. 190—195, то названіе ошибочно; познакомившись съ содержаніемъ текста, любезно доставленнаго намъ г. Гастономъ Парисомъ, мы были пріятно удивлены встрѣтивъ въ норвежской обработкѣ старинный переводъ французской поэмы о спорѣ души съ тѣломъ. Ниже мы подробно сопоставляемъ оба текста.



еще въ томъ отношеніи, что она написана на двухъ языкахъ—французскомъ и англійскомъ:

Oiez, seynours, une demaunde  
que le def[a]ble fist estraunge  
a un cheytif peccheour  
qui fu mis hors de tristour,  
de mort en vie reęuscité  
par la grace de Deu:  
„Housenli gost wat dest thou here?  
thou were in helle nou for gere,  
wo haueth helle dore ounloken?  
and ou art thou of pine i-broken?“  
Or respount le mort a lu  
de cest secle ou il fu  
e tint en ordre countes et dist  
les ounse peines qui sen Pol vist  
et des autres qui il senti,  
un soul mot ne menti:  
„Vuoltou heren nou, satan,  
ou ich am from helle i-gan?  
Wormes haueth mi fles i-freten  
and alle mine frend me abeth forgeten.  
Ich was a mon, as thou wel wost,  
and nou ich am a wreche gost etc. <sup>1)</sup>.

Далѣ душа перечисляетъ адскія муки по сокращенной редакціи Павлова Видѣнія. Чтобы уяснить себѣ происхождение мотива — бесѣды души съ дьяволомъ, мы должны припомнить заключительную сцену Павлова Видѣнія, которая, повидимому, пріобрѣла большую популярность: Апостоль Павелъ и его руководитель глубоко тронуты страданіями грѣшниковъ въ аду; послѣдніе просятъ ихъ ходатайства передъ Богомъ, чтобы облегчить ихъ страданія, и Богъ, внемля заступничеству апостола и ангела, даруетъ грѣшникамъ временное облегченіе: они будутъ освобождены отъ адскихъ мукъ въ день Воскресенья, съ субботы вечера до понедѣльника <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Брандесъ, считая оригиналъ этой поэмы французскимъ, не приводитъ доказательствъ въ пользу своего предположенія. Нѣкоторое взростіе ему даютъ нижеслѣдующіе стихи въ рѣчи души, при разказѣ о мученія пьяницамъ:

222 Monie mo soulen ther beth in  
then bith in *Fraunce* dropen of win.

<sup>2)</sup> Сравни вторую редакцію у Брандеса (I. с., 79); Богъ говоритъ: „dono vobis requiem ab hora nona usque in prima hora secunde ferie“. Но въ греческ. текстѣ: „δίδωμι ὄριον ὀχταν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς ἀγίας κοριαχῆς“. Тоже и въ церковно-слав.: и “въ день ночь святыхъ недѣли“.

Отсюда возникло повѣрье о „субботнемъ покоѣ“, весьма распространенное на западѣ и у насъ, причемъ на западѣ оно истолковывалось, повидимому, въ томъ смыслѣ, что души грѣшниковъ прилетаютъ въ ночь на субботу на могилы, гдѣ похоронены ихъ тѣла, и сѣтуютъ о своей прежней жизни и теперешнихъ мукахъ <sup>1)</sup>. Такимъ

<sup>1)</sup> Нѣкоторыя версіи Павлова Видвѣнія начинаются съ прославленія воскреснаго дня, въ которомъ души грѣшниковъ отдыхаютъ отъ адскихъ мученій, благодаря ходатайству апостола и архангела Михаила. Во второмъ латинскомъ текстѣ Видвѣнія, изданномъ Врандесомъ (I. c., 75), какъ бы указывается, что эта просьба о временномъ облегченіи участи грѣшниковъ составляла ближайшую цѣль хожденія апостола въ загробный міръ: „interrogandum est: quis primus rogavit deum ut anime habeant requiem in penis inferni? Id est beatus apostolus Paulus et Michael archangelus quando iverunt ad infernum“, далѣе слѣдуетъ разказъ о хожденіи. А. Графъ посвятилъ специальную статью (въ *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. XI, fasc. 3 (1888), A proposito della visio Pauli, 344—362) изученію мотива, у христіанскихъ писателей до Дантѣ, о временномъ отдыхѣ отъ адскихъ мукъ, предоставленномъ душамъ грѣшниковъ. Повѣрье это было, повидимому, весьма распространено въ древности, такъ какъ указаніе на него встрѣчается одновременно съ Павловымъ Видвѣніемъ и у Пруденція (*Cathemerinon* hynn. V), который говоритъ что въ ту ночь „sacer qua rediit Deus-Stagnis ad superos ex Acheruntiiis. . . Marcent supplicis tartara mitibus—exultatque sui corporis otio—umbrarum populus, liber ab ignibus, —Nec fervent solito flumina sulphure“. Что касается Павлова Видвѣнія, то въ греческомъ текстѣ говорится лишь о Пасхальномъ Воскресеніи, но уже въ латинскихъ обработкахъ, равно и въ ново-европейскихъ, душамъ грѣшниковъ предоставленъ отдыхъ еженедѣльно съ субботы вечера до понедѣльника утра. Во французской версіи, изъ которой мы выше привели отрывокъ (рукописи Пар. Нац. Библ., Fr. 2094), Христосъ, внявъ стонамъ грѣшныхъ душъ, нисходитъ въ адъ самолично и обращается съ рѣчью къ обреченнымъ на муки, напоминаетъ имъ страсти, которыя онъ претерпѣлъ ради спасенія человѣческаго рода и укоряетъ ихъ за то, что онъ не хотѣли при жизни исполнять его завѣтовъ. Но когда къ просьбѣ грѣшниковъ присоединяются апостолъ Павелъ и святой Михаилъ, Христосъ даруетъ грѣшникамъ перерывъ въ ихъ мученіяхъ:

Des la none de samedi—ju[s]qu'a la prime dou lundi.

Отвѣтимъ въ текстахъ, на которые ссылается Графъ въ вышеупомянутой статьѣ, разказъ Метра Дамьянскаго (XI в.), который приводитъ со словъ архіепископа Гумберта, что въ южной Италіи, по преданію, въ ночь съ субботы на воскресенье появляются таинственныя птицы въ уединенныхъ скалистыхъ мѣстностяхъ: это души грѣшниковъ, которыя прилетаютъ на отдыхъ, временно освобожденные отъ мукъ. При наступленіи утра воронъ громко каркаетъ и птицы-души погружаются въ море, безслѣдно исчезая до слѣдующей субботы (см. *Epistola IX, ad Nicolaum II pontificem maximum*). Тотъ же разказъ, съ нѣкоторыми измѣненіями, приводитъ въ концѣ XII-го вѣка Конрадъ Керфуртскій и за симъ Вигенцій Белловакенскій въ *Speculum historiale* (см. *Graf.*, I. c., 353). Въ вышеприведенной англо-фран-



образомъ объясняется въ вышеприведенномъ отрывкѣ поэмы фраза: *un chetif pecheour qui fu mis hors de tristour*. Однако, авторъ далѣе нѣсколько преувеличиваетъ, говоря о воскресеніи души (*de mort en vie resuscité*), и разказъ представляется сбивчивымъ, такъ какъ душа, начавъ съ вопроса: „Хочешь ли ты, сатана, услышать, какъ я явилась изъ ада сюда“?— вмѣсто того, чтобы дать отвѣтъ на вопросъ, распространяется о мукахъ грѣшниковъ въ аду. Намъ кажется очевиднымъ, что дьяволъ тутъ явился за душой именно за тѣмъ, чтобы увести ее обратно въ адъ, послѣ того какъ окончился срокъ „субботнаго покоя“. Такимъ образомъ въ настоящей поэмѣ мы имѣемъ своеобразную обработку Павлова Видѣнія, которая приводитъ къ новой легендѣ о сѣтованіяхъ души; собесѣдникомъ ея является пока еще не тѣло, а дьяволъ, напускающійся съ бранью на душу за то, что она вырвалась изъ ада.

Переходимъ теперь къ нѣмецкимъ версіямъ Павлова Видѣнія. Прозаическая версія, близкая латинскому оригиналу, не представляетъ интереса, но стихотворный отрывокъ, изданный впервые Караяномъ <sup>1)</sup>, чрезвычайно важенъ, такъ какъ представляетъ намъ видоизмѣненіе первоначальной схемы легенды, аналогичное вышеприведенной англо-французской обработкѣ сюжета. Шереръ <sup>2)</sup>, слѣдя мнѣнію Мюлленгофа, различаетъ два отдѣльныхъ произведенія въ упомянутомъ отрывкѣ, при чемъ въ первой части онъ признаетъ отголосокъ Павлова Видѣнія, вторую же онъ считаетъ самостоятельнымъ произведеніемъ, которое онъ озаглавливаетъ: „*Von der Zukunft nach dem Tode*“. Это произведеніе распадается, по мнѣнію Шерера, еще на двѣ части: въ первой разказывается участь души грѣшника послѣ смерти, во второй — души праведника. „*Mit einer dem Thema nach verwandten Partie der Apocalypsis Pauli wusste ich es nicht su vereinbaren*“. Таково мнѣніе Шерера, которое представляется намъ ошибочнымъ: второй отрывокъ стоитъ въ непосредственной связи съ Павловымъ Видѣніемъ и представляетъ обработку эпизода о судьбѣ

---

цуской поэмѣ, которой Графъ не упоминаетъ, мѣсто дѣйствія не указано и, какъ мы замѣтили, самый мотивъ освобожденія отъ адскихъ мукъ ступешавъ. Въ другихъ памятникахъ, о которыхъ рѣчь ниже, прямо указывается, что душа прилетаетъ на могилу своего тѣла.

<sup>1)</sup> *Karajan*, Deutsche Sprachdenkm. des XII Jhd., Wien, 1846. Караянъ относитъ текстъ по языку къ XII-му вѣку; рукопись XIII-го вѣка.

<sup>2)</sup> *Scherer*, въ *Quellen und Forschungen*, 1875, II Heft, 22 — 27. Тутъ же изданъ текстъ съ нѣкоторыми поправками.

праведной и грѣшной души немедленно послѣ смерти. Разказъ, правда, нѣсколько видоизмѣненъ, но источникъ его все-таки можетъ быть признанъ, тѣмъ болѣе, что видоизмѣненія въ нѣмецкомъ отрывкѣ аналогичны тѣмъ, которыя мы отмѣтили въ англо-французской поэмѣ. Въ одномъ отношеніи есть разница: душа въ своихъ сѣтованіяхъ обращается къ тѣлу, на могилѣ котораго она находится; но совопросникомъ ея все-таки является дьяволъ.

Вотъ вкратцѣ содержаніе поэмы: въ началѣ разказывается о дьяволахъ, которые мучаютъ душу грѣшника и всячески повосятъ ее. Душа восклицаетъ:

„Owé!  
Quante sunt tenebre!“

Дальнѣйшая рѣчь ея (уже на нѣмецкомъ языкѣ) обращена къ тѣлу, при чемъ мы узнаемъ, что мѣсто дѣйствія на кладбищѣ, изъ того, что по окончаніи сѣтованій души говорится, что дьяволъ не допустилъ больше душу къ могилѣ (*Der Tivel inlat die seele—Zu dem grabe nicht mere*). Приводимъ рѣчь души:

„Sò wè mir daz ich ie besaz  
dih vil unreine vaz!  
nû hâstû mich verrâten  
och was ich gotes âtem  
des himelischen kûneges.  
Vil lûtzel geniuze ich nû des“.

(Горе мнѣ, что я владѣла тобой, столь нечестивымъ сосудомъ! Теперь ты меня предало, а была я дуновеніемъ Бога, царя небеснаго. Мало мнѣ теперь отъ этого проку).

Дьяволъ прерываетъ ея сѣтованія ироническимъ замѣчаніемъ, что нечего-де душѣ хвастать своимъ происхожденіемъ, такъ какъ теперь ей во всякомъ случаѣ придется остаться съ ними. Душа продолжаетъ плачь, проклиная тѣло:

“Sò wè den dînen handen  
si roubeten unde branden  
si blûwen die armen  
Si enwolten sich nicht erbarmen!  
nu hâstu mich beswiehen  
du bist mir vil entwichen  
wir gesamenen unsih noch mit sêre  
unt sîn dan iemer mêre  
mit dem tiuvele in der helle;  
daz was der dîn wille“.

(Горе твоимъ рукамъ: онѣ грабили и поджигали, онѣ побивали бѣдняковъ, онѣ не знали милосердія! Теперь ты погубило меня; ты разлучилось со мною. Мы слишкомъ ужъ дружились и теперь на вѣки вѣчныя обречены съ дьяволомъ въ адъ; это благодаря тебѣ).

Послѣ этого дьяволъ уноситъ душу, чтобы предать ее мукамъ, и разказъ заканчивается стихомъ псалма: „mors peccatorum pessiam,“



(XXXIII, 22). Слѣдуетъ разказъ объ участи праведной души, которая немедленно послѣ смерти возносится на небо, гдѣ ее встрѣчаютъ, какъ невѣсту. Душа сочетается съ Духомъ, такъ же, какъ и въ другой поэмѣ „Die Hoeszeit“<sup>1)</sup>, съ которой настоящая сцена поддается сближенію, на что указалъ Шереръ. Весьма вѣроятно, что обѣ онѣ восходятъ къ общему источнику; но для насъ теперь всего важнѣе то, что нѣмецкая поэма представляетъ изъ себя лишь обработку разсмотрѣннаго нами эпизода Павлова Видѣнія.

Мы видимъ, что рѣчь грѣшной души становится все распространеннѣе. Исходнымъ пунктомъ могло ей послужить то, что душа должна сама исповѣдываться въ своихъ грѣхахъ, записанныхъ въ хартии. Въ такомъ, болѣе примитивномъ видѣ представляется разказъ итальянской версіи Павлова Видѣнія, въ которой мѣсто дѣйствія осталось еще, какъ первоначально, на томъ свѣтѣ, а не на кладбищѣ. Итальянская обработка<sup>2)</sup> въ общемъ довольно близко передаетъ текстъ латинской редакціи, послу-

---

1) См. *Scherer, Geistliche Poeten der Deutscher Kaiserzeit, Quellen und Forschungen*, II, 1875 г.

2) Брандесъ не упоминаетъ объ итальянскихъ версіяхъ. Одна изъ нихъ, на которую мы и ссылаемся, была издана *Villari, Alcune leggende e tradizioni che illustrano la divina commedia, Annali di Universita toscana*, VIII, 1866, 120—133. Изданіе это не для продажи, и мы обязаны знакомствомъ съ нимъ г-ну D'Арсона, любезно доставившему намъ экземпляръ изъ бібліотеки университета въ Пизѣ. Другая, не изданная итальянская редакція Павлова Видѣнія находится въ рукописномъ сборникѣ XV вѣка въ Неаполитанской Библіотекѣ, XII, F, 25 (см. *Miola. Le scritture in volgare dei primi tre secoli della lingua, ricercate nei codici della biblioteca nazionale di Napoli, Bologna*, 1878, I, p. 328 — 357). Она примыкаетъ непосредственно къ статьѣ объ воскресномъ днѣ (La Epistola de la domenica volgare, f. 305—317 v.), являясь какъ бы иллюстраціей къ ней. Разсматриваемый нами эпизодъ о двухъ душахъ въ этой редакціи оупущенъ: авторъ, сообщая преданіе о мостѣ, перекинутомъ черезъ зловонную рѣку, ограничивается общимъ замѣчаніемъ, что души грѣшниковъ, проходя по мосту, проваливаются въ бездну, души же праведниковъ благополучно совершаютъ переправу. Вотъ соответствующее мѣсто, по указанной рукописи, f. 312: Ancora viti san Paulo uno fiume negro in el qualo era molte bestie de dyauoli li qualj divorauano le anime peccatrice senza alcuna misericordia, impero che non fecero penitencia de li soi peccati. E sopra quello fiume si era uno gran ponte. E per quello ponte passauano le anime; bone passauano senza alchuno dubio; ma le anime peccatrice cadeano in zucho di quello possa vegniano tormentadi (f. 312 v.) secondo le operatione [che] haueano fate per mane di quelli dyauoli inferali... Anchora viti san Polo uno dyauolo in capo di quello ponte, loquale hauea nome Belzebulo e staua cum la bocha aperta e si gittaua fuogho per la bocha cum grandio furore. E tute le anime perdute che passauano per questo ponte intrauano per quella bocha di quello dyauolo infernale

жившей основой большинству обработок на ново-европейскихъ языкахъ; видоизмѣненнымъ въ ней оказывается лишь эпизодъ объ участи двухъ душъ—праведной и грѣшной—немедленно по разлученіи съ тѣломъ. Именно, по этой редакціи души должны проходить черезъ мостъ, ведущій въ рай <sup>1)</sup>. Сперва подходитъ къ мосту душа грѣшника и ангель-путеводитель говорить апостолу Павлу:

«Or vedremo come questa anima non fece lo comandamento di Dio in terra“. E dissano intralloro: „Guai, guai a te anima che venisti di terra!“ Et ella incomincio a legere una carta che v'erano entro scripte tutte le suo peccata e dicea: „Oime misera! che tutto lo tempo della vita mia servii a voi dimoni e feci le vostre voluntadi; or vegio che lo' nferno me riceva!“ Unde li damoni la pressero e gittarla nelle pene do lo'nferno: la ve ae dolore e tristizia assai <sup>2)</sup>).

Праведная душа, какъ и слѣдовало ожидать, благополучно проходитъ черезъ мостъ и, соотвѣтственно, ей не представляется случая произносить рѣчь, такъ какъ ее прямо ведутъ къ престолу Всевышпаго. Относительно рѣчи грѣшной души замѣтимъ, что въ итальянской редакціи усматривается нѣкоторое сходство съ возгласами демоновъ во французской редакціи Видѣнія, изданной Озанамомъ, и съ возгласами ангеловъ во второй французской редакціи (см. в. стр. 193—194). Такое колебаніе въ приуроченіи легко объясняется характеромъ этихъ возгласовъ, которые одинаково могли быть приписаны и самой душѣ, при чтеніи хартіи, и демонамъ, и ангеламъ, сопутствующимъ ей.

Разборъ западно-европейскихъ обработокъ Павлова Видѣнія приводитъ насъ къ слѣдующимъ выводамъ: заключительная сцена Видѣнія обусловила возникновеніе легенды о томъ, что души усопшихъ прилетаютъ къ своимъ могиламъ въ ночь съ субботы на воскресенье, а вводный эпизодъ Видѣнія, видоизмѣненный и перенесенный въ указанныхъ обработкахъ къ концу разказа о хожденіи апостола Павла, подвергся слиянію съ этой легендой. Въ англо-французской поэмѣ мы видѣли, что вставленъ еще цѣликомъ разказъ о загробныхъ карахъ (хотя и въ сокращенной редакціи), приуроченный къ новой ситуаціи. Душа поминаетъ апостола Павла, какъ автора этого разказа, но, очевидно, въ этой новой обработкѣ сюжета, гдѣ

---

poi le chiuava del so corpo e si le butava in lo profundo di lo abyssso. Ma le anime bone non auano pena alchuna e si passano molto bene per quello ponte e poi romaneno belle sença nesuno dolore e sono portate per le mane de lo anzelo in la gloria beata.

<sup>1)</sup> См. приложенія.

<sup>2)</sup> Villari, l. c., 132.



сама душа сѣтуетъ на могилѣ своего тѣла, участіе апостола въ разказѣ должно было быть отстранено. Англо-французская поэма представляется намъ посредствующимъ звеномъ между первоначальной схемой разказа Видѣнія и новой легендой, отдѣлившейся отъ него. Связь между ними все болѣе и болѣе ступевывается, но названная поэма можетъ служить намъ показателемъ того, какимъ путемъ произошла эволюція новаго преданія. Въ ней, между прочимъ, удержана архаичная черта: душа обращается въ своихъ сѣтованіяхъ не къ тѣлу, а къ дьяволу. Пока дѣйствіе происходило въ загробномъ мірѣ, такое обращеніе могло имѣть мѣсто, но нѣкоторая натяжка усматривается и въ томъ, что душа какъ бы наставляетъ дьявола въ адскихъ мукахъ, слишкомъ хорошо ему извѣстныхъ. Обращеніе къ тѣлу какъ бы само собой напрашивалось, и дѣйствительно, мы видѣли, что оно введено въ нѣмецкой поэмѣ, хотя тутъ же сохранены и замѣчанія первоначальнаго совопросника души—дьявола. Не все представляется вполне яснымъ въ этой поэмѣ: о какой душѣ идетъ рѣчь—такой ли, которая только что разлучилась со своимъ тѣломъ, или такой, которая уже прилетаетъ на могилу въ едину изъ ночей по субботамъ? Въ слѣдующемъ эпизодѣ о праведной душѣ несомпѣнно рѣчь идетъ о вновь преставленной душѣ, только что разлучившейся съ тѣломъ. Эта неопредѣленность по отношенію къ первой сценѣ и преемственность разказовъ о двухъ душахъ указываетъ на близкую зависимость нѣмецкой поэмы отъ заключительной сцены въ западныхъ обработкахъ Видѣнія. Въ нихъ, какъ было указано, рѣчь идетъ о двухъ душахъ тотчасъ послѣ разлученія съ тѣломъ (*eo die de corpore aggressae*); но предположимъ, что основою нѣмецкой поэмы послужила латинская обработка <sup>1)</sup>, которая представляла изъ себя первую попытку слить эпизодъ о судьбѣ двухъ душъ съ вѣрованіемъ о томъ, что окаянные души прилетаютъ еженедѣльно на могилы своихъ тѣлъ; въ такомъ случаѣ легко представить себѣ, что первоначально ситуація не была точно опредѣлена для обѣихъ душъ: авторъ могъ постѣсниться заставить праведную душу спуститься съ неба и предпочелъ оставить не тронутымъ разказъ объ ея восхожденіи къ небесамъ.

Авторъ англо-саксонской поэмы, о которой была рѣчь выше <sup>2)</sup>, по-

---

<sup>1)</sup> Обращаемъ вниманіе на латинскія фразы, вставленныя въ нѣмецкій текстъ.

<sup>2)</sup> *Wülcker-Grein*, *Bibl. d. Angels. Poesie*, II bd., 1 h., 93—107.

шелъ далѣе въ обработкѣ сюжета и ассимилировалъ обѣ сцены по образцу первой, заставивъ такимъ образомъ и праведную душу вернуться къ своему тѣлу. Уже въ введеніи поэмы вмѣсто дѣйствія точно обозначено: послѣ разсужденій о смерти, различающей душу и тѣло, и о страшномъ судѣ авторъ говоритъ, что до послѣдняго дня:

9. *Seal se gast cuman geohdhum hremig* (Духъ будетъ прилетать, жа,  
*symble ymbe seofon niht, sawle findan* лбно стѣня, въ каждую седьмую  
*thone lichoman, the hie aer lange waeg* ночь, будетъ душа размыкнвать  
 тѣло, которое она задолго пе-  
 редъ тѣмъ оживляла).

Итакъ, душа возвращается къ своему тѣлу на седьмую ночь, и мы уже знаемъ изъ Павлова Видѣнія, что это происходитъ по субботамъ. Въ послѣдующей рѣчи души на это вновь указывается:

66. *Scel ic dhe nihtes swa theah nede gesecan* (Должна я тебя посѣщать въ  
*synnum gesargod and eft sona fram the* ночное время, удрученная грѣ-  
*hweorfan on hancrod, thonne halige men* хами, и вновь отъ тебя спѣшить  
*lifendum gode lofsang dodh,* при пѣвнн пѣтуха, когда благо-  
*secan tha hamas, the dhu me her scrife,* чествивые люди живому Богу  
*and tha arleasan eardungstowe.* поютъ славословія, должна ра-  
 змыкнвать мѣсто уготовленное  
 мнѣ тобою, скорбное жилище)

Душа улетаетъ при первомъ пѣвнн пѣтуха, а не остается на могилѣ весь день воскресенія: упрощеніе это на столько естественно, что не нуждается въ комментированіи. Въ рѣчи благочестивой души, сохранившейся до насъ лишь въ отрывкѣ, также указано, что она вернулась навѣстить свое тѣло много времени послѣ смерти:

133. *mid gefean secedh* (радостно, съ восторгомъ ра-  
*lustum thaet lamfaet, thaet hie aer lange* зыщеть она тѣло, которое за-  
*waeg* долго передъ тѣмъ оживляла).

Такимъ образомъ, обѣ сцены оказываются ассимилированными, при чемъ приравниваніе ихъ особенно знаменательно въ томъ еще отношеніи, что благочестивая душа тоже произноситъ рѣчь: мы по сихъ поръ не встрѣчали тому примѣровъ въ обработкахъ Павлова Видѣнія, но думаемъ, что авторъ англо-саксонской поэмы не самостоятельно разработалъ сюжетъ, а подъ влияніемъ знакомства съ какою-нибудь латинской версіей легенды о Макаріѣ, близкой по типу къ релакціи, сохранившейся въ римской рукописи. Въ ней онъ нашелъ образцы рѣчамъ души (праведной и грѣшной), которыя лишь приурочилъ къ новой ситуаціи.



Итакъ, Павлово Видѣніе помогло намъ выяснитъ другіе составные элементы англо-саксонской поэмы, оставленные нами подъ вопросомъ при сличеніи ея съ латинской версіей легенды о Макаріѣ. По своимъ отношеніямъ къ апокрифическому Видѣнію это произведеніе сближается съ англо-французской и съ нѣмецкою поэмами, которыя тоже обусловлены въ своемъ происхожденіи данными легенды объ апостолѣ Павлѣ. Признавая сюжетъ англо-саксонской поэмы заимствованнымъ, и при томъ изъ разныхъ источниковъ, мы далеко не отрицаемъ нѣкоторой оригинальности въ его обработкѣ: по своей драматичности, по яркости и реальности изображенія разрушительнаго дѣйствія смерти, передъ которой бессильно все мірское, эта поэма, быть можетъ, одна изъ лучшихъ обработокъ разсматриваемаго нами сюжета; но самъ по себѣ онъ, какъ мы видѣли, далеко не самобытенъ въ Англии.

Теперь обратимся къ разсмотрѣнію другой серіи памятниковъ въ западно-европейской литературѣ, представляющихъ особое развитіе мотива о сѣтованіяхъ души, обращенныхъ къ тѣлу.

д) Старо-французская поэма о Страшномъ Судѣ (*Li ver del Juise*), древне-англійская „*Homilia de sancto Andrea*“, ирландская *Весѣда* о разлученіи души съ тѣломъ, и нѣкоторыя другія обработки мотива о сѣтованіяхъ души тѣлу.

Въ одномъ рукописномъ сборникѣ XIII-го вѣка, хранящемся въ Оксфордской библіотекѣ, была указана г. Поль Мейеромъ <sup>1)</sup> старо-французская поэма, озаглавленная „стихи о Страшномъ Судѣ“ (*Li ver del Juise*). Авторъ этого произведенія назидательнаго характера, знавшій несомнѣнно Павлово Видѣніе, на которое ссылается (стихъ 228), приводитъ нѣсколько рѣчей души, обращенныхъ къ тѣлу. Г. Фейлитценъ, издавшій указанный памятникъ по двумъ рукописямъ <sup>2)</sup>, посвятилъ нѣсколько страницъ—въ предисловіи къ своему изданію—разбору греческаго текста Видѣнія по Тишендорфу съ указаніемъ нѣкоторыхъ романскихъ версій его; тѣмъ не менѣе ему не удалось уяснить себѣ отношеніе названнаго памятника къ апокри-

<sup>1)</sup> Ср. *Archives des Missions*, 2-e serie, III (1868), 211 (отдѣльн. оттискъ, стр. 207).

<sup>2)</sup> *Hugo v. Feilitzen*, *Li ver del Juise*, en fornfransk predikan, akademisk afhandling af H. F. Upsala. Ср. *Romania*, XII.

фическому Видѣнію. Дѣло въ томъ, что отношенія эти не непосредственныя, и мы ни въ коемъ случаѣ не сможемъ установить ихъ, если примемъ во вниманіе лишь западнія обработки Павлова Видѣнія. Намъ кажется очевиднымъ, что авторъ пользовался другимъ источникомъ, при чемъ онъ самъ отчасти указываетъ на него, говоря что излагаемое имъ преданіе составлено по разказу одного египетскаго отшельника:

9. *Fait fut en Egipte la u Deus fut nurrit,  
Par la boche d'un angle la fist uns sainz hermit,  
En dis et set ans ke unkes pain ne vit  
Ne ne manjat de char et si ne buit de vin,  
Mais de la glorie Deu fut totens raempliz.*

Имя отшельника, жившаго въ Египтѣ и получившаго откровеніе отъ ангела, не указано, но мы склонны думать, что этотъ намекъ относится къ легендѣ о Макаріѣ Александрійскомъ, ибо въ дальнѣйшемъ разказѣ излагается преданіе объ исходѣ души праведника и грѣшника, аналогичное той редакціи сказанія, съ которой мы познакомились по латинской версіи легенды о Макаріѣ въ Римской рукописи. Дѣйствительно, послѣ нѣсколькихъ разсужденій общаго характера о страшномъ и неотвратимомъ часѣ смерти, о суетности мірскихъ стремленій и т. п., авторъ приступаетъ къ разказу о смерти грѣшника: дьяволы хватаютъ его душу, надъ которой жестоко издѣваются; они садятся на ноги умирающаго, носятся передъ его лицомъ („*Sor lo riz li assient, a la boche devant*“) и укоряютъ въ грѣховной жизни. Душа тщетно старается отдѣлаться отъ дьяволовъ, которые показываютъ ей грамоту, гдѣ записаны всѣ ея грѣхи:

75. *Li diable li mostrent la dolerose vie,  
En sa main tient la charte ke il on ot escrite.*

За симъ авторъ, упомянувъ вкратцѣ о мукахъ, уготовленныхъ грѣшникамъ въ аду, возвращается къ разказу объ исходѣ души, при чемъ влагаетъ ей нижеслѣдующую рѣчь, обращенную въ тѣлу:

103. *Or oiez que dist l'anme de cel  
cors que guerpist:  
„Cors, maldiz soiez tu ensi cum  
Deus te fist!  
Ei toi oil, et tes mains et ta  
bouche et tes vis,  
Toi piet, ta monumete et quant  
ke est de ti*

(Услыште, что молвила душа, разставаясь съ тѣломъ: „Тѣло, будь проклято ты, такимъ, какимъ Богъ создалъ тебя! И твои очя, и твои руки, лицо, ноги, ~~и все~~ и все, что есть



- Cant ce as manovreit et ce as  
deservit  
K'en irai en enfer, lo doleros país;  
Ja ne l'oi jou forfait, beaz Deus,  
ne deservit  
Mais ciz lerres de cors qui unkes  
bien ne fist;  
Ainc n'en ot cariteit ne de povre  
mercit,  
112. Ne n'amat la parole qui de Deu  
part venist<sup>1</sup>.  
Vullet u non la lasse il l'estuet  
fors issir.
- твоего, когда ты такъ поступало и за-  
служило, чтобы я отправилась въ адъ,  
въ скорбное жилище! Не я, благій Бо-  
же, учиняла это; не я это заслужила,  
но сіе предательское тѣло, которое  
ничего благаго не творило; не знало  
оно милосердія, не щадило бѣдняковъ,  
не любило оно Божьяго слова!“ Хо-  
четъ ли того, или не хочетъ несчастная  
душа, но она должна выйти изъ тѣла).

Рѣчи праведной души авторъ не приводитъ здѣсь, но она помѣщена нѣ-  
сколько ниже, въ разказѣ, приуроченномъ къ другой ситуациі. Эта вто-  
рая ситуација тождественна съ той, которая указана въ вышеразсмо-  
трѣнныхъ нами англо-саксонской и нѣмецкой легендахъ, и стоитъ въ  
связи съ повѣріемъ о посѣщеніи душами могилъ, гдѣ похоронены ихъ тѣ-  
ла. Въ теченіе всей недѣли, говоритъ авторъ, дьяволы мучатъ окаян-  
ныхъ душъ, съ понедѣльника и вплоть до субботы, когда дарованъ  
имъ отдыхъ <sup>1</sup>). Тогда прилетаетъ душа на могилу, гдѣ лежитъ ея  
тѣло, и, если оно было въ жизни добродѣтельнымъ, она воздастъ ему  
хвалу:

120. Sor la tombe s'asiet la u li cors se gist;  
Se li cors a bien fait et il est en bien pris  
L'anme li rent de Deu et grasces et mercis:  
„Cors, benoiz soies tu! bon sanior ai servit *и т. д.*

Душа разказываетъ далѣе о радостяхъ, уготованныхъ для нея. Если  
же тѣло было грѣшнымъ, то душа, прилетая на его могилу, осы-  
паетъ его упреками:

129. Se li cors at mal fait et il est en mal pris  
L'anme revient al cors durement le maldist:  
„Lerres, que faites vous? ke gisiez vos ici? *и т. д.*

Авторъ разсматриваемаго произведенія не ограничился разказомъ о  
двухъ вышеизложенныхъ ситуацияхъ, въ которыхъ души произносятъ  
рѣчи къ своимъ тѣламъ, но прибавилъ о третьемъ случаѣ, въ день  
Страшнаго Суда, когда души будутъ вновь соединены съ воскресшими  
тѣлами и встрѣтятъ ихъ либо съ бранью, либо съ привѣтомъ.

<sup>1</sup>) 118. Des le lundi al maïn en trosc'al samedi  
Endroit le cok cantant dont repaire li spirs,  
Sor la tombe s'asiet la u li cors se gist

199. Al cors parlerat l'an(r)me al jor del grant juifs:  
.Ohi, cors doleros! Par koi t'ai tant servi? *и пр.*

И далѣе:

209. Or oiez de cele anme ki Deu avrat servit  
Et qui out cariteit et de povre mercit.

Авторъ описываетъ красоту блестящихъ одѣяній, въ которыя будетъ облечена душа праведника, и радости, уготованныя ей, по свидѣтельству апостола Павла <sup>1)</sup>, но не приводитъ ея привѣтствій тѣлу, при воссоединеніи съ нимъ; они несомнѣнно должны были быть однородными съ тѣми, которыя праведная душа произносила на могилѣ, и авторъ на сей разъ воздержался отъ повтореній. Возможно, что третья ситуація, о которой повѣствуетъ нашъ авторъ, присочинена имъ по образцу первыхъ двухъ: облюбовавъ мотивъ обращенія души съ рѣчью къ тѣлу, онъ нашелъ возможнымъ приискать еще случай, въ которомъ могъ повѣдать о немъ. Но слѣдуетъ замѣтить, что эта третья ситуація не составляетъ исключительной особенности старо-французской поэмы: мы встрѣчаемъ ее также въ одномъ итальянскомъ произведеніи Бонвезина да Рива, конца XIII-го вѣка <sup>2)</sup>. Бонвезинъ пренебрегъ второй ситуаціей, а первую бесѣду души съ тѣломъ отодвинулъ нѣсколько ранѣе наступленія смерти. Произведеніе Бонвезина уже относится къ тѣмъ разработкамъ сказаній объ исходѣ души, гдѣ между нею и тѣломъ завязывается споръ; потому мы къ нему вернемся позже. Пока мы хотѣли лишь отмѣтить, что третья ситуація французской поэмы не стоитъ вполнѣ особнякомъ.

По формѣ своей „стихотвореніе о Страшномъ Судѣ“ примыкаетъ къ роду народно-эпическихъ произведеній: оно написано въ ассонансахъ, а не въ римахъ; изобилуетъ эпическими повтореніями и, въ общемъ, довольно близко подходитъ къ стилю „*chansons de gestes*“. Но въ правѣ ли мы отсюда заключать о глубокой древности этого произведенія, лишь позже проникшаго въ запись? Въ правѣ ли мы считать его народнымъ по происхожденію или по крайней мѣрѣ основаннымъ на народныхъ преданіяхъ? Относительно древности его высказаться трудно: въ генетическомъ отношеніи это произведеніе несомнѣнно предшествуетъ тому фазису развитія легенды, въ которомъ, какъ мы увидимъ ниже, къ сѣтованіямъ души присоединены возраженія тѣла; но, хотя бы эта легенда и сло-

<sup>1)</sup> 228. Ce raconte sainz Polz ki les duelx d'enfer vit.

<sup>2)</sup> Издан. Bekker'омъ, въ *Bericht d. Berl. Akad. d. Wiss., hist. phil. cl.*, 1851, стр. 132—146.



жилась въ XII вѣкѣ, авторъ, жившій позже, могъ ее не знать и воспользоваться болѣе древними, или во всякомъ случаѣ болѣе архаичными преданіями, которыя онъ обработалъ въ своеобразной формѣ. Книжные источники поэмы несомнѣнны; но впервые-ли нашъ авторъ обработалъ ихъ въ народно-популярной формѣ, или онъ только скомпилировалъ ставшіе уже популярными мотивы, словомъ, есть ли это произведеніе продуктъ индивидуальнаго творчества на основаніи только книжныхъ источниковъ, или въ его сложеніи мы должны допустить элементъ народно-собрательнаго творчества? Мы склоняемся скорѣе къ первому предположенію, хотя синкретическій характеръ этого памятника вызываетъ нѣкоторыя недоумѣнія; мы должны признать въ основѣ его нѣсколько источниковъ: Павлово Видѣніе для нѣкоторыхъ деталей о загробныхъ карахъ (на которыхъ мы не останавливаемся); какая-нибудь версія легенды о святомъ Макаріѣ для введенія и первой сцены; предположенный нами источникъ нѣмецкой и англійской поэмъ для второй сцены на могилѣ усопшихъ; и наконецъ, собственный домыселъ автора, или еще неизвѣстный источникъ для заключительной сцены на страшномъ Судѣ. Все это довольно сложно, и, чтобы допустить компиляцію столь различныхъ матеріаловъ, мы должны предположить, что—либо авторъ стихотворенія о Страшномъ Судѣ обладалъ сравнительно большой начитанностью и умѣніемъ сводить въ одно цѣлое заимствованное изъ разныхъ источниковъ, либо—указанныя произведенія уже приобрѣли популярность раньше, и нашъ авторъ руководился до извѣстной степени народною молвою. Вопросъ рѣшается двояко, но мы не видимъ особыхъ препятствій высказанному нами мнѣнію, что настоящее произведеніе скомпоновано съ назидательной цѣлью человекомъ, который былъ до извѣстной степени начетчикомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ изложилъ свое произведеніе въ народно-популярной формѣ, чтобы упрочить его успѣхъ. Извѣстно, что въ репертуаръ бродячихъ пѣвцовъ-жонглеровъ входили также произведенія съ духовными сюжетами, и даже клирики особенно заботились о томъ, чтобы нѣсколько упорядочить ихъ репертуаръ, поощряя одни сюжеты, осуждая другіе <sup>1)</sup>: въ связи съ такими тенденціями можно объяснить себѣ и происхождение раз-

<sup>1)</sup> См. А. Веселовскій, Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ, *Зап. Импер. Академіи Наукъ*, прилож. къ XLV т. № 1, „Западно-европейскіе жонглеры и шпильманны“ стр. 149—176. Тамъ же ссылка на трактатъ „Summa de penitentia“; „Sunt autem alii, qui dicuntur jocolatores, qui cantant gesta principium et vitas sanctorum“ стр. 175—176).

смотрѣннаго нами памятника, которому авторъ придалъ форму эпической поэмы <sup>1)</sup>.

Болѣе древнимъ по записи (XII вѣка) и менѣе сложнымъ по композиціи представляется разказъ объ исходѣ души въ древне-англійской „Бесѣдѣ о святомъ Андрѣ“ <sup>2)</sup>. Особенно любопытной въ этой версіи сказанія является вставка латинскихъ стиховъ, изъ чего мы можемъ заключить, что ближайшимъ источникомъ автора была латинская стихотворная обработка, о которой, впрочемъ, мы не имѣемъ дальнѣйшихъ свѣдѣній. Бесѣда написана на текстъ Евангелія (Матѣ., 4, 18). Пояснивъ евангельское сравненіе апостоловъ „съ ловцами чelовѣковъ“ и моря съ жизнью, авторъ обращается къ мысли о смерти, которой чelовѣчество обречено послѣ грѣха Адама, и вставляетъ въ свое поученіе разказъ объ исходѣ души праведника и грѣшника. Смерть поражаетъ одну за другой всѣ части тѣла, лишая ихъ способностей; глаза утрачиваютъ зрѣніе, уши слухъ и т. д. Если тѣло было праведнымъ въ жизни, то душа неохотно съ нимъ разстанется. Съ грустью скажетъ она ему:

„Neu dilecta mihi, caro, quod te ponere cogor!“

Дальнѣйшая рѣчь души по-англійски: „Теперь я должна покинуть тебя! Ты было мнѣ послушно и исполняло все то, что я хотѣла. Мы одинаково заботились объ исполненіи воли Божіей. Какъ обойдусь я такъ долго безъ тебя (How schal ich of-longed widh-ute the libben)?“ — спрашиваетъ душа, вѣроятно, имѣя въ виду ихъ будущее воссоединеніе послѣ кончины міра. Если же тѣло было грѣшнымъ, то душа еще задолго до разлученія съ нимъ томится пребываніемъ въ немъ. Разставаясь же съ тѣломъ, она жалобно плачется и говоритъ ему:

„Neu mihi, cur olidum fueram tibi juncta, cadaver?“ <sup>3)</sup>.

„Долго мучилась я въ тебѣ, ибо все, что мнѣ было пріятно, тебѣ не нравилось. Ты было радостно, когда я скорбѣла; ты было лѣниво и не склонно къ добру, но проворно и поспѣшно на все худое. Все

<sup>1)</sup> Пріемъ этотъ во всякомъ случаѣ издавна былъ въ обычаѣ у христіанскихъ писателей.

<sup>2)</sup> Изд. R. Morris, Old english Homilies of the XII century (*Early English Text society*), London, 1873, 180—183. „Homilia de sancto Andrea“.

<sup>3)</sup> Въ латинской версіи легенды о Макаріи: „Neu me, quare unquam in corpore istud tenebrosum et pessimum ingredi merui!“ (сохраняемъ своеобразныя неправильности языка текста).



то, что Богъ благословилъ, было тебѣ ненавистнымъ, а то, что онъ запретилъ, казалось тебѣ сладостнымъ. Пусть же злые черви точатъ тебя! пусть они будутъ къ тебѣ столь же безжалостными, какъ и ты было ко мнѣ! Изъ за твоихъ грѣховъ должна я теперь идти на мученія“ и т. д. Какъ только душа удалится, тѣло мѣняется въ цвѣтъ. Друзья, если они были, позаботятся о тѣлѣ, но кому есть дѣло до его души? Чужіе овладѣютъ имуществомъ покойнаго (по Писанію: „reliquient alienis divitias suas“), но скажетъ наслѣдникъ: „почему мнѣ любить покойника, когда онъ самъ себѣ былъ врагомъ? Почему я буду помогать ему послѣ смерти, когда онъ самъ себѣ не помогаль, имѣя еще возможность это дѣлать? Зачѣмъ буду я раздавать во имя его то, съ чѣмъ онъ не могъ разставаться, когда имущество ему принадлежало?“ и т. д. Бесѣда заканчивается увѣщаніемъ слѣдовать примѣру апостола Андрея.

Авторъ изложенной Бесѣды ограничился воспроизведеніемъ первой ситуаціи старо-французскихъ стиховъ о Страшномъ Судѣ, архаичность которой была нами установлена, и мы должны признать по меньшей мѣрѣ однородность источниковъ, которыми пользовались оба автора; рѣчи души, праведной и грѣшной, являются характернымъ показателемъ этого источника, при чемъ, какъ было указано, авторъ англійской Бесѣды воспользовался, вѣроятно, уже стихотворною обработкой сюжета, на латинскомъ языкѣ. Онъ умалчиваетъ о другихъ явленіяхъ, которыми знаменуется моментъ смерти, не распространяется о судьбѣ души, послѣ того, какъ она покинула свое тѣло,— словомъ, древнія сказанія объ исходѣ души являются тутъ въ крайне сокращенной и упрощенной редакціи: но приведенныя рѣчи души мы считаемъ отголоскомъ этихъ традицій, и онѣ-то занимаютъ центральное мѣсто въ вышеизложенной версіи англійскаго автора.

Чрезвычайно любопытную редакцію сказанія объ исходѣ души находимъ мы въ одной ирландской „Бесѣдѣ“, представляющей, правда, болѣе позднюю обработку сюжета, съ нѣкоторыми нововведеніями, но сохранившую параллелью этому много архаичныхъ чертъ <sup>1)</sup>. Ближайшій источникъ ея опять таки не извѣстенъ; мы обращаемъ особенное вниманіе на нѣкоторыя подробности разказа, которыя пред-

---

<sup>1)</sup> R. Atkinson, The passions and homilies from Leabhar Breac, въ *Royal Irish Academy, Todd lecture series*, II, 1887. Текстъ изданъ по рукоп. XIV вѣка, см. стр. 266 — 273; въ приложеніи англійскій переводъ (стр. 507 — 514), на который мы и ссылаемся. Бесѣда служитъ поясненіемъ къ псалму Давида, XVI.,

ставляются отголоскомъ весьма древнихъ преданій объ исходѣ души, но частью — какъ бы не поняты авторомъ и перетолкованы, частью заслонены цитатами изъ наиболѣе авторитетныхъ на западѣ отцевъ церкви. Стилль изложенія — крайне напыщенный и витіеватый, и текстъ неоднократно прерывается латинскими цитатами <sup>1)</sup>).

Трудно, говоритъ авторъ, душѣ человѣческой проникнуть на седьмое небо, гдѣ помѣщаются селенія праведниковъ; затѣмъ онъ передаетъ, со словъ будто бы блаженнаго Августина, преданіе о блатихъ и немилостивыхъ ангелахъ, которые прилетаютъ за душой, отходящею отъ тѣла. Съ особенной подробностью описывается имъ смерть грѣшника: грозные ангелы осыпаютъ его бранью и издѣваются надъ душой, которая замерла въ страхѣ. „Ты такъ любила міръ, говорятъ ей демоны, а онъ предалъ тебя. Что же ты за молкла? Очнись, ступай въ міръ, добывай себѣ яства и питія, которыми ты тамъ ублажалась! Что же ты ворочаешь глаза, кривишь губы? Отчего онѣ побѣдѣли у тебя? Отчего ноги коченѣютъ, сердце замерло, дыханье сперлось?...“ Полчища демоновъ запѣваютъ страшнымъ хоромъ напутственный гимнъ отходящей душѣ; но въ пѣніи ихъ нѣтъ мелодіи, нѣтъ улады. Ихъ пѣснь звучитъ такъ: „Вставайте вы, демоны, хватайтесь за ваши оружія и поражите это ничтожное тѣло, которое въ прошломъ нарушало заповѣди Бога! Далѣе указываются кары, ожидающія грѣшниковъ <sup>2)</sup>. Душа пытается выйдти изъ тѣла, но Смерть ее не пускаетъ; тщетно силится она вырваться изъ рта, изъ носу, изъ глазъ, изъ ушей: всѣ выходы оказываются загороженными и ей приходится пробираться черезъ черепъ, съ великой болью для умирающаго <sup>3)</sup>. Наконецъ, она освободилась отъ тѣла и, отошедши отъ него, съ

<sup>1)</sup> Ср. *Gaidoz, Mélusine*, 1887, Janvier. Въ *Revue Celtique*, t. X, 463—470, г. *Gaidoz* напечаталъ латинскія фразы, опущенныя г. Аткинсономъ, такъ какъ онѣ повторялись по-ирландски. Однако, по справедливому замѣчанію г. *Gaidoz*'а, эти фразы имѣютъ весьма существенное значеніе, какъ показатели того латинскаго оригинала, которымъ пользовался ирландскій авторъ. При выдѣленіи ихъ получается довольно полный латинскій текстъ легенды, значеніе котораго было мѣтко опредѣлено г-номъ *Gaidoz*'омъ: „on y voit clairement, говоритъ онъ, comment le dialogue ou débat de l'âme et du corps, avant de devenir un sujet par lui-même, n'était qu'un incident dans le récit général d'une vision (464)“<sup>4</sup>. Нашъ выводъ сходится съ мнѣніемъ почтеннаго редактора *Mélusine*, хотя мы приняли иной исходный пунктъ для нашего изслѣдованія и познакомились съ упомянутою статьею лишь по окончаніи нашей работы.

<sup>2)</sup> Хоръ демоновъ — очевидная антитеза пѣснопѣнію ангеловъ, которымъ сопровождаетъ исходъ праведной души. Объ этомъ ангельскомъ пѣснопѣніи (соответствующемъ приходу за праведной душой псалмопѣвца Давида, въ вышеуказанной легендѣ *Verba Seniorum*) неоднократно повѣствуетъ Григорій Великій, см. *Dial.*, lib. IV, с. XIV, XV и др. Объ угрозахъ демоновъ умирающему грѣшнику ср. разказъ въ *Speculum Exemplorum*, 1495, in civitate Argentina, l. IV, V (*Moriturus dives ab infernalibus cassis deterretur*).

<sup>3)</sup> Обычное изображеніе исхода души — изъ рта. Мы видѣли, что и въ ле-



ужасомъ оглядывается; она не признаетъ своего облаченія,—столь оно запятнано и испорчено, столь не похоже на то свѣтлое одѣяніе, которое она носила до того времени, какъ была приобщена тѣлу. „Кто мнѣ такъ осквернилъ мою одежду?“ спрашиваетъ душа и одинъ изъ дьяволовъ отвѣчаетъ ей, съ пѣлымъ рядомъ бранныхъ словъ, что одѣяніе, которое присуждено теперь душѣ, есть покровъ смерти и грѣха; оно ислѣло, какъ и сама душа, погрязшая въ порокахъ. Уже многимъ пришлось облачиться въ этотъ покровъ: первымъ надѣлъ его Адамъ, послѣ грѣхопаденія; за симъ Каинъ, Іуда, Каиафа, присудившій Христа къ распятію. Демонъ заканчиваетъ свою рѣчь словами: „Оглянись теперь на свое тѣло и полюбуйся имъ, на что оно стало похоже!“ Душа посрамлена и начинаетъ каяться въ своихъ грѣхахъ; но раскаяніе является запоздалымъ. Тѣмъ не менѣе демоны даютъ ей свободный пропускъ, но лишь для того, говоритъ авторъ, чтобы поглумиться надъ нею: едва душа стала пробираться къ небу, какъ демоны догнали ее и снова низринули назадъ, приговаривая: „теперь тебѣ хочется пробраться на небо, а раньше ты объ этомъ не помышляла? Какъ же ты смѣешь рѣшиться на это? — вернись-ка вспять!“ И душа возвращается къ своему тѣлу и съ гнѣвомъ и скорбью начинаетъ осыпаять его упреками.

Припомнимъ первоначальную редакцію Павлова Видѣнія, и именно того эпизода его—о смерти грѣшника,—который въ латинскихъ и новоевропейскихъ обработкахъ Видѣнія подвергся сокращенію, выпаденію и модификаціямъ: основныя черты его сохранились въ ирландской обработкѣ, но онѣ произвольно черетолкованы какъ будто бы авторъ не зналъ ихъ надлежащаго значенія и объяснялъ по-своему: такъ, въ Видѣніи ангелъ трижды приказываетъ душѣ „познать“ свое тѣло, чтобы вернуться къ нему въ день воскресенія мертвыхъ; въ ирландской версіи демоны тоже трижды приводятъ душу къ тѣлу, съ которымъ она только что разсталась, но не съ цѣлью запомнить его, а для того лишь, чтобы убѣдиться въ его бессилии и разрушеніи послѣ смерти. Далѣе, въ Павловомъ Видѣніи душа должна сама исповѣдаться въ своихъ грѣхахъ и прочесть хартію своихъ дѣяній: здѣсь она тоже совершаетъ покаяніе, но демоны признаютъ его запоздалымъ. Наконецъ, по Павлову Видѣнію, раздается голосъ свыше, приказывающій пропустить окаянную душу, чтобы она предстала предъ судомъ Всевышняго; здѣсь же демоны пропускаютъ душу только съ цѣлью глумленія и, не давъ ей направиться къ небу, снова хватаютъ ее. Подобная мотивировка намъ кажется личнымъ домысломъ

---

гендѣ о смерти Моисея, Богъ извлекаетъ изъ него душу въ подѣлу. Слѣдовательно, исходъ души черезъ черепъ представлялся какъ бы насильственнымъ, какъ въ русскихъ преданіяхъ извлеченіе души черезъ ребра. Впрочемъ, къ этимъ преданіямъ мы ниже вернемся.

ирландскаго автора (или его латинскаго источника). Во всякомъ случаѣ, въ приведенномъ разказѣ сохранился лишь смутный отголосокъ первоначальной редакціи Павлова Видѣнія; но и то представляется любопытнымъ, что указанныя черты, хотя и переименованныя и перетолкованныя, все-таки уцѣлѣли въ традиціи, тогда какъ въ другихъ разсмотрѣнныхъ нами пересказахъ и обработкахъ Видѣнія на западѣ большинство ихъ оказывалось совершенно ступшеванными или устраненными.

Рѣчь души къ тѣлу, послѣ того какъ она въ третій разъ обращена въ нему, сводится къ ряду бранныхъ выраженій нѣсколько общаго характера, которыя съ трудомъ лишь поддаются сближенію съ вышеразсмотрѣнными версіями рѣчей океанной души. Авторъ ирландской версіи далъ волю своему краснорѣчію и заставляеть душу осыпать тѣло такимъ безконечнымъ рядомъ оскорбительныхъ эпитетовъ, что только изумляешься его изобрѣтательности въ прискиваніи ихъ <sup>1)</sup>. Душа, между прочимъ, заявляетъ: „я теперь пробуду съ тобою недолгое время, въ теченіе котораго стану осыпать тебя упреками, и будешь ты осуждена въ присутствіи этого полчища демоновъ!“. Далѣе она грозитъ проклинать его вѣчно, такъ какъ это единственное для нея средство отомстить за зло, которое тѣло причинило ей, будучи виновникомъ ея гибели. Слѣдуетъ за симъ отвѣтъ тѣла въ томъ же напыщенномъ стилѣ, изобилующемъ эпитетами, но основаніемъ этому отвѣту служитъ мысль, высказанная душою въ англо-саксонской поэмѣ; именно, тамъ душа говоритъ тѣлу: „лучше бы было тебѣ вмѣсто обладанія земными богатствами...., чтобы ты съ самаго начала было птицей или рыбою въ морѣ, звѣремъ, тварью неразумной, ничтожнѣйшимъ изъ червей, чѣмъ стать человѣкомъ, быть крещенымъ и въ тотъ великій день Суда отвѣчать за насъ обоихъ“ <sup>2)</sup>. Въ ирландской Бесѣдѣ тѣло выражаетъ аналогическое пожеланіе отъ своего имени: „я было бы избавлено отъ мученій, подобно куску глины, камню или краткосрочному дереву, еслибы я не восприняло тебя и не сочеталось съ тобою. Ты предаешь меня теперь въ когти дьяволу на вѣчныя муки, ты, океанная душа!“ Такимъ образомъ, выраженіе тѣла какъ будто выкроено изъ первоначальныхъ сѣтованій

---

<sup>1)</sup> Напримѣръ (см. *Atkinson*, l. c. 511): *O stubborn body, temple of the devil, black, dark, miserable, devilish abode, stinking well, nest of worms, treasure of collection of every sin* и т. д. и т. д. въ томъ же родѣ.

<sup>2)</sup> См. *Grein-Wülker*, l. c., 98, ст. 76—91.



души <sup>1)</sup>. Когда послѣднюю хватаютъ дьяволы, чтобы окончательно увлечь въ преисподнюю, тѣло кричитъ имъ вслѣдъ новыя проклятія и перечисляетъ адскія муки по сокращенной редакціи Павлова Видѣнія, но все въ томъ же стилѣ <sup>2)</sup>. Душа со своей стороны тоже предается отчаянію, сокрушаясь о томъ, что навсегда лишена созерцанія Бога.

Слѣдующая сцена—о смерти праведника—разказана очень коротко: ангелы встрѣчаютъ его душу, которую возносятъ на небо, распѣвая псалмы и славословія. Душа приобщена къ райскимъ блаженствамъ, и Бесѣда оканчивается молитвой, чтобы Богъ, черезъ предательство всѣхъ святыхъ, даровалъ намъ подобную участь.

Независимо отъ указанныхъ особенностей ирландской Бесѣды, она все-таки можетъ быть причислена къ обработкамъ Павлова Видѣнія, которое послужило ей отдаленной основой. Мы не можемъ указать посредствующихъ версій, которыя были ближайшими источниками автора, но во всякомъ случаѣ онѣ стояли ближе къ оригиналу Видѣнія (въ сценѣ исхода души), чѣмъ дошедшіе до насъ латинскіе пересказы. Главнымъ нововведеніемъ въ ирландской версіи является отвѣтъ тѣла, и мы должны были бы, въ виду этой вставки, отнести Бесѣду къ категоріи сказаній, гдѣ рѣчь идетъ уже о спорѣ и препирательствахъ между тѣломъ и душою. Но мы видѣли, что отвѣтъ тѣла здѣсь еще весьма незамысловатъ и могъ быть выкроенъ изъ болѣе раннихъ рѣчей души. Мы думаемъ, что авторъ Бесѣды ввелъ его независимо отъ легенды о спорѣ, съ которою, вѣроятно, не былъ знакомъ. Что касается идеи о повинности тѣла и души передъ судомъ Бога, то она могла быть заимствована изъ другихъ источниковъ. Мы припомнимъ извѣстную притчу о слѣпцѣ и хромцѣ, пользовавшуюся большою популярностью въ международной литературѣ въ которой разъясняется мысль объ отвѣтственности тѣла и души за прожитую жизнь <sup>3)</sup>. Содержаніе ея общеизвѣстно: слѣпой и хро-

---

<sup>1)</sup> Не думаемъ, чтобы авторъ ирландской версіи зналъ англо-саксонскую поэму, тѣмъ болѣе, что мысль, общая обоимъ произведеніямъ, является въ двухъ совершенно различныхъ редакціяхъ. Но онъ могъ знать латинскій прототипъ поэмы, то-есть, одну изъ версій стванной души, въ которой высказывалась данная мысль: мы указываемъ лишь на ея приуроченіе къ тѣлу.

<sup>2)</sup> Напримѣръ: go... into the dry, fiery, stinking, terrible, ponderous, wallery, dirty, wretched, deadly, destructive, dark, black, smoky, nasty, gloomy, accursed abode и т. д.

<sup>3)</sup> Ср. *Сухомлиновъ*, Соч. Кирилла Туровскаго, XLVI—LI; *Ждановъ*, Пѣсни

мой, приставленные караулить садъ, сами расхитили плоды, которые должны были оберегать, при чемъ хромой сѣлъ верхомъ на слѣпаго, чтобы разыскать и набрать ихъ. Хозяинъ сада уличилъ обоихъ сторожей въ воровствѣ и подвергъ совмѣстному наказанію. Толкованіе, которое дается притчѣ, по Талмудическому преданію, ниже слѣдующее <sup>1)</sup>: „Въ день страшнаго суда душа скажетъ въ свое оправданіе: „тѣло одно виновно: оно одно грѣшило; едва я освободилась отъ него, я полетѣла непорочною, какъ птица въ воздухѣ“. Тѣло же скажетъ въ свою очередь: „Душа одна виновна: она увлекла къ грѣху: само по себѣ я ничего не могу. Едва я было освобождено отъ нея, осталось я недвижимъ на землѣ и ничего инаго не дѣлало“. И Богъ снова тогда приобщитъ душу къ тѣлу и скажетъ: „вы вмѣстѣ грѣшили; нынѣ вмѣстѣ же дайте отвѣтъ!“ Притча эта могла быть извѣстной и автору ирландской Бесѣды: но она под-сказывала только мысль о томъ, что не одно тѣло виновно въ грѣховности человѣка, а виновата также и душа, которая и терпитъ соотвѣтствующее наказаніе. Авторъ ирландской Бесѣды не развилъ этой мысли и въ весьма элементарной формѣ вставилъ отвѣтъ тѣла, приуроченный къ моменту исхода души, тогда какъ въ притчѣ рѣчь идетъ о днѣ Страшнаго Суда. Намъ кажется, что данная версія представляетъ схему еще не развитаго сказанія, которое можетъ до извѣстной степени служить прототипомъ легенды о спорѣ души съ тѣломъ, но отнюдь не отголоскомъ ея. Въ этомъ отношеніи ирландская версія, не смотря на позднюю запись, представляется особенно важной. Но къ оцѣнкѣ ея съ этой стороны мы вернемся въ слѣдующей главѣ, при разборѣ происхожденія легенды о „спорѣ“. Пока ограничимся выводомъ, что вводный эпизодъ Цавлова Видѣнія подвергся еще новой обработкѣ, отразившейся въ ирландской версії преданія объ исходѣ души; кое-какія черты въ ней переименованы и произвольно истолкованы, при чемъ разказъ осложненъ вставкой обусловленной, можетъ быть, вліяніемъ инаго преданія.

---

о князѣ Романѣ, *Жур. Мин. Нар. Просв.*, 1890, ч. ССLXIX, стр. 13—17. Библиографія указана г-мъ Ждановымъ, отмѣтившимъ и двойкій изводъ сюжета въ притчѣ и въ сказкѣ.

<sup>1)</sup> См. *Levi*, *Parabole, leggende e pensiero etc.*, 397—398. Притчу и ея толкованіе излагаетъ Рабби Иегуда (жившій въ концѣ II и нач. III вѣка) римскому императору Антонину Пію. Ср. *Linow*, l. c., 2. Легенда эта была распространена и у мусульманъ, см. *Thilo*, l. c. примѣчаніе 14 къ „*Evangelium infantiae servitoris*“, стр. 145—146.



Въ трехъ только что разсмотрѣнныхъ произведеніяхъ удержан преемственность двухъ сценъ (смерть грѣшника и праведника), слѣдующихъ одна за другой въ нѣсколько произвольномъ порядкѣ. Этотъ параллелизмъ (или, вѣрнѣе, антитеза) есть архаичная черта, съ которою мы встрѣчались въ древнѣйшихъ изводахъ сказаній объ исходѣ души. Но, повидимому, смерть грѣшника представляла болѣе благодарный матеріалъ для развитія и производила большее впечатлѣніе на слушателей или читателей, такъ что разказъ о смерти праведника оказался менѣе устойчивымъ въ традиціи <sup>1)</sup>. Мы разсмотримъ теперь нѣсколько памятниковъ, въ которыхъ только первая сцена получила дальнѣйшую обработку. Остановимся прежде всего на древне-англійской поэмѣ, сохранившейся въ нѣсколькихъ отрывкахъ, найденныхъ г. Филиппсомъ въ переплетѣ старинныхъ книгъ Ворсестерскаго собора, и имъ же впервые изданныхъ въ 1838 г. (Sir Thomas Phillipps, *Fragment of Aelfric's Grammar etc. and a Poem on the Soul and Body in the Orthography of the 12-th Century*, London). Снова утраченные, эти листки были вторично разысканы гг. Цупитцой и Фарнгагеномъ, которые, согласно съ мнѣніемъ Филиппса, относятъ настоящій памятникъ къ XII вѣку. Новѣйшее изданіе „Поэмы о душѣ и тѣлѣ“ принадлежитъ г. Бухгольцу, который предложилъ нѣсколько коньектуръ въ чтеніи текста, представляющаго затрудненія въ виду многочисленныхъ лагунъ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Отмѣтимъ, однако, еще отголосокъ преданія о судьбѣ души праведника и грѣшника, въ обработкѣ XII вѣка французской поэмы о святомъ Алексѣѣ (см. *Gaston Paris, Vie de Saint Alexis*, 227, str: XIII). Къ сожалѣнію въ серединѣ строфы—лагуна, и г. Парисъ замѣчаетъ, что послѣ стиха 184-го недостаетъ *по крайней мѣрѣ* еще одного стиха. Указаніе въ поэмѣ на отрицательное преданіе нѣсколько общаго характера, но любопытною чертою является повѣріе, извѣстное и по другимъ источникамъ, о томъ, что тѣло праведника не разлагается вполнѣ:

185. Li cars deduist, li os ne puet porrir;  
Doucement flaire comme flors en avril,  
Et del mort home refera Dius le vif.

Также и въ Римской легендѣ о Макаріѣ говорилось, что тѣло праведника, послѣ исхода души, „поровозло и улыбка разлилась на лицѣ“. Между тѣмъ тѣло грѣшника гниетъ и испускаетъ зловонный запахъ:

189. Qui estorra del cors au departir  
Dont li cors put et li os est pouris я т. д.

Въ соответствующемъ мѣстѣ риёмованной редакціи житія св. Алексѣя XIII вѣка (стр. 23) вставлена рѣчь души, которую указалъ г. Парисъ. См. ниже.

<sup>2)</sup> *Rich. Buchholz, Die Fragmente der Reden der Seele an dem Leichnam,*

Въ названной поэмѣ разказывается смерть грѣшника, при чемъ главнымъ содержаніемъ ея являются сѣтованія души послѣ разлученія съ тѣломъ. Они весьма распространены, но авторъ сумѣлъ найти имъ оправданіе, прибѣгнувъ къ оговоркѣ, которая отчасти разъясняетъ намъ и его собственные приемы творчества: „не удивительно, замѣчаетъ душа въ послѣднемъ отрывкѣ (G, 27—30), что я говорю изъ книгъ, ...ибо я была просвѣщена наилучшимъ образомъ съ самаго начала моимъ любезнымъ Отцомъ раньше, чѣмъ я погибла“. Итакъ, если душа по откровенію свыше знаетъ заранее все то, что заключается въ „книгахъ“, то авторъ смѣло можетъ пользоваться книжными источниками, чтобы вложить въ уста души цѣлую серію тирадъ догматико-назидательнаго характера, приурочивая ихъ къ данной ситуаціи. Такъ онъ отчасти и дѣлаетъ, въ то же время приравливаясь къ нѣкоторымъ приемамъ народно-эпического творчества по отношенію къ вѣшной формѣ и обработкѣ содержанія, которые мы ниже отмѣтимъ. Приводимъ сперва вкратцѣ содержаніе даннаго памятника.

Душа горестно плачетъ, обращаясь къ своему тѣлу <sup>1)</sup> (отр. В): „Почему ты не хотѣло обо мнѣ подумать, пока я жила въ тебѣ? Потому-что ты было живымъ и лукавымъ, любило неправду, презирало добро и справедливость. Гдѣ теперь гордость, которою ты такъ величалось? Гдѣ сокровища, ...собранныя? Они были обильны, сочтены на марки. Гдѣ золотые кубки?“ и т. д. Перечисленію земныхъ богатствъ авторъ противопоставляетъ теперешнее ничтожество

---

Inaug. Dissert., Erlangen, 1889. Тамъ же перечислены другія изданія настоящей поэмы. Всего имѣется семь отрывковъ (А, В, С, Д, Е, F, G) и затѣмъ еще одна версія (O), стоящая нѣсколько особнякомъ и переизданная тутъ же г. Бухгольцомъ по Оксфордской рукописи. Объ этомъ отрывкѣ рѣчь ниже.

<sup>1)</sup> Первый отрывокъ служитъ введеніемъ: въ немъ говорится о смерти, которая поражаетъ тѣло человѣка копьемъ, такъ что онъ весь изгибается въ судорогахъ и тяжело вздыхаетъ на своемъ ложѣ: „Горе мнѣ, что я живу, что такъ тянутся дни моей жизни!“ „Тяжелы его вздохи, тревожны его сѣтованія, и путь его усѣянъ заботами“. Часть смерти сопоставляется со днемъ рожденія человѣка: „мать вздыхаетъ, ребенокъ кричитъ, такъ и день рожденія сопряженъ съ печалью. Такъ и исходъ (изъ жизни тягостенъ), горестно разлучаться“ и т. д. Далѣе слѣдуетъ описаніе постепеннаго остыванія трупа (глохнуть уши, гускнѣють глаза и т. д.) описаніе, съ которымъ мы неоднократно уже встрѣчались. Всѣ знакомые и друзья разбѣгаются, только „бѣдная женщина, презирающая несчастье, закрываетъ глаза (покойнику) и подвязываетъ ему ротъ“. Впрочемъ, оговаривается авторъ, и богатая женщина подавляетъ въ себѣ омерзеніе къ трупу („презираетъ несчастье“), ибо—„плоха дурная любовь“. Наступило горе, и душа, разлученная съ тѣломъ, жалобно сѣтуетъ.



трупа, въ глубокой могилѣ, въ „домѣ безъ дверей“, гдѣ черви гложутъ все то, что было мило усопшему. Эта мысль составляетъ основной мотивъ сѣтованій, которыя распадаются какъ бы на рядъ отдѣльныхъ строфъ, правда, не одинаковаго объема, но начинающихся неизмѣннымъ запѣвомъ: „снова промолвила огорченная душа своему тѣлу“ (С, 3; D, 17, 21; E, 4, 36)<sup>1)</sup>. Основная мысль повторяется почти въ каждой строфѣ, но въ различной формулировкѣ и въ комбинаціи съ иными мотивами. Такъ, въ третьемъ отрывкѣ душа снова заводитъ рѣчь о томъ, что покойнику излишни теперь его имущества; но приводятся новыя подробности (С, 3—9): „Не придется тебѣ больше ставить ноги на стремяна, ни (ѣздить) на золотоцвѣтномъ сѣдлѣ (goldföhne bowe), ибо путь твой — къ печали; ты долженъ ѣхать теперь повернутый навзничь (ruglunde) къ землѣ, вынесенный въ двери, чтобы никогда болѣе не возвращаться (въ свой домъ)—скорбная ѣзда! — горестно разлученный съ земными сокровищами, надъ которыми ты (нѣкогда) властвовалъ“. Далѣе приводятся отзывы живущихъ о покойникѣ: „этотъ человекъ скончался, увы, а сокровища его остались. Никогда не творилъ онъ воли Господа“. Слѣдуютъ упреки въ дурно проведенной жизни и затѣмъ снова—описаніе трупа въ гробу и этого „новаго дома“, въ которомъ человекъ приходится по смерти пребывать, „гдѣ стѣны низки и крыша давить грудь“... Опять при этомъ припоминаются и черви ненасытные, которые гложутъ трупъ и вдоль и поперекъ (D, 3—4): „Ты теперь долженъ кормить (собою) твоихъ враговъ, пока они тебя не уничтожатъ; ты привужденъ служить убѣжищемъ нечистыхъ тварей“. А въ это время, въ быломъ жилищѣ человекъ тщательно сглаживаются всѣ слѣды его пребыванія и даже кропятъ стѣны святой водою, чтобы не осталось чего-либо грѣховнаго послѣ него. Въ слѣдующихъ строфахъ душа напоминаетъ тѣлу (D, 18—25), что она предупреждала его о томъ, что его ожидало послѣ смерти, но тѣло не хотѣло слушаться. Преданное порочнымъ наклонностямъ, оно погубило и ту, которая была ниспослана отъ Бога непорочной (D, 43—46). „Ты мнило, что твой конецъ никогда не наступитъ; слишкомъ долго смерть говорила тебѣ, что она не возьметъ тебя, ибо ты всегда оказывало ей сопротивление и достигало отсрочки; а я была заключена въ тебѣ несчастною“ и т. д. Теперь (E, 1—13) сама земля, доселѣ чистая, осквернена, принявъ въ себя зловонный трупъ. „Ты сгниешь и распадешься; отдѣлятся кости отъ оболочки, съ которой свмылись; суставъ отъ сустава отдѣляется; кости мирно лежать“, но наступитъ день, когда Господь воскреситъ тѣло, и оно предстанетъ на судъ; тогда придется отдать отчетъ въ дѣлахъ (E, 13—16): „тогда возстанешь ты, несчастный, и встрѣтишься со своими злодѣяніями, смущенный и озабоченный; къ тому привела твоя жизнь“.

<sup>1)</sup> Г. Клейнертъ (l. c. 12): „auch lässt die wiederholte ausdrückliche Bemerkung dass „jetzt die Seele zum Leichnam spricht“ fast vermuthen, dass in den verloren gegangenen Theile vielleicht noch einige Reden des Körpers folgen“. Такое предположеніе намъ кажется лишеннымъ всякаго основанія, такъ какъ изъ содержанія рѣчей души никоимъ образомъ не явствуетъ, чтобы онѣ являлись отвѣтами на какія-нибудь возраженія тѣла. Мы придаемъ вышеприведенной фразѣ—„снова промолвила“ и т. д.—исключительно значеніе запѣва.

Мысль о будущей карѣ въ день суда перекрещивается въ рѣчи души съ знакомымъ намъ уже мотивомъ — обвиненія частей тѣла порознь одной за другими. Впрочемъ, въ настоящей версиі преданія только уши и ротъ подвергаются такимъ обвиненіямъ, но они весьма длинны. Въ рѣчи къ ушамъ отъѣтчимъ любопытное упоминаніе о плѣнительной арфѣ дьявола, игрою на которой онъ завлекаетъ людей въ свои сѣти (E, 21—25): ...„ученье дьявола нравилось тебѣ, онъ заставлялъ звучать свою арфу (heatre) и манилъ тебя къ себѣ. Ты прислушивался къ звуку (игрѣ); онъ былъ ненавистенъ Богу; онъ ублаживалъ тебя своими созвучіями; сладко и долго покоилось ты на своемъ ложѣ; церковь была тебѣ ненавистной“ и т. д. Обращаясь за симъ къ устамъ, душа напоминаетъ, что хотя они теперь сомкнуты, но разверзнутся передъ судомъ Всевышняго, ибо-де сказано въ псалмѣ: „Reddaturi sunt de factis propriis rationem“. Душамъ „умудреннымъ мудростью“ придется самимъ повѣдать о дѣлахъ своихъ, хотя Господь и знаетъ ихъ, и услышать онѣ свой приговоръ изъ устъ Господа, на которыхъ значится: „ite maledicti in ignem eternum“. Грѣшники обречены огню неугасаемому, „et qui bona egerunt, ibunt in vitam eternam“, вспоминаетъ за симъ авторъ, указывая на блаженства, уготовленные праведникамъ. Далѣе слѣдуютъ упреки устамъ за то, что они не хотѣли произносить слова молитвы, покаянія и т. п. Грѣхи покойнаго столь же многочисленны, говоритъ душа, какъ иглы на дикобразѣ, и такими-то иглами, мучившими ее еще при жизни, нынѣ ее будутъ терзать въ аду. Слѣдуютъ указанія о происхожденіи души, какъ седьмого творенія Бога, и ея первенства надъ тѣломъ (F, 35—50). Въ последнемъ отрывкѣ (G) обвиненію подвергается языкъ, нынѣ замершій въ хладномъ покоѣ (цитруется стихъ псалма—„lingua tua concinnabat [dolos]), послѣ чего вновь повторяются сѣтованія о погибели души, „дочери Бога“, которую тѣло пренебрегло, хотя она оживляла его и дана была ему спутницей жизни.

Настоящая поэма дошла до насъ безъ конца; если возможно дѣлать догадки объ ея продолженіи, то содержаніемъ дальнѣйшихъ строфъ, по всей вѣроятности, послужилъ указанный мотивъ обвиненія частей тѣла, который не исчерпанъ въ имѣющихся на лицо отрывкахъ. За ушами, устами, языкомъ могли подвергаться аналогичнымъ обвиненіямъ глаза, руки, ноги и т. д., если только авторъ не сократилъ произвольно этой схемы, удовольствовавшись нѣсколькими главными эпизодами обвиненія. За симъ душу, вѣроятно, хватали дьяволы и увлекали въ преисподнюю.

Мы указали, что вышеизложенная поэма выдержана въ опредѣленномъ стилѣ; даже повтореніе въ ней общихъ мыслей въ разныхъ строфахъ не лишено художественнаго значенія. Цѣль эпическихъ повтореній была мѣтко охарактеризована А. Н. Веселовскимъ по вопросу о стилѣ французскихъ „chansons de geste“. „Нѣкоторыя сцены, образы,—говоритъ онъ <sup>1)</sup>—до такой степени возбуждаютъ по-

<sup>1)</sup> См. „Новыя изслѣдованія о французскомъ эпосѣ“ въ *Журн. Мин. Нар. Просв.*, т. ССXXXVIII, отд. 2, стр. 249.



этическое вниманіе, такъ захватываютъ духъ, что отъ нихъ не оторвать глаза и, памяти, какъ бы ни было впечатлѣніе болѣзненно, томительно, и можетъ быть, потому именно, что оно томительно, что щемить душу, имъ не насытятся заразъ. Веселые моменты жизни переживаются быстрѣе“. „Народная поэзія и поэзія, стоящая подъ ея вліяніемъ, ближе воспроизводятъ дѣйствительный процессъ психическаго акта. Въ каждомъ комплексѣ воспоминаній, преимущественно патетическихъ, есть одно, почему бы то ни было становящееся поверхъ другихъ, какъ бы ихъ покрывающее, дающее тонъ всему“. Такимъ преобладающимъ образомъ въ древне-англійской поэмѣ является ужасный видъ трупа въ могилѣ, по сравненію съ прежнимъ цвѣтущимъ состояніемъ человѣка. Авторъ постоянно возвращается къ этой мысли, какъ бы не въ силахъ оторваться отъ мучительнаго образа, который онъ передаетъ съ различными подробностями, дополняя раньше сказанное какой-нибудь новой чертой, но неизмѣнно возвращаясь къ той же потрясающей картинѣ. Намъ кажется, что данное произведеніе, хотя и основанное на книжныхъ источникахъ, стоитъ подъ несомнѣннымъ вліяніемъ народно-эпической литературы, съ которой сближается по приемамъ творчества.

Съ древнѣйшей англо-саксонской поэмой X-го вѣка, о которой была рѣчь выше, настоящій памятникъ не имѣетъ прямой связи. Мы напомнимъ, что ситуація въ обоихъ произведеніяхъ совершенно различная, и авторъ поэмы XII-го вѣка не могъ заимствовать изъ англо-саксонской поэмы разказъ объ исходѣ души, такъ какъ здѣсь идетъ рѣчь о посѣщеніи душою могилы покойника, много времени послѣ смерти. Слѣдовательно, онъ пользовался непосредственно какой-нибудь латинскою версіей преданія объ исходѣ души грѣшника. Почти всѣ мотивы древне-англійскаго „плача“ души встрѣчались намъ неоднократно въ различныхъ обработкахъ, такъ что сами по себѣ они не представляютъ затрудненій, но не всѣ посредствующія звенья ясны. Впрочемъ, принимая во вниманіе, что авторъ, повидимому, пользовался разными источниками, мы можемъ допустить, что общую схему разказа (мысли о смерти, о тревожномъ состояніи умирающаго, о разлученіи души съ тѣломъ и ея сѣтованіяхъ послѣ смерти) онъ почерпнулъ изъ латинскаго оригинала англійской гомиліи о св. Андреѣ, а мотивъ обвиненія частей тѣла изъ оригинала, латинскаго же, близкаго по типу къ ирландской версіи; за симъ, отдѣльныя мѣста навѣяны общою начитанностью въ аскетической литературѣ. Что касается основной мысли поэмы, на которую мы указывали (состояніе трупа въ гробу), то она подверглась самостоятельной обработкѣ въ отдѣль-

ной версии, почти современной разсмотрѣнному памятнику <sup>1)</sup>. Версія эта (очень короткая, ибо въ ней всего 25 стиховъ) представляетъ нѣсколько дословныхъ совпадений съ отрывками Ворсестерской рукописи, вслѣдствіе чего мы и признаемъ въ этомъ стихотвореніи именно лишь отдѣльную версію одного изъ эпизодовъ выше разсмотрѣнной поэмы, повторяющагося въ послѣдней съ разными вариантами; если бы мы имѣли вполне самостоятельную редакцію, то общностью источника врядъ ли можно было бы объяснить дословныя повторенія въ обоихъ произведеніяхъ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Имѣемъ въ виду текстъ Оксфордской рукописи, впервые обнародованный Княибромъ (въ 1811 г.) и переизданный, послѣ Thorpe, Riger'a и Schröder'a, г. Бухгольцомъ въ вышеназванной диссертации. Рукопись—XII-го вѣка и только послѣдняя строфа приписана болѣе поздней рукою, какъ думаютъ, начала XIII вѣка.

<sup>2)</sup> Тожественныя выраженія въ обоихъ памятникахъ сопоставлены у Клейнерта, I. с., 8—9, и вторично въ диссертации Бухгольца, VIII — IX. Г. Клейнертъ спелелъ вмѣстѣ всѣ древне-англійскія обработки сюжета и считаетъ настоящее стихотвореніе основаннымъ на англо-саксонской поэмѣ, а отрывки, найденныя Филлиппсомъ, дальнѣйшей обработкой этого стихотворенія. Г. Клейнертъ словно намѣренно игнорируетъ разныя ситуаціи, указанныя въ этихъ памятникахъ, и совершенно упраздняетъ вопросъ о латинскихъ источникахъ данныхъ произведеній на народномъ языкѣ. Г. Бухголецъ считаетъ, что, вообще, нельзя съ точностью установить взаимоотношенія текстовъ Филлиппса съ указанной версіей Оксфордской рукописи, но повторяетъ догадку Клейнерта и высказываетъ еще предположеніе, что *O* (то-есть, текстъ Оксф. рукоп.) есть не болѣе, какъ продолженіе *W* (поэмы Ворсестерской рукоп.). Вотъ его слова: „es ist zunächst die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass *O* nur ein weiteres Fragment des in den *W*-Fragmenten enthaltenen Gedichtes ist. Der Umstand dass man dann annehmen müsste, der Dichter habe sich in einzelnen Ausdrücken und ganzen Versen wiederholt, würde nicht gegen jene Möglichkeit sprechen, da auch die *W*-Fragmente derartige Wiederholungen häufig zeigen (стр. IX)“. Повтореніе повторенію ровнь, и мы не согласны съ вѣроятіемъ высказаннаго предположенія, даже независимо отъ разницы въ языкѣ обоихъ памятниковъ, которую г. Бухголецъ ниже оговариваетъ. Приводимъ для удобства сравненія пересказъ Оксфордскаго текста, который былъ нѣсколько разъ переведенъ (нѣмецкій переводъ воспроизведенъ и г. Бухгольцомъ), между прочимъ и Лонгеллоу (см. *Longfellow's Poetic Works* въ Morley's Universal Library, 1887, 245): „Тебѣ домъ былъ предназначенъ раньше, чѣмъ ты родился; ты былъ обреченъ землѣ раньше, чѣмъ мать произвела тебя на свѣтъ. Лишь не былъ тотъ домъ тебѣ еще приспособленъ, и глубина его не измѣрена, длина не рассчитана. Вотъ приносятъ тебя туда, гдѣ ты долженъ пребывать; смѣряютъ тебя, а потомъ отмѣряютъ и землю, въ которую тебя положить. Не высоко воздвигнуто жилище твое, низки его стѣны и крыша давить грудь. Такъ предстоитъ тебѣ находиться въ землѣ холодной и мрачной...



Мы видѣли, что въ отрывкахъ англійской поэмы душа мимоходомъ упоминаетъ о Страшномъ Судѣ и второмъ пришествіи: эта мысль составляетъ главное содержаніе другой, италіанской обработки сюжета о сѣтованіяхъ души, извѣстной намъ по записи XIII-го вѣка <sup>1)</sup>. Муссафіа, въ предисловіи къ изданію этой италіанской поэмы, замѣтилъ, что она „походитъ на многочисленныя споры (*contrasti*) между душою и тѣломъ, съ тою разницею, что собесѣдникъ въ ней одинъ: душа обращается къ тѣлу“, которое остается безотвѣтнымъ. Но въ этомъ я заключаю историческій интересъ поэмы, такъ какъ она, повидимому, составляетъ обработку не легенды о „спорѣ“, а болѣе раннихъ произведеній, о сѣтованіяхъ души, свидѣтельствуя намъ о распространенности этихъ преданій въ разныхъ странахъ Европы (конечно, при посредствѣ латинскихъ текстовъ). Авторъ въ введеніи къ поэмѣ говоритъ о состояніи души, пока она обитаетъ въ тѣлѣ; затѣмъ душа обращается съ рѣчью къ своему тѣлу, но (черта заслуживающая вниманія)—еще раньше разлученія съ нимъ, такъ что не авторъ, а сама душа напоминаетъ о смерти и о томъ, что ожидаетъ ихъ за гробомъ. Побуждая тѣло (?) подумать о своихъ грѣхахъ и покаяться, душа говоритъ:

61 . . ben so e' k'al nostro partimento  
Sera mester piçol tençonamento  
Enperço ke sovra el corpo morto  
De longo tempo n'e çitaa la sorto.

„Отведуть-де тебѣ четыре локтя земли и будешь ты лежать тамъ до дня Страшнаго Суда; я же отправлюсь въ ту страну, куда не знаю ни пути, ни дороги (*dond, eo po so lo camin ne la via*), и ты не можешь ни указать, ни представить, въ какомъ родѣ будетъ это жилище“. Сряду за симъ душа начинаетъ разказъ о воскресеніи

Тотъ домъ безъ дверей и темень онъ внутри; ты запертъ въ немъ, и смерть хранитъ ключъ отъ дома. Ужасно это жилище въ землѣ и страшно въ немъ обитать. Тамъ тебѣ находится, и черви будутъ точить тебя. Друзья разбѣгутся: никто изъ нихъ не захочетъ взглянуть на тебя, никто не осведомится, хорошо ли тебѣ подъ землей; никто изъ нихъ не захочетъ приподнять крыши и оказать тебѣ облегченіе, ибо скоро ты становишься безобразнымъ и отвратительнымъ на видъ. Волосы отпали съ головы; они утратили свою красу—никто уже не захочетъ перебирать ихъ пальцами“. Эта версія воспроизводитъ общія мѣста поэмы Вореестерской рукописи, поэтому мы считаемъ ее лишь отголоскомъ этой поэмы.

<sup>1)</sup> Изд. *Mussafia*, въ *Sitzungsber. d. Wiener Akad. der Wiss., Hist. Phil. cl.*, bd. XLVI, 1864, стр. 168 слл.

мертвых и о Страшномъ Судѣ, когда „раскроются книги съ добрыми и дурными дѣлами“, когда явится Христось судить живыхъ и мертвыхъ и т. д. Описаніе Страшнаго Суда, довольно обстоятельное (200 съ лишнимъ стиховъ) не представляетъ какихъ-либо особенностей, заслуживающихъ вниманія <sup>1)</sup>, такъ что мы на немъ не останавливаемся. За симъ душа переходитъ къ описанію мученія грѣшниковъ послѣ суда, останавливаясь, впрочемъ, почти исключительно на разказѣ о „червяхъ ненасытныхъ“, которые будутъ вѣчно глотать грѣшниковъ, посаженныхъ на цѣпи въ неугасаемомъ огнѣ; наконецъ, изображается и блаженство небожителей.

Италіанская поэма представляетъ довольно свободную обработку сюжета, и обращеніе души къ тѣлу здѣсь скорѣе напоминаетъ намъ другія произведенія, изложенныя въ формѣ обращенія автора къ своей душѣ <sup>2)</sup>, чѣмъ преданія объ исходѣ души. Однако, мотивъ сѣтованій души не могъ быть заимствованнымъ изъ этихъ произведеній и посему остается признать, быть можетъ, лишь двойственный источникъ у автора италіанской поэмы, который, ступевавъ разказъ о разлученіи души съ тѣломъ, воспользовался внѣшней формою „плача души“ и вложилъ въ нее содержаніе какого-нибудь поученія „о памятованіи дня суда и будущаго воскресенія“, въ которомъ авторъ обращался къ своей душѣ.

Намъ осталось еще оговорить нѣкоторыя позднѣйшія обработки мотива о сѣтованіяхъ души къ тѣлу, на которыхъ, впрочемъ, мы не будемъ подробно останавливаться. Изъ таковыхъ намъ извѣстны: одна англійская поэма XIII вѣка, изданная Моррисомъ <sup>3)</sup>, и два провансальскія стихотворенія, помѣщенныя въ трактатѣ XIV вѣка — *Leys d'amors*,—какъ образцы къ излагаемымъ въ немъ правиламъ грамматики и пѣтви <sup>4)</sup>.

Англійская поэма „О смерти“ весьма близка по содержанію съ вышерассмотрѣнными отрывками болѣе древней версія и, по всей вѣроятности, заимствована изъ одного съ нимъ источника. Сохранив-

<sup>1)</sup> Огмѣтимъ лишь упоминаніе о „моствѣ испытаній:“ *Li libri...*

113 *Li quali noi avremo en quel ponto*

см. приложенія.

<sup>2)</sup> Объ нихъ см. ниже.

<sup>3)</sup> *Morris*, *An Old english Miscellany* (въ серіи *Early english Text Society*, XLIX, 1872). „Death“, 168—185 (по двумъ рукоп. en regard)

<sup>4)</sup> См. *Monumens de la littérature Romane*, publ. sous les auspices de l'academie des Jeux Floraux, par. *M. Gatién-Arnoult*, Toulouse, I — III, 1841 — 1843. „Las flors del gay saber estier dichas les Leys d'amors“.



шись въ болѣе полной версії, она могла бы отчасти послужить для возстановленія этого источника, но возникаетъ вопросъ: въ какой мѣрѣ авторъ этой обработки точно воспроизводилъ содержаніе оригинала? Судя по расплывчатому тону изложенія, намъ кажется эта точность сомнительной, и въ такомъ случаѣ сопоставленія съ древнѣйшей обработкой сюжета не могутъ привести къ положительнымъ выводамъ. Мы ограничимся указаніемъ, что въ поэмѣ XIII вѣка, послѣ довольно длиннаго вступленія (1—80), въ которомъ излагаются общія мысли о неотвратимости смерти, о томъ, что душа и тѣло бываютъ рѣдко въ согласіи между собою (23—24), что въ день смерти у человѣка не больше имущества, чѣмъ въ день рожденія и т. д.,— послѣ всего этого слѣдуетъ разказъ о сѣтованіяхъ души къ тѣлу (послѣ разлученія съ нимъ), аналогичныхъ приведеннымъ въ первой редакціи. Но—опущенъ мотивъ обвиненія частей тѣла; опущены разсужденія о первенствѣ души надъ тѣломъ и объ ея происхожденіи; изложеніе сѣтованій въ общемъ короче: они составляютъ лишь одну тираду (безъ дѣленія на строфы), оканчивающуюся довольно подробнымъ описаніемъ адскихъ мукъ и внѣшняго вида дьявола <sup>1)</sup> (193 — 250), чего нѣтъ въ первоначальной обработкѣ. Предполагая, что разказъ о томъ, какъ дьяволы увлекаютъ душу въ адъ, былъ въ оригиналѣ поэмы, какъ заключеніе сцены объ исходѣ души грѣшника, мы замѣтили бы, что авторъ позднѣйшей обработки могъ самопроизвольно вложить его въ уста самой души, не обращая вниманія на то, что она еще не побывала въ аду и, слѣдовательно, не успѣла лично ознакомиться съ ужасами адскихъ мукъ и ихъ властелиномъ: въ произведеніяхъ подобнаго рода нельзя требовать особой логичности.

Въ одной изъ провансальскихъ обработокъ—„*Del sosir de la gamma ques fora del cors*“ <sup>2)</sup>, указанной намъ г. Поль Мейеромъ, сѣтованія души переданы въ повѣствовательной формѣ: „Душа предается печали, говоритъ авторъ, когда она освободится отъ своей оболочки“, и за симъ разказываетъ, какъ лукавый духъ подстерегаетъ ее, какъ душа пытается увернуться отъ него, но дьяволъ ее догоняетъ и отводитъ въ мѣста мученій: не помогутъ душѣ тогда ни свѣчи, ни приношенія хлѣбомъ, не освободятъ они ее отъ мрачной темницы, на-

<sup>1)</sup> Стихъ 225: „Кто могъ бы увидѣть, до чего (дьяволъ) безобразенъ: рога на головѣ, рога на колѣнахъ; нѣтъ твари живущей столь отвратительной.. Онъ разверзаетъ свою пасть и ворочаетъ глаза; изъ ноздрей его пышетъ пламя и брови у него огненныя: остерегись, кто увидитъ его!“ и т. д.

<sup>2)</sup> *Leys d'amors*, I. c., t. I, 228 — 232 „Дума (или плачъ) о душѣ, которая разлучена съ тѣломъ“.

полненной злокачественнымъ дымомъ <sup>1)</sup>). Стихотвореніе оканчивается обращеніемъ автора къ своей душѣ, въ которомъ онъ предостерегаетъ ее объ адскихъ мукахъ и, побуждая покаяться, напоминаетъ объ искупительной жертвѣ Христа. Въ другомъ стихотвореніи— „*Del cocir del delassamen de lagma*“ <sup>2)</sup> подробнѣе изложенъ исходъ души: дьяволъ перечисляетъ душѣ ея грѣхи, за симъ смерть поражаетъ тѣло <sup>3)</sup>, которое остается безъ движеній и зарыто въ глубокую могилу, „гдѣ кроты и черви и разные гады“ гложутъ его; душа же удаляется, исполненная печали. Смерть всѣмъ страшна, „заключаетъ авторъ: и королямъ, и начальникамъ и полководцамъ; за симъ слѣдуетъ обращеніе къ тѣлу: „ты-де утратило нынѣ свою красу; твои глаза и уста утратили свой блескъ (гордость: *leguelh*) больше, чѣмъ соты въ тискахъ лишаются меду изъ воска“. Оба стихотворенія приведены въ числѣ примѣровъ, „*soblas singulares*“ (одиночныя строфы), которыя всѣ подобраны въ формѣ „думъ“ (*cocir*=*consirs*), или „плачей“, духовнаго содержанія“ <sup>4)</sup>

Вторичныя обработки преданій объ исходѣ души, относящіяся къ XIII—XIV вѣку, блѣднѣе первыхъ; всѣ эти „плачи“ представляются довольно безцвѣтными, повторяя общія мѣста болѣе древнихъ обработокъ, съ нѣсколькими произвольными видоизмѣненіями первоначальной обстановки дѣйствія. Уже въ итальянской поэмѣ мы видимъ колебаніе въ опредѣленіи ситуаціи: монологъ души произносится, быть можетъ, еще при жизни человѣка, при чемъ упоминается лишь вскользь о томъ, что въ моментъ кончины между душой и тѣломъ будетъ „*piccol tençonamento*“ <sup>5)</sup>. Въ средне-английской поэмѣ на-

<sup>1)</sup> *Ufrir pa ni lum—Nom trauga de lescola—Plena de mal fum.*

<sup>2)</sup> *Leys d'amors, ibid., 218—222.* „Дума о печали (исходъ?) души“.

<sup>3)</sup> Въ текстѣ игра словъ: *Quar la mortz es amara—Tan greu es le mors.*

<sup>4)</sup> Въ началѣ—„дума о смерти“ (*del cocir de la mort*), которая заключаетъ въ себѣ лишь общія разсужденія о неотвратимости смерти; мысль о смерти сравнивается съ „шипомъ, вонзившимся въ сердце, и колющимъ его день и ночь“; дальше „дума о дѣтяхъ“, рано покинутыхъ смертью; „дума о женѣ“, которой предстоитъ та же участь и т. д. Мы не знаемъ, ни когда, ни кѣмъ были сложены эти стихотворенія, попавшія въ сборникъ теории словесности и грамматики, но, надо думать, что они пользовались нѣкоторой извѣстностью, иначе врядъ-ли упоминались бы въ числѣ образцовъ поэзіи. Во всякомъ случаѣ однородность источниковъ разсмотрѣнныхъ нами пьесъ съ другими обработками сказаній объ исходѣ души намъ кажется очевидной.

<sup>5)</sup> Мы затрудняемся въ опредѣленіи точнаго смысла этого „спора“ въ моментъ смерти: врядъ-ли имѣются въ виду позднѣйшія легенды о спорѣ души съ тѣломъ, такъ какъ мы считаемъ итальянскую поэму основанной на болѣе архаичномъ



чало приурочено къ исходу души, а конецъ—увѣщаніе къ живому чело-  
вѣку. Словомъ, обращеніе души къ тѣлу стало литературнымъ при-  
емомъ, которымъ авторы пользовались, не опредѣляя точно ситуаціи,  
такъ-же какъ, наоборотъ, въ одной изъ провансальскихъ обработокъ  
(*Del cosir de l'arma*) мы видѣли другой приемъ: обращеніе къ своей  
душѣ. Приемъ этотъ, популярный въ восточной церкви со временъ  
Григорія Назіанскаго <sup>1)</sup>, особенно излюбленный Ефремомъ Сириномъ  
и его подражателями, былъ по всей вѣроятности въ обиходѣ и у  
христіано-латинскихъ писателей на Западѣ. Мы отмѣтимъ одно такое  
произведеніе, попавшее въ извѣстный и крайне популярный сборникъ  
поучительныхъ разказовъ „*Disciplina clericalis*“ (XII вѣка) Петра  
Альфонса, крещенаго еврея, уроженца Испаніи <sup>2)</sup>. Именно, въ по-  
слѣдней главѣ этого сборника (XXXIX) <sup>3)</sup> разказывается, какъ „*ere-  
mita philosophus hoc modo versibus suam correxit animam: „Anima  
mea, scias et cognoscas, dum potentia est in manu tua, quid opereris“*  
и т. д. Далѣе слѣдуетъ призывъ къ покаянію, въ виду пред-  
стоящаго по смерти суда, когда душа будетъ приведена въ жи-  
лище, гдѣ обитаетъ Правосудіе, гдѣ она прочтетъ на хартии все,  
что сотворила въ сей жизни, гдѣ ангелы раскроютъ и обнаружатъ  
ея помышленія и положить на вѣсы добря и худя дѣла и т. д.  
„Гдѣ тогда цари? гдѣ начальники? гдѣ богачи, собиравшіе со-  
кровища, которыми гордились? Нынѣ они уже не тѣ, какими были.  
Нынѣ—они какъ бы не жили (*modo sunt sicut qui non vixerunt*).  
Нынѣ они словно цвѣтъ, опавшій съ дерева, на которомъ онъ больше  
не зацвѣтетъ“. Заканчивается поученіе новымъ призывомъ къ душѣ—  
бояться смерти, дня суда и памятовать о своемъ Создателѣ. Сбор-  
никъ Петра Альфонса пользовался широкой извѣстностью въ средне-  
вѣковой литературѣ и былъ рано переведенъ на разные неоевропейскіе  
языки; онъ является, какъ извѣстно, однимъ изъ главныхъ посред-  
ствующихъ памятниковъ литературнаго общенія между Востокомъ и  
Западомъ, но въ приведенномъ разказѣ мы не видимъ ничего спе-  
ціально-мусульманскаго, вопреки мнѣнію Шмидта <sup>4)</sup>, ибо представ-

---

преданія объ исходѣ души; можетъ быть, тутъ споръ въ иномъ смыслѣ, на ко-  
торый указываетъ и текстъ древне-англійской поэмы: душа хочетъ выйти изъ  
тѣла, последнее не выпускаетъ ее, ходатайствуя объ отсрочкѣ у смерти.

<sup>1)</sup> Ср. *Villemain*, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV sc.*, 1854<sup>2</sup>, 139—148.

<sup>2)</sup> *Fr. Wilh. Schmidt*, *Petri Alfonsi disciplina clericalis*, Berlin, 1827.

<sup>3)</sup> *Schmidt*, l. c., 84—85.

<sup>4)</sup> Въ примѣчаніи къ изданію текста Шмидтъ (l. c., 167—168) замѣчаетъ по  
доводу послѣдней главы, что „im ganzen erscheint die schildering des Petrus

ленія о хартіи съ дѣлами чловѣка, о вѣсахъ и т. д. принадлежать древне-христіанскому преданію, равно какъ и мусульманскому, а перечисленіе „великихъ міра сего“, сравненныхъ смертью и какъ бы убитыхъ передъ Судомъ Всевышняго, — есть] общее мѣсто поученій Ефрема Сирина <sup>1)</sup>. Впрочемъ, мы не имѣемъ здѣсь въ виду изслѣдовать происхожденіе и судьбу даннаго эпизода „Disciplina clericallis“; указываемъ на него лишь какъ на образецъ литературнаго приема— обращенія къ своей душѣ, которымъ воспользовался авторъ „Del cosir de Iagma“.

Заканчивая обзоръ западно-европейскихъ обработокъ „плача грѣшной души“, примыкающихъ къ болѣе архаичнымъ и въ большинствѣ случаевъ болѣе древнимъ обработкамъ двойственной сцены— исхода души праведнаго и грѣшнаго, считаемъ не бесполезнымъ подвести итоги вышесказанному и сдѣлать нѣкоторыя дополнителныя замѣчанія.

Въ объясненіи происхожденія западно-европейскихъ легендъ о сѣтованіяхъ души тѣлу, мы руководствовались главнымъ образомъ данными Павлова Видѣнія и преданіемъ (видоизмѣненнымъ) о Макаріи Александрійскомъ, потому что латинскія версія этихъ легендъ составляютъ наличный фактъ, свидѣтельствующій о распространеніи указанныхъ преданій въ западной Европѣ. Тѣмъ не менѣе многихъ посредствующихъ версій (на латинскомъ же языкѣ) недостаетъ, и мы принуждены были ограничиться предположеніемъ объ ихъ существованіи. Мы придаемъ особое значеніе этимъ, пока еще не вполне розысканнымъ посредствующимъ версіямъ, такъ какъ онѣ даютъ ключъ къ уразумѣнію болѣе или менѣе неожиданныхъ комбинацій и нововве-

---

Alfonsi jüdisch und muhammedanisch in ihrem Ursprung, und den christlichen Ansichten nur anbequem“). Но въ такомъ случаѣ слѣдовало бы признать большинство есхатологическихъ преданій, популярныхъ въ древне-христіанской и особенно въ Византійской литературѣ, лишь приравненными къ христіанскому ученію, но независимыми отъ него. Отчасти оно, конечно, такъ и было; признавая элементъ дохристіанскихъ вѣрованій и представленій въ основѣ многихъ христіанскихъ легендъ, мы думаемъ, что въ данномъ преданіи на долю мусульманства можно отнести развѣ лишь посредничество версій, такъ какъ мы не находимъ въ немъ ни одной черты, которая не могла бы быть заимствованной мусульманами изъ преданій, популярныхъ уже среди христіанъ Сирии и Александрии.

<sup>1)</sup> Ср. въ изданіи Ассемани, t. III (Syr. et lat.) Necrosima, cap. LII, LIV, LVI и др. (въ русск. перев. изданія 1851 г., т. VI); t. III (Gr. et lat.) λόγος εἰς μάταιον βίον, 308 слл. (русск. пер., т. V, слово 114). У Ефрема же, вѣроятно, заимствовалъ данный приемъ и Кириллъ Александрійскій въ Бесѣдѣ, на которую намъ уже приходилось ссылаться.



деній въ памятникахъ на народномъ языкѣ. Такъ, разсмотрѣнные нами въ предшествовавшей главѣ видоизмѣненія начального эпизода Павлова Видѣнія въ латинскихъ текстахъ послужили намъ для объясненія происхожденія англо-саксонской и нѣмецкой поэмъ. Латинскіе тексты, какъ принадлежащіе общей международной литературѣ въ средніе вѣка, могли вызвать аналогичныя обработки на народномъ языкѣ въ разныхъ странахъ, независимо одна отъ другой. Вѣроятно, оно такъ и было, и излишне искать непосредственнаго воздѣйствія одного на другое англійскихъ, французскихъ <sup>1)</sup>, итальянскихъ и нѣмецкихъ произведеній съ однородными сюжетами, общность которыхъ объясняется общностью источниковъ. Но возникаетъ вопросъ: должны ли мы ограничиться предположеніемъ о существованіи переходныхъ версій однихъ и тѣхъ же преданій, или, быть можетъ, существовали еще другія неизвѣстныя намъ редакціи сказаній и литературныхъ произведеній первыхъ вѣковъ христіанства, уцѣлѣвшія въ преданіи Восточной церкви, на западѣ же доселѣ не извѣстныя или заслоненныя ученіемъ авторитетовъ западной церкви?

Прежде всего мы укажемъ, что преданіе о Макаріи Александрійскомъ было, повидимому, извѣстно и на западѣ въ другой редакціи, болѣе близкой къ греческому оригиналу. Заключаемъ объ этомъ по небольшому отрывку въ итальянскомъ переводѣ, сохранившемуся въ одномъ рукописномъ сборникѣ XV вѣка, въ Неаполитанской библиотекѣ <sup>2)</sup>. Печатаемъ его по указанной рукописи XII, F, 31, f. 156 v:

*De uno sancto romito con lo quale andauano li angeli per lo diserto et si-  
[mi]litudine de l'anima che se uole partir.*

Audecti dire de sancti patri de un solitario sancto chi andando per lo heremo vede duy angeli che l'accompagnauano l'uno dal lato ricto et l'altro dal manco. Et andando trouaro un corpo morto molto puczulente, per la quale puczza lo romito acturo lo naso et cosi ficero l'angeli. Et andando piu innanzi dixero lo romito al angeli: „Or sentite vuy lo odôr et la puczza como nuy?“ Et quelli respusero che non, „ma acturammoce lo naso per tua compagnia“. Et dixero: „de queste immunditie corporale non sentimo nuy puczza, ma si de le anime immunde et peccatrice“.

Продолженіе уже не имѣетъ никакого отношенія къ легендѣ о Макаріи и заключаетъ въ себѣ сравненіе, приписанное нѣкоему аб-

<sup>1)</sup> Имѣемъ въ виду рѣчь души, отмѣченную г. Гастономъ Парисомъ въ обработкѣ XII вѣка *Vie de saint Alexis*, l. c., стр. 285—286 (строфы XXIII—XXV, стихи 211—243).

<sup>2)</sup> Ср. *Miola*, *Le scritture in volgare dei primi tre secoli della lingua nei codici della Biblioteca Nazionale di Napoli*, I, 1878, 365, 368.

бату Іоанну,—души съ прекрасной блудницею, которую беретъ себѣ въ жены знатный баронъ (то-есть, Христосъ), при чемъ прежніе любовники ея (то-есть, демоны) стараются снова вовлечь ее въ порочную жизнь. Имя Макарія не упомянуто въ приведенномъ отрывкѣ, но нѣтъ никакого сомнѣнія, что шла рѣчь именно о немъ, такъ какъ переводъ—почти дословный съ редакціи легенды, приписываемой Александру Аскету. Другихъ указаній о данномъ преданіи на почвѣ западно-европейскихъ литературъ мы не нашли.

Что касается предположенія о существованіи на западѣ иныхъ редакцій старинныхъ преданій объ исходѣ души, которыя могли бы послужить къ выясненію ближайшаго источника той или другой изъ разсмотрѣнныхъ нами версій легенды о сѣтованіяхъ души къ тѣлу, то, конечно, само по себѣ предположеніе возможно. Но, сколько мы знаемъ, въ числѣ извѣстныхъ и наиболѣе популярныхъ въ западно-европейскихъ литературахъ легендъ о загробныхъ видѣніяхъ еще не было указано такихъ, которыя могли бы имѣть непосредственное отношеніе къ занимающему насъ теперь сюжету. Если мы обратимся къ діалогамъ Григорія Великаго, то и въ нихъ, между многочисленными реляціями преданій объ исходѣ души, мы не нашли подходящихъ къ ситуаціи, гдѣ душа обращалась бы съ рѣчью къ своему тѣлу при разставаніи съ нимъ <sup>1)</sup>. Г. Феттеръ полагалъ, что данный мотивъ (посмертной бесѣды души съ тѣломъ) могъ развиться только въ связи съ древне-христіанскими представле-

---

<sup>1)</sup> Г. Пономаревъ (I. с., 94) замѣчаетъ, что вообще, „объ участи души послѣ смерти и объ ея хожденіяхъ до заслуженнаго ею мѣстопробыванія и о мытарствахъ, въ разказахъ „Собесѣдованій“ Григорія Великаго нѣтъ опредѣленныхъ указаній“. Однако, объ исходѣ души и ея участи за гробомъ Григорій приводитъ многочисленные разказы; онъ не зналъ, или не признавалъ лишь ученія о мытарствахъ и о промежуточномъ мѣстопробываніи души до страшнаго суда, указывая на немедленное воздаяніе послѣ смерти (ср. Dial. lib. IV, с. XXVII—XXVIII). Что касается его воззрѣній на чистилище и источниковъ этого ученія, то ср. замѣчаніе въ Encyclop. des sc. religieuses, IV, Eschatologie, 496: „Augustin émit l'opinion que la purification par le feu pourrait bien avoir lieu entre le moment de la mort et l'époque du jugement dernier... et qu'il peut y avoir des peines temporaires qui seraient infligées aux âmes dans cet espace de temps. Césaire d'Arles admit cette hypothèse comme certitude (Hom. VIII). Grégoire le grand la repandit dans les églises d'Occident. Il l'appuya de nombreux récits d'âmes de décedés qui d'après lui étaient apparues aux vivants, leur avaient dépeint leurs tourments et leur avaient demandé l'assistance de leurs prières“. Въ прочихъ случаяхъ душа немедленно отводится либо въ мѣста мученій, либо въ селенія праведныхъ.



пнями, по которымъ душа до наступленія Страшнаго Суда пребываетъ въ нѣкоторомъ промежуточномъ состояннн, ни въ раю, ни въ аду <sup>1)</sup>. Ученіе это поддерживалось въ восточной церкви на основаннн толкованнй Григорія Нисскаго, Ефрема Сирина, Кирилла Александрійскаго и др., между тѣмъ какъ на западѣ учителя церкви съ блаженнымъ Августиномъ во главѣ, Григоріемъ Великимъ, Исидоромъ, Бедой и др. отступили отъ него, принявъ ученіе о двухъ судахъ: одномъ—немедленномъ послѣ смерти, и другомъ—послѣ кончины міра, когда подвергнутся суду и душа и плоть <sup>2)</sup>. Эбертъ <sup>3)</sup> отмѣчаетъ, какъ любопытную черту англо-саксонской поэмы X-го вѣка, „der Aufenthalt der Seele vor dem Weltgericht in der Hölle statt in einem Zwischenreiche“. Но если принять во вниманнн указанную зависимость этой поэмы отъ Павлова Видѣннй, черта, отмѣченная Эбертомъ, вполне естественна, такъ какъ въ апокрифѣ признается немедленный судъ надъ душами, при чемъ грѣшныя передаются демонамъ для мученнй тотчасъ послѣ суда. Въ данномъ случаѣ апокрифическое преданнн оказывается согласнымъ съ толкованннми учителей западной церкви. Мы скорѣе отмѣтили бы, какъ любопытную черту, обратное явленнн: именно, что въ нѣкоторыхъ латинскихъ и романскихъ версіяхъ Видѣннй сцена суда Бога опущена и упоминается лишь о судѣ совѣсти, по которому душа сама угадываетъ свой приговоръ. Это — концепція восточной церкви <sup>4)</sup>. Неблагопрнятнымъ обстоятельствомъ для развитнн на западѣ мотива о сѣтованняхъ души тѣлу въ моментъ разлу-

<sup>1)</sup> Vetter, zum Muspilli въ *Germania*, 1871, 121—155. „Nur aus der Vorstellung eines Zwischenaufenthaltes der Seele in Himmel und Hölle und der Wiedervereinigung von Leib und Seele am jüngsten Tage konnte auch das vielbeliebte Motiv eines Gespräches der den Leichnam besuchenden Seele erwachsen (128)“. Г. Феттеръ приводитъ любопытные отголоски ученнй, по которому, „и рай и адъ пустуютъ“ до дня страшнаго суда, въ памятникахъ древне-нѣмецкой литературы.

<sup>2)</sup> Толкованнн учителей церкви собраны Царнке въ его замѣчательной въ свое время статьѣ, въ которой авторъ въ противовѣсъ миеологической гипотезѣ впервые представилъ попытку толкованнй древнѣйшихъ памятниковъ нѣмецкой литературы на основаннн христіанскаго преданнй (*Zarncke, Ueber das althochdeutsche Gedicht vom Muspilli, въ Berichte über die Verh. d. Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig*, XVIII, 1866, 191—228). Направленнн это нынѣ, какъ извѣстно, имѣетъ своего крайняго поборника въ лицѣ Бугге (Ср. *А. Н. Веселовскаго, Разыск. въ обл. русск. дух. ст.*, вып. V, 1889, Дополненнн 353—359).

<sup>3)</sup> Ebert, Allg. gesch. d. Litt. des Mittelalt. im Abendlande, III, 1887, 91.

<sup>4)</sup> Толкованнн это въ западныхъ текстахъ стоитъ въ связи съ преданннемъ о „мостѣ испытаннй“, о которомъ см. въ приложеннн.

ченія съ нимъ является то, что въ большинствѣ латинскихъ обработокъ Павлова Видѣнія опущена сцена исхода души. Однако, мы видѣли, что этотъ пробѣлъ отчасти восполненъ, благодаря другому преданію, связанному съ именемъ Макарія, въ которомъ схема рѣчей души была начертана и представляла готовые образцы для дальнѣйшихъ обработокъ. Комбинаціею обоихъ преданій мы и пытались объяснить разсмотрѣнные нами европейскія обработки сюжета, болѣе или менѣе свободно воспроизводящія его. Но, можетъ быть, слѣдуетъ допустить еще третій элементъ — знакомство съ нѣкоторыми произведеніями отцовъ церкви Греческой, въ которыхъ легендарные мотивы эсхатологическихъ сказаній съ ранняго времени примѣшивались къ поученіямъ нравственно-догматическаго характера. „Бесѣда“ Кирилла Александрійскаго, о которой была рѣчь, много способствовала бы разъясненію западныхъ гомилій на тему о смерти, исходѣ души и второмъ пришествіи <sup>1)</sup>). Еще большее значеніе имѣли бы произведенія Ефрема Сирина. Нѣкоторыя изъ нихъ, по указанію Ассемани <sup>2)</sup>, были извѣстны въ средніе вѣка и въ латинскомъ переводѣ, но, къ сожалѣнію, мы не могли найти свидѣтельствъ о существованіи въ древнихъ переводахъ его „Necrosima“ (надгробныхъ пѣснопѣній), которыя дошли до насъ лишь въ сирійскихъ текстахъ. Между тѣмъ, именно въ нихъ, впервые (сколько намъ извѣстно) въ

<sup>1)</sup> Напримѣръ, г. Gaidoz въ упомянутой статьѣ въ *Revue Celtique*, X, по поводу латинскаго оригинала ирландской гомилии замѣчаетъ, „le texte latin contient une phrase attribuée à saint Augustin: nous l'avons cherchée dans ses oeuvres, mais sans succès (465)“. Вотъ эта фраза: *Dicens Augustinus: „unicuique anime duo exercitus occurrunt antequam migrat a corpore alter angelorum alter demonum“*. Но это соответствуетъ ученію Кирилла Алекс. (*Migne*, LXXVII, 1074): *quantus animae metus... cum a corpore separatur: praesto sunt enim nobis exercitus et potestates coelestes et contrarium potestatum tenebrarum principes*“. Дальше указанное нами произвольное толкованіе, что дьяволы пропустили душу лишь ради глумленія надъ нею и затѣмъ: „postea revertitur anima (sic) ad corpus, acians eum“ соответствуетъ разказу о томъ, что душу, не прошедшую какого-нибудь мытарства, дьяволы „deferunt ad terram“. Но, конечно, нужно предположить цѣлую серію посредствующихъ версій, въ которыхъ легендарные мотивы заслонили текстъ поученія, если принять въ основу ирландской „Бесѣды“ „Слово“ Кирилла Ал. Мы не будемъ на этомъ настаивать, но думаемъ, что особенности западныхъ версій преданій объ исходѣ души, непонятныя съ точки зрѣнія трудовъ учителей западной Церкви, объясняются въ связи съ преданіями восточной Церкви, которыя отчасти указаны у греческихъ и сирійскихъ отцовъ Церкви и, возможно, что нѣкоторыя изъ произведеній послѣднихъ имѣлись въ старинныхъ латинскихъ переводахъ.

<sup>2)</sup> Ср. у Ассемани въ предисловіи къ изданію Ефр. Сир., t. I.



христіанской литературѣ вводится мотивъ прощанія души съ тѣломъ и ея рѣчей къ нему. Такъ, въ канонѣ LIX (по изд. Assemani<sup>1</sup>), говорится, что душа, по разлученіи съ тѣломъ, удручена воспоминаніями о своихъ грѣхахъ; она обращается къ тѣлу и говоритъ ему: „Прощай, вѣрный товарищъ, насъ разлучаетъ смерть, ты здѣсь останешься, а я ухожу“. Тѣло въ отвѣтъ ей высказываетъ пожеланія, чтобы Тотъ, который ихъ обоихъ создалъ, избавилъ бы ихъ отъ геены (ne in tartarum devolvamur). Въ другомъ канонѣ (LXXXI по изд. Assemani<sup>2</sup>) рѣчь души распространнѣе: она сравниваетъ тѣло съ гостинницей, въ которой временно обитала, а теперь-де она призвана назадъ въ свое первоначальное жилище; далѣе, душа говоритъ о горечи питья въ чашѣ, поднесенной ей смертью, и трепещетъ въ виду будущаго суда, на который ей нужно предстать. „Прощай же тѣло, любезное мнѣ жилище, въ которомъ я пребывала, пока то угодно было Богу“. Ефремъ не приводитъ никакихъ упрековъ души тѣлу, никакой брани, ни жалобъ, и въ этомъ смыслѣ его изложеніе значительно разнится отъ позднѣйшихъ обработокъ сюжета. Но мы указываемъ только на самый мотивъ, ибо толкованія его могли произвольно видоизмѣняться въ цѣломъ рядѣ посредствующихъ версій, если только онѣ были, и если возможно предположеніе, что названныя произведенія Ефрема были извѣстны въ средневѣковой литературѣ. Мы не рѣшимся настаивать на этой догадкѣ<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>) Ephaem Syri Opera, t. III (Syr. u. lat.), 325—326. Русск. перев. твореній Ефрема Сирина, издан. 1856, т. VI, 142.

<sup>2</sup>) Ibid., 355. Русск. перев., I. с., стр. 182—183.

<sup>3</sup>) Ефремъ не дѣлаетъ различія между душой праведника и грѣшника, но, какъ было указано, это различіе должно было естественно возникнуть въ связи съ основнымъ догматомъ христіанскаго ученія. Далѣе мы отмѣтили, что въ соотвѣтствіе многочисленнымъ обработкамъ мотива о сѣтованіяхъ грѣшной души, мы имѣемъ лишь немногіе образцы рѣчей праведной души къ своему тѣлу въ древнихъ памятникахъ западно-европейской средневѣковой литературы. Упомянемъ еще объ одной латинской версіи этого преданія въ сборникѣ „Speculum Exemplorum“, lib. IX, с. CXXXVI (мы пользовались изданіемъ 1495 г., in civitate Argentina, хранящемся въ Императорской Публ. Библ. въ С.-Пб.; ср. *Владимирова* Великое Зерцало, 1884. Москва, приложение 2-е, 16—17; ср. ред. г. *Болдакова*, въ *Журн. Мин. Нар. Просв.*, CXXXIX, отд. 2, 132—147). Въ старинномъ русскомъ переводѣ В. З. эта легенда озаглавлена слѣдующимъ образомъ: „Нѣвоного терпѣливаго душа въ болѣзни умирающа, всѣмъ удомъ своимъ благодареніе воздаваше“. Заглавіе это вполнѣ опредѣляетъ и содержаніе легенды, любопытной лишь какъ удѣлввшій изводъ параллельной сцены къ смерти грѣшника, которую ошибочно считали позднѣйшаго происхожденія.

Относительно судьбы другихъ вышепомянутыхъ сказаній объ исходѣ души въ средневѣковой литературѣ вопросъ проще рѣшается въ греко-славянскомъ мірѣ, чѣмъ въ романо-германскомъ. Здѣсь намъ не приходится выискивать смутныхъ отголосковъ древнихъ сказаній, какъ въ западно-европейскихъ литературахъ, ибо на почвѣ Византіи и затѣмъ, черезъ славянской югъ, въ древнерусской письменности эти старинныя сказанія устойчиво держались въ традиціи, и, хотя они подвергались обработкамъ и обусловили происхождение новыхъ произведеній на ту же тему, посредствующія звенья легче восстанавливаются. Такъ для книжныхъ сказаній. При разсмотрѣніи же произведеній народной словесности вопросъ у насъ осложняется за отсутствіемъ древнихъ записей. Не имѣя въ виду представить полный обзоръ сказаній объ исходѣ души въ Византійско-славянской литературѣ, мы рассмотримъ теперь лишь главнѣйшія произведенія, въ которыхъ они отразились, и отмѣтимъ въ русскихъ духовныхъ стихахъ разработку аналогичныхъ мотивовъ съ вышеуказанными западными легендами; результаты получаются не одинаковыя.

е) Позднѣйшія обработки и пересказы преданій объ исходѣ души въ Восточной церкви.

#### 1. Видѣніе Теодоры и Плачъ Филиппа.

Мы нашли нѣкоторое разнообразіе въ древнѣйшихъ, извѣстныхъ намъ, изводахъ преданій объ исходѣ души: они распадаются на нѣсколько группъ, различно и порою даже противорѣчиво повѣствуя объ участи души, немедленно послѣ разлученія ея съ тѣломъ. Такъ, мы отмѣтили, что разказъ о посѣщеніи душою рая и ада составляетъ отличительную черту первоначальной редакціи легенды о Маркаріи Александрійскомъ; посмертные переговоры души съ добрыми и злыми духами, параллелизмъ двухъ сценъ исхода душъ (праведныхъ и грѣшныхъ), изъ которыхъ однѣ, пройдя мытарства, предаются „завѣту Михаила“, другія—одному изъ властителей тьмы,—все это вошло въ „Павлово Видѣніе“; наконецъ, представленіе Смерти въ видѣ чудовища, снабженнаго различнаго рода оружіемъ, которымъ оно постепенно разрѣшаетъ члены и суставы человѣческаго тѣла, является характерною чертою апокрифическаго житія Іосифа плотника. Напомнимъ, что нѣкоторыя изъ подробностей древнехристіанскихъ апокрифовъ пытались объяснить въ зависимости отъ египетскихъ вѣрованій<sup>1)</sup>; съ другой стороны, многочисленныя параллели

<sup>1)</sup> Ср. статью *Гастона Буассье*—*Les origines de la poésie chrétienne*—*Revue*



имъ могутъ быть указаны въ позднѣйшемъ мусульманскомъ преданіи <sup>1)</sup>; но и тотъ, и другой вопросъ выходитъ теперь изъ нашего разсмотрѣнія, такъ какъ намъ предстоитъ изучить лишь тѣ комбинаціи, которымъ съ теченіемъ времени подверглись первоначальныя преданія на почвѣ Византіи и въ древнерусской письменности, параллельно отмѣченнымъ намъ явленіямъ въ западно-европейской литературѣ. Многое въ византійскомъ преданіи уцѣлѣло въ своемъ первоначальномъ видѣ до поздняго времени и почти безъ измѣненія перешло къ намъ черезъ славянскій югъ, такъ что приходится отмѣчать лишь устойчивость традиціи и незначительныя колебанія версій; впрочемъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ представляется и несомнѣнное различіе редакцій, о чемъ рѣчь ниже. Изъ новыхъ произведеній, сложившихся въ Византіи въ болѣе позднюю пору на основаніи вышеуказанныхъ источниковъ, мы должны отмѣтить на первомъ планѣ два памятника, почти одновременные, но рѣзко отличающіеся одинъ отъ другаго по характеру обработки сюжета и его изложенію, по замыслу авторовъ и по выбору источниковъ; наконецъ, прибавимъ, и по ихъ литературнымъ достоинствамъ. Мы имѣемъ въ виду извѣстное „Видѣніе Θεодоры“, входящее какъ составная часть въ Житіе Василия Новаго, написанное Григоріемъ Мнихомъ, и „Плачъ“ Филиппа Пустынника, обыкновенно помѣщаемый въ началѣ или въ концѣ его обширнаго трактата, извѣстнаго подъ заглавіемъ „Діонтры“. На разсмотрѣніи этихъ двухъ произведеній X—XI вв. мы теперь и остановимся.

Подробный пересказъ содержанія Житія Василия Новаго, на которое неоднократно ссылался О. И. Буслаевъ <sup>2)</sup>, сообщенъ Са-

---

*des deux mondes*, 1875, 75—103; Пономаревъ, I. с., 68—69 (ссылка на *Brugsch*. Die ägyptische Gräbenwelt, 1868); Покровский, Страшный судъ въ памятникахъ византійскаго и русскаго искусства — Труды VI Археологическаго съезда въ Одессѣ, 1884, стр. 369. Мы уже указывали на нѣкоторую аналогію изображенія судьбы души по редакціи легенды, приписываемой Александру Аскету, съ религіей Зороастра, относительно первыхъ трехъ дней послѣ разлученія души съ тѣломъ. Г. Покровскій тоже упоминаетъ персидскія вѣрованія.

<sup>1)</sup> Особенно любопытны въ этомъ отношеніи нѣкоторыя подробности разказа объ исходѣ души праведниковъ и грѣшниковъ въ трактатѣ о могометанской эсхатологіи, см. *M. Wolf*, Muhammedanische Eschatologie nach der Leipziger und der Dresdener Handschrift 1872, с. XIV, 55—81. Ср. также *Lucien Gantier*, La perle précieuse de Ghazali, traité d'eschatologie musulmane. 1878, 6—23. Мы обязаны указаніемъ на эти сочиненія С. Ф. Ольденбургу.

<sup>2)</sup> Очерки, I, 434—435, II, 119, 139 сл. и др. м.

харовымъ по рукописному русскому переводу изъ Соловецкой библиотеки (№ 231) <sup>1)</sup>, а недавно академикъ А. Н. Веселовскій напечаталъ греческій текстъ „Видѣнія Θεодоры“ по ркп. Моск. Сын. Библ., № 249, такъ какъ разказъ Θεодоры былъ опущенъ въ текстъ Житія Василия Новаго, изданномъ въ Acta Sanctorum <sup>2)</sup>. Мы ограничимся тѣмъ, что напомнимъ схему даннаго эпизода „Видѣнія“ Григорія, чтобъ указать его зависимость отъ болѣе древнихъ преданій объ исходѣ души. Новыхъ подробностей мы не встрѣчаемъ въ этомъ разказѣ, который представляетъ лишь сводное изложеніе отдѣльныхъ эпизодовъ первоначальныхъ сказаній, при отстраненіи противорѣчій и при комбинаціи апокрифическихъ текстовъ съ нѣкоторыми заимствованіями изъ твореній отцовъ церкви. Удобства ради мы подраздѣляемъ схему разказа Григорія объ исходѣ души Θεодоры на нижеслѣдующія четыре части, по главнымъ моментомъ акта умирающаго чловѣка, къ которымъ примыкаютъ тѣ или другія повѣрія. Вотъ эта схема:

1) Предсмертныя явленія. Θεодора разказываетъ, что, когда приблизилось къ концу ея житіе, она увидѣла полчища демоновъ (эфіоповъ), которые своимъ видомъ, криками и т. п. наводили на нее ужасъ. Они держали въ рукахъ свитки, которые развивали, какъ бы въ ожиданіи Судьи; въ этихъ свиткахъ записаны всѣ грѣшныя дѣла умирающей. За симъ къ одру ея приблизились два свѣтлые ангела и вступили въ переговоры съ демонами.

2) Моментъ смерти. Смерть подходит въ образѣ страшнаго чудовища, на подобіе скелета („подобія аки бы чловѣческаго, но тѣла отнюдь не имуща, отъ единныхъ тоцію костей чловѣческихъ составлена“); въ рукахъ у нея разныя орудія мученія: мечъ, стрѣлы, копьа, серпы, пилы и т. д. Дается свыше повелѣніе разрѣшить настоящую душу „скоро и тихо, не имать бо много тяжести грѣховныя“. Смерть отрѣзываетъ одни за другими части тѣла и, наконецъ, даетъ умирающей испить изъ чаши напитокка, столь горькаго, говоритъ Θεодора, что, огвѣдавъ его—„не могуши стерпѣти, душа моя содрогнуся и изскочи отъ тѣла, яко оторжена нуждою“.

3) Посмертныя явленія. а) Ангелы принимаютъ душу усопшей; она обращивается и смотритъ на свое тѣло, лежащее бездыханнымъ и представляющееся ей сброшенной одеждой („его же яко одежды совлекохся и удивляхся зѣло“). б) Наступаютъ переговоры ангеловъ и діаволовъ о дѣлахъ покойницы: ихъ собираются взвѣшивать, положивъ на мѣрило (лобочнымъ инцидентомъ является вмѣшательство преподобнаго Василия, который приноситъ сперва мѣшокъ съ червонцами для расплаты на мытарствахъ, а затѣмъ обливаешь душу Θεодоры елеемъ и муромъ, отъ которыхъ она просвѣтлѣла).

<sup>1)</sup> Сахаровъ, Эсхат. Сказ., 166—184. Мы пользовались также старопечатнымъ изданіемъ Житія В. Н., любезно доставленнымъ намъ М. И. Кудряшевымъ.

<sup>2)</sup> См. Равысканія въ области русскаго духовнаго стиха, вып. V (1889), 121—135, и приложенія I, 1—82.



4) Судьба души за гробомъ. а) Душу уносятъ ангелы, и начинается, прохождение мытарствъ, которыхъ перечислено 21. На нѣкоторыхъ притонахъ мытарей душа ведетъ попутные разговоры съ ангеломъ, сопровождающимъ ее, по вопросамъ религіознаго ученія. Такъ, при прохожденіи 12-го мытарства разказывается о томъ, что къ каждому человѣку приставлены: ангель-хранитель, отсутствующій его на добрыя дѣла, и лукавый духъ, стерегущій проступки и прегрѣшенія человѣка; на 13-мъ мытарствѣ ангель поясняетъ, что не всѣ души въ одинаковой мѣрѣ допрашиваются на мытарствахъ и т. п. б) Послѣ прохожденія мытарствъ слѣдуетъ посѣщеніе душою рая и ада. Сперва ей показываютъ обители праведныхъ (апостоловъ, пророковъ, святителей и всѣхъ святыхъ), затѣмъ водятъ „по адамъ“, показывая мученія, уготовленныя грѣшникамъ. На сороковой день душу отводятъ въ предназначенное ей мѣсто, гдѣ она должна ожидать наступленія Страшнаго Суда (душа Θεодоры приведена въ обитель преподобнаго Василія, который творилъ по ней память на землѣ).

Въ приведенной схемѣ разказа Григорія мы находимъ отдѣльныя черты, уже неоднократно встрѣчавшіяся намъ въ болѣе древнихъ сказаніяхъ; нѣсколько особнякомъ стоитъ упоминаніе о смертномъ напиткѣ, принявъ который, душа вылетаетъ изъ тѣла; но мы напоминаемъ, что неоднократно ссылаки на „горькую чашу, растворенную смертью“, встрѣчаются въ произведеніяхъ Ефрема Сирина<sup>1)</sup>. Слѣдующее за симъ сравненіе трупа съ ризой, которую душа совлекла съ себя, мы поставили бы въ зависимости отъ аналогичнаго сравненія у того же автора (Ефрема Сирина), который разказываетъ, какъ ангель смерти отдѣляетъ кость отъ кости, членъ отъ члена, и душу отъ спутника ея тѣла: „совлекъ онъ съ души плотяную ткань“, говорится въ канонѣ XXX-омъ надгробныхъ пѣснопѣній: „свилъ ее и унесъ“<sup>2)</sup>. Компилятивный характеръ произведенія Григорія кажется намъ несомнѣннымъ, но любопытна въ немъ попытка сгладить различіе первоначальныхъ редакцій сказаній на ту же тему, объединить разрозненныя преданія и свести ихъ къ цѣльной картинѣ, своего рода эпопей смерти. Сводъ получился шаблонный, съ соблю-

<sup>1)</sup> См. S. Ephraem Syri, ed. *Assemani*, III (syr. et lat.), 356: *Quam amarus est iste calix, quem mihi miscuit inimica Mors*; *ibid.* 316. Г. Ждановъ. Къ литературн. исторіи русской былевой поэзіи, 220, цитуетъ еще другое аналогичное выраженіе въ „Словѣ на почившихъ о Христвѣ“, того же автора (III, *græc. et lat.*, 263), и приводитъ параллели къ нему въ памятникахъ старинной русской письменности.

<sup>2)</sup> S. Ephraem Syri, l. c. (III, *syr. et lat.*), can. XXX, 282: *absceditque stamen a telario, ac telam convolvit et abstulit*. Ср. русскій переводъ, I. c., т. VI, ст. 83. По толкованію Макарія Египетскаго, человѣческое тѣло служитъ какъ бы одеждою души, при чемъ „на глаза, уши, руки и т. д., принадлежатіе душѣ, надѣты подобныя члены тѣла“ (см. *Ипатій*, Слово о смерти, 1886, стр. 8).

денієм ви́шней цѣльности и обстоятельности разказа, но безъ попытки на внутреннее толкованіе, на такъ-называемое „претвореніе“ сюжета. Мѣстами мы встрѣчаемъ наивное, буквальное истолкованіе того, чтò, вѣроятно, было лишь поэтическимъ символомъ, образнымъ выраженіемъ у такихъ писателей, какъ Ефремъ Сиринъ; извѣстно, что подобный приѣмъ обусловилъ происхожденіе многихъ народныхъ повѣрій и представленій; мѣстами же, какъ указано, мы имѣемъ отголоски древнихъ сказаній, при чемъ три, первоначально различныхъ редакціи оказались слитыми вмѣстѣ. Весьма важно было бы опредѣлить характеръ непосредственныхъ источниковъ автора: скомпилировалъ ли онъ „Видѣніе Θεодоры“ на основаніи знакомства съ извѣстною намъ легендою о Макаріи, съ апокрифами объ Іосифѣ и объ хожденіи апостола Павла по загробному міру, съ „словомъ“ Кирилла Александрійскаго объ исходѣ души и т. д., или же авторъ лишь приурочилъ къ Θεодорѣ сказанія эсхатологическаго характера, извѣстныя ему по другимъ уже нѣсколько видоизмѣненнымъ версіямъ? Второе предположеніе намъ кажется болѣе вѣроятнымъ: мы выше <sup>1)</sup> высказались въ пользу мнѣнія, что латинскій изводъ (XI-го вѣка) легенды о Макаріи, — представляющійся значительно видоизмѣненнымъ подъ вліаніемъ другой редакціи сказанія, типомъ котораго служитъ Павлово Видѣніе, — сложился въ греческой литературѣ, и что характерныя его видоизмѣненія не принадлежатъ латинскому переводчику легенды: эта утраченная версія могла быть извѣстна и Григорію Мниху. Въ латинскомъ переводѣ ея (быть можетъ, неособенно точномъ) нѣтъ представленія Смерти въ образѣ скелета съ разнымъ оружіемъ сѣченія, однако подробно перечислены члены и суставы человѣческаго тѣла, которые постепенно „разрѣшаются“ ангеломъ Смерти: слѣдовательно, образъ тутъ во всякомъ случаѣ родственнѣй; напомнимъ еще, что въ латинской легендѣ исполнителями приказанія свыше о постепенномъ отсѣченіи членовъ тѣла являются демоны, которые вслѣдъ за тѣмъ уносятъ душу: но здѣсь явная неточность, такъ какъ роль ангела Смерти или олицетворенія самой Смерти оказывается ступшеванною; весьма вѣроятно, что въ оригиналѣ этого смѣшенія не было <sup>2)</sup>. Далѣе, въ произведеніи Григорія подробно изложены мытарства, тогда какъ въ „Павловомъ Видѣніи“ на

<sup>1)</sup> *Журн. Мин. Нар. Просв.*, ч. ССLXXI, отд. 2, стр. 181.

<sup>2)</sup> Объ олицетвореніи смерти въ образѣ скелета ср. замѣчаніе у *Жданова*, I. с., 45—46. Тамъ же ссылки на *Vessely*, *Die Gestalten des Todes*, *Maury*, *Du personnage de la Mort* и *Кондскова*, *Исторія византійскаго искусства по миниатюрамъ*.



нихъ имѣется лишь смутное указаніе, а въ легендѣ о Макаріи обѣ нихъ совсѣмъ нѣтъ помину. Въ „Словѣ“ Кирилла Александрійскаго, какъ уже было замѣчено, указано лишь пять мытарствъ, съ оговоркой, что ихъ гораздо больше, столько-же, сколько и грѣховъ<sup>1)</sup>; слѣдовательно, предоставлялась полная возможность умножить число мытарствъ сообразно личному усмотрѣнію о количествѣ грѣховъ. Число 21, принятое Григоріемъ и ставшее стереотипнымъ съ незначительными колебаніями, возникло, быть можетъ, не вполне случайно: его сопоставляли съ двойнымъ количествомъ (42) судій, передъ которыми должна оправдываться душа, по египетскимъ вѣрованіямъ<sup>2)</sup>; съ другой стороны напомнимъ, что Ману перечисляетъ 21 отдѣленіе въ Нарака (или Нирая), загробномъ жилищѣ грѣшниковъ, по индійскимъ вѣрованіямъ<sup>3)</sup>; но мы поставлены въ совершенную невозможность указать посредствующіе пути заимствования, если только оно дѣйствительно имѣло мѣсто; выше мы указали на возможность самостоятельнаго развитія ученія о мытарствахъ на почвѣ христіанскихъ вѣрованій; слѣдовательно, соотношеніе чиселъ могло быть и случайнымъ. А. Н. Веселовскій въ вышеупомянутомъ изслѣдованіи<sup>4)</sup> подробно разсмотрѣлъ послѣдовательность размѣщенія грѣховъ по этапамъ, ведущимъ къ престолу Верховнаго Судіи, и сопоставилъ съ редакціей Григорія позднѣйшія сказанія о мытарствахъ и о кругахъ ада, до Данте включительно. „Внутренняго, логическаго распорядка въ послѣдовательности и группировкѣ грѣховъ“, замѣчаетъ онъ по поводу Видѣнія Теодоры, — „въ родѣ извѣстной у Григорія Нисскаго, мы не видимъ. Это, впрочемъ, общая характеристика загробныхъ видѣній и откро-

1) У Езрема Сирина простое упоминаніе, что душа, по разлученіи съ тѣломъ, подвергается допросамъ демоновъ-мытарей, которые стараются заградить ей путь къ небу, но ангелы отводятъ ее (Орега с. III, gr. et lat., 226).

2) Ср. Покровскаго, I, с., 369: „съ вѣншей стороны эти 42 судьи (по религіи Египтянъ) напоминаютъ двадцать одно мытарство. Теодоры“. Однако, остается не вполне понятною причина, почему удержано только половинное число судій-допросчиковъ? Въ нѣкоторомъ соотношеніи съ ученіемъ о мытарствахъ находится и вѣрованіе тѣхъ же Египтянъ о томъ, что „душа, по разлученіи съ тѣломъ, проносится черезъ семь сферъ, оставляя постепенно въ каждой изъ нихъ качества, усвоенныя ею на землѣ, во время пребыванія ея въ тѣлѣ“ (ibid., 369). Подробнѣе объ вѣрованіяхъ древнихъ Египтянъ, см. Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustände nach dem Tode 1877, 177—197 ср. также Maspero, La Mythologie Egyptienne, въ Rev. de l'hist. des religions, XVIII, 1888, по поводу трудовъ Ланцоне и Брунса.

3) См. L. Feer. Le Sejour des morts selon les indiens et selon les grecs, Rev. de l'hist. des relig., XVIII, 303.

4) Разысканія, V, 125 лл.

пеній, за исключеніемъ Божественной Комедіи, сознательно проведенной въ аду Аристотелевскую и Цицероновскую схему пороковъ, въ Чистилицѣ—церковное ученіе о семи смертныхъ грѣхахъ“ (126). Выводъ этотъ, конечно, исполнѣнъ справедливымъ, служить подтвержденіемъ мысли, что компиляторъ Григорій, пересказывая мотивы легендарныхъ преданій, не заботился объ ихъ внутреннемъ осмысленіи и соблюдалъ лишь внѣшнюю послѣдовательность разказа<sup>1)</sup>. Воспроизведши повѣріе о посѣщеніи душою рая и ада, онъ удержалъ и счетъ дней (40), въ теченіе которыхъ продолжалось странствованіе души послѣ смерти до окончательнаго назначенія мѣста, гдѣ душа пребываетъ въ ожиданіи Страшнаго Суда; однако символическое толкованіе этого числа сорокъ и другихъ (3-го, 20-го и т. д.) дней, въ которые совершаются поминки, не приведено; не указанъ срокъ времени прохожденія мытарствъ, и можетъ возникнуть вопросъ, на сколько сороковой день, въ который душа отводится въ предназначенное ей мѣсто, является здѣсь числомъ постояннымъ, если принять во вниманіе толкованіе ангела на 13-мъ мытарствѣ, что разныя души различно „встязуются“ на мытарствахъ въ зависимости отъ ихъ большей или меньшей грѣховности? Въ этой недомолвкѣ обнаруживаются, на нашъ взглядъ, слѣды спайки различныхъ первоначально преданій. Считаемъ излишнимъ перечислять тѣ подробности, которыя при процессѣ сглаживанія различныхъ редакцій оказались отстраненными, но укажемъ, какъ на наиболѣе существенный пропускъ, на то обстоятельство, что Григорій не приводитъ сѣтованій души и не заставляетъ ее самоѣ произнести покаяніе въ своихъ грѣхахъ. Обѣ эти черты остались за болѣе древними текстами преданій, къ которымъ намъ и придется обращаться, отмѣчая ихъ возстановленіе въ позднѣйшихъ произведеніяхъ. Затѣмъ, въ разказѣ Феодоры оказался, по необходимости, отстраненнымъ параллелизмъ двухъ сценъ, слѣ-

<sup>1)</sup> Въ древнѣйшемъ, извѣстномъ намъ, перечнѣ мытарствъ у Кирилла Александрійскаго, на котораго мы уже ссылались, есть осмысленный, логическій порядокъ, который, повидимому, былъ нарушенъ впоследствии: исчисленныя имъ пять мытарствъ соответствуютъ пяти органамъ чувствъ—вкусу, зрѣнію, слуху, обонянію и осязанію; только функція каждаго изъ нихъ нѣсколько обобщена: такъ, на первомъ мытарствѣ допрашиваютъ обо всѣхъ грѣхахъ, въ которыхъ ротъ могъ принимать участіе; сюда отнесены грѣхи словесные (наговоры, клевета и т. д.) и объяденіе и опиваніе, неумѣстный смѣхъ, преступные поцѣлуи и т. д. На второмъ—подобнымъ же образомъ объедены грѣхи, въ совершеніи которыхъ принимали участіе глаза (*ὄρασις ὀφθαλμῶν, καὶ ὅσα ἀπὸ ἀκροποδῶν θεᾶς, καὶ περιέρου*) и т. д. Не смотря на эти осложненія, принципъ перечисленія мытарствъ намъ кажется очевиднымъ.



дующихъ одна за другою—о смерти праведника и грѣшника. Отчасти этотъ пробѣлъ восполняется свѣдѣніями, сообщеннымъ ангеломъ въ разговорахъ съ душою на мытарствахъ, но въ общемъ изложена участь лишь одной души, самой Теодоры, которая-де не имѣла „много тяжестей грѣховныхъ“, и за которую, кромѣ того, молился преподобный Василій.

Въ болѣе отвлеченной формѣ, какъ религиозное вѣрованіе вообще, а не какъ разказъ объ отдѣльномъ лицѣ, излагается преданіе объ исходѣ души въ упомянутой поэмѣ Филиппа Пустынника, написанной, вѣроятно, во второй половинѣ XI-го вѣка (см. ниже). Аббатъ Оврэ, издавшій греческій текстъ поэмы, подъ заглавіемъ „Плачь Филиппа“<sup>1)</sup>, считаетъ ее произведеніемъ независимымъ отъ богословскаго трактата того же автора, изложеннаго въ формѣ бесѣды души съ тѣломъ и извѣстнаго подъ заглавіемъ „Діоптры“. Мы ниже вернемся къ вопросу, но сперва изложимъ вкратцѣ содержаніе поэмы, по тексту аббата Оврэ, съ ссылками на церковно-славянскій переводъ ея, по Толстовской рукописи (XV в.),] хранящейся нынѣ въ Императорской Публичной Библіотекѣ (F. n. I № 43). Поэма Филиппа написана подъ сильнымъ вліяніемъ произведеній Ефрема Сирина, но

<sup>1)</sup> Les pleurs de Philippe (Κλαυθμοὶ Φιλίππου), éd. par l'abbé Em. Auveray, въ *Bibl. de l'école des hautes études*, 1875, 22-me fasc. Текстъ изданъ по шести рукописямъ Парижск. Нац. Библ. и тутъ же en regard помѣщена позднѣйшая обработка (Филиата) конца XII или нач. XIII вѣка. Г. Оврэ замѣчаетъ, что: „les écrits de Philippe ont du être pour les Grecs de son temps à peu près ce que l'incomparable Imitation de J. C. a été pour les Occidentaux (4)“. Тѣмъ не мене мы не нашли специальныхъ изслѣдованій объ этомъ писателѣ, и греческій текстъ его „Діоптры“ до сихъ поръ не изданъ. Migne (Patr. Gr., CXXVII, 708—878) перепечаталъ латинскій переводъ Понтана, крайне неточный. Церковно-славянскій переводъ произведеній Филиппа, извѣстныхъ по многочисленнымъ спискамъ, могъ бы сказать существенную пользу при изданіи греческаго текста: сравнивая его (по рукоп. библ. Толст. № 7) съ текстомъ „Плача“, изданнаго г. Оврэ, мы нашли, что большинство мѣстъ, отмѣченныхъ издателемъ, какъ вѣроятныя интерполяціи, дѣйствительно опущены въ ц.-славянск. переводѣ. Это обстоятельство уже само по себѣ свидѣтельствуетъ о его древности и близости оригиналу. Однако есть сомнительныя мѣста и въ ц. славянск. текствѣ, такъ что переводъ все-таки былъ, повидимому, исполненъ не непосредственно съ оригинала, а съ текста, уже подвергшагося нѣкоторымъ наслоеніямъ. Все это было бы весьма важно проверить, но мы не имѣли возможности заняться пересмотромъ разныхъ списковъ славянскихъ переводовъ произведеній Филиппа Пустынника. О нихъ ср. *Срезневскаго*, Др. Памятн. русск. письма и яз., *Извѣст. Втор. Отд. Акад. Наукъ*, X, 32. *Горскаго и Невострюева*, Опис. Слав. рукоп. Моск. Синод. Библ., отд. II, 449—463, *Калайдовича и Стрובה*, Опис. Слав. рос. рукоп. гр. Толстова, I, № 7, № 46 и др. Ср. *Жданова*, I, с., 58—59, примѣч. 34.

въ ней усматриваются и заимствованія изъ легендарныхъ преданій: удобства ради, мы указываемъ источники поэмы въ подерочныхъ примѣчаніяхъ къ изложенію ея содержанія, которое, въ общемъ, значительно разнится отъ вышерассмотрѣннаго „Видѣнія Феодоры“; авторъ либо не зналъ этого „Видѣнія“, либо не признавалъ его заслуживающимъ довѣрія,—во всякомъ случаѣ, оба произведенія представляются намъ независимыми одно отъ другаго. Повѣствовательный элементъ не вполне исключенъ изъ „Плача“ Филиппа, но авторъ пренебрегъ обычнымъ пріемомъ легендарныхъ преданій, по которому очевидцемъ тѣхъ или другихъ явленій загробнаго міра оказывается определенное лицо, которое de facto совершаетъ путешествіе въ рай или въ адъ. Филиппъ, какъ поэтъ-лирикъ, лишь мысленно переносится въ тотъ міръ и, рисуя картину того, что ожидаетъ насъ послѣ смерти, особенно проникаясь мыслью о неотвратимости этого роковаго акта въ судьбѣ человѣка, побуждаетъ свой духъ къ бодрствованію, къ тому, чтобы возвыситься надъ суетными заботами міра и пріобщиться къ вѣчнымъ тайнамъ духовнаго бытія:

„Како сѣдиши, ка̄ безпечалоєши ка̄ не радиши, дѣше мога? Ка̄ не печешиєа ѿ злы̄, ꙗже сѣѣа в житиѣ?“ Такими словами начинается „плачъ“. Послѣ ряда упрековъ душѣ въ безпечности и въ неправедной жизни, авторъ напоминаетъ ей о смерти и о разлученіи съ тѣломъ (1—14). Горе ей, если грозные вѣстники Судии застанутъ ее врасплохъ, преданную порокамъ (15—20). Тягостно разлученіе съ тѣломъ, но еще тяжелѣе видѣть скорбь окружающихъ одръ умирающаго: родные, братья, друзья и знакомые плачутъ по немъ; душа видитъ ихъ слезы, но не въ силахъ утѣшить ихъ печаль (20—29). Все вниманіе ея тогда обращено на ангеловъ, явившихся за нею. Душа проситъ ихъ повременить, дать ей срокъ покаяться; но ангелы неумолимы, ибо не въ ихъ власти давать отсрочку. Они упрекаютъ душу въ томъ, что она вспомнила о покаяніи лишь въ послѣднюю минуту (30—45). Развѣ она не видѣла, что каждый день умирали старики и юноши? Нынѣ настала ея часъ явиться передъ Творцемъ (46—54). Тогда совершается разлученіе отъ тѣла, „Ѫ ты самы̄ ногтей, Ѫ все̄ сставъ же и всея плоти“ и душу уносятъ грозные ангелы (51—55) <sup>1)</sup>. Слѣ-

<sup>1)</sup> Описаніе разлученія души съ тѣломъ Филиппа составлено цѣликомъ по соответствующему разказу Еврема Сирииа въ „Словѣ о суетѣ жизни и покаяніи“ (Orega, gr. et. lat. III, 312—313; русск. пер., I, с., V, 11—12). Здѣсь также говорится о горѣ родныхъ, друзей, дѣтей и т. д., которые плачутъ объ умирающемъ, но послѣдній не въ состояніи ихъ утѣшить, такъ какъ думаетъ о



дуетъ лирическое отступленіе поэта, который, напомнивъ душѣ, что, по разлученіи съ тѣломъ, она не заботится уже ни о чадахъ своихъ, ни о женѣ, а думаетъ лишь о томъ какъ она предстанетъ передъ Судомъ и „какѡ оубо дастъ тобѣ ссоудии вправдо“, распространяется на тему о бренности всего мірскаго. Приводимъ цѣликомъ это мѣсто <sup>1)</sup>:

„Гдѣ тога имѣныя и стажага и бѣтва? Гдѣ сродници, гдѣ брата Гдѣ родители и дрозни? Никтѡ ѿ сѣ може помощи ти, дѣше моя. Гдѣ трапезное питаніе, варашѣ оухищренне, снѣѣ и питием же сыто-есть и различіе (χόρος καὶ ποιηλία)? Гдѣ баѣ ѿрада и плоти огодѣта? Гдѣ пишалаем оуслаженна п тоумпании цѣвница сладкоглаго госленага и вса сквернашага? Гдѣ радость временнага житиѣ сѣ соуетнага? Іако сѣнь мно иде, іако дымъ разидѣн и іако праѣ ѿ вѣтра напрасно расы Псал<sup>а</sup>“ <sup>2)</sup> (55—70). Далѣе авторъ укоряетъ душу за то, что она угождала своему тѣлу: „тѣло бо блѡубѣяше имѣна оупокоенѣна, тоже оубо сгниваѣ, ты же имаши болѣзні“ (70—74). Слѣдуетъ перечисленіе различныхъ частей тѣла, которыми душа дурно управляла <sup>3)</sup>,

предстоящемъ отвѣтъ Судіи и объ ангелахъ, пришедшихъ за душой; слѣдуютъ переговоры съ ангелами, просьба объ отсрочкѣ и отказъ ангеловъ, упреки въ томъ, что душа жила въ нерадѣніи и надумала покаяться лишь въ послѣднюю минуту и т. п.,—словомъ, Филиппъ лишь пересказываетъ въ стихахъ содержаніе Поученія.

<sup>1)</sup> Оно также не самостоятельно, по замыслу; мы уже упоминали, что перечисленіе соблазновъ міра, предметовъ и существъ, ничтожныхъ передъ всео-крушающею властью смерти,—составляетъ излюбленный пріемъ краснорѣчія, которымъ Ефремъ Сиринъ неоднократно пользуется, и который у него былъ перенятъ Кирилломъ Александрійскимъ и др. Излишне перечислять все тѣ мѣста, гдѣ повторяется эта общія мысль въ произведеніяхъ Ефрема, и мы ограничимся указаніемъ, во 1-хъ, на канонъ XXXI, (Opera syr. et lat., III, 288; русск. пер., VI, 92), гдѣ говорится, что не помогутъ душѣ ни братья, ни родители и т. д., ни золото... ни богатство, ни имѣныя и т. п., во 2-хъ, въ упомянутомъ уже „Словѣ на почившихъ о Христрѣ“ [въ греческася текстѣ имѣются двѣ версіи его—полная (III, 260—273) и частичная (ibid., 436—438)], перечислены мірскія угодія, потерявшія свое значеніе и привлекательность для мертвыхъ; „Гдѣ убранныя дщери? гдѣ золото и серебро?... Гдѣ пиршества днемъ и ночью? Гдѣ піющіе вино и роскошествующіе при тимпанахъ и пляскахъ, но небрегущіе о Богѣ и о нищихъ? Ничего такого нѣтъ тамъ, но горькое: увы! увы! (русск. пер., IV, 229—230).

<sup>2)</sup> Ср. Псал. Давида, 101, 12; 67, 3; 34, 5.

<sup>3)</sup> Въ дальнѣйшемъ изложеніи авторъ уже отступаетъ отъ каноническихъ текстовъ и воспроизводитъ мотивъ обвиненія членовъ тѣла, который неодно-

допуская, чтобы око— „страстнѣ взирающе“; языкъ— „любоукорный досадами красѣа“; слухъ— „вса соуетнага люблаш и злаа“; руки побивали странниковъ, сиротъ и вдовъ, забирали чужое добро, уязвляли рабовъ; ноги поспѣшны были „на дѣянита безмѣтнага въ свары и пласѣа и позорища“ (74—80). Нынѣ душа отдаеть во всемъ отвѣтъ, тѣло же предано на съяденье червямъ. Никто не въ силахъ передать весь ужасъ, который охватываетъ душу, когда она, наконецъ, разлучилась съ своимъ тѣломъ. Бѣсы кладутъ на мѣрило харатейные списки грѣховъ, а въ другую чашу вѣсовъ ангелы возлагають благія дѣла (приводится примѣрный перечень тѣхъ и другихъ) и радуются, если перевѣсъ оказался на ихъ сторонѣ (81—114) <sup>1)</sup>. Освобожденная отъ лютыхъ бѣсовъ душа бываетъ

кратно намъ встрѣчалась въ легендарныхъ преданіяхъ. Которое изъ нихъ послужило ближайшимъ источникомъ Филиппа? Повидимому, легендарное житіе Іосифа плотника, которое мы выше цитовали (ср. стр. 24—25), всего болѣе соответствуетъ тексту „Плача“, но мы отмѣтимъ слѣдующую особенность изложения Филиппа: обвиненію подвергается сама душа за дурное управленіе тѣломъ; о послѣднемъ выше сказано было, что оно „блѣдѣюще имѣя оупокоенія“, такъ какъ оно обречено на гніеніе, и только душа претерпѣваетъ за грѣхи. При такой постановкѣ вопроса оказывается предрѣшеннымъ споръ между душою и тѣломъ. Трудно сказать, имѣлъ ли авторъ при этомъ въ виду какія-нибудь опредѣленные произведенія, въ которыхъ указанный споръ подвергался обсужденію, или отвѣтъ на него данъ имъ случайно, но это мѣсто во всякомъ случаѣ заслуживаетъ особаго вниманія.

<sup>1)</sup> Въвѣшиваніе грѣховъ здѣсь, какъ и въ Виднѣи Феодоры, неправильно приурочено къ разгаду объ исходѣ души, такъ какъ первоначально, каково бы ни было происхожденіе этого представленія, весьма популярнаго у разныхъ народовъ древности — грековъ, египтянъ, индійцевъ (ср. *Покровская* I. с. 344 — 346; ссылка на *Maury, Recherches sur l'origine... du revesement des âmes, Rev. archeol.*, I), на почвѣ христіанскихъ преданій оно было отнесено ко дню Страшнаго Суда. Въ разсмотрѣнныхъ нами древнѣйшихъ текстахъ преданій объ исходѣ душъ нигдѣ не упоминается о взвѣшиваніи грѣховъ; да оно является и не логичнымъ *ранше* испытаніемъ на мытарствахъ. Такое смѣшеніе между описаніемъ момента исхода души съ представленіями, относящимися къ кончинѣ міра, смѣшеніе, впоследствии довольно обычное, является признакомъ поздней обработки сюжета. Не думаемъ, чтобы достаточно было одного этого признака, чтобы дѣлать заключенія о заимствованіи Филиппомъ изъ Житія В. Н., Григорія Мниха; быть можетъ, въ данномъ случаѣ отразилось вліяніе иконографіи, въ которой различные моменты загробной жизни, до и послѣ Страшнаго Суда, изображались параллельно. Такъ, въ „Подлинникѣ“ Страшнаго Суда изображеніе кончины богатаго и Лазаря оказались помѣщенными на ряду съ судьбой рода человеческого послѣ втораго пришествія (ср. *Буслаевъ, Черки*, II, 152 сл.).



воспринята ангелами и „всходи радостно горѣ къ въздухо“ (122). Тамъ она встрѣчаетъ „кназа въздошныа“; обрѣтаетъ мытарства „злоторны бѣсовъ прелюта и злѣйшаа, страшныа же истазателя ревности же, и зависти, и гордости, лжи и прочѣ стрѣтей и блоуда, исчитати не могуу недооумѣю же пѣ“ (123—128)<sup>1)</sup>. Душу приносятъ къ престолу Судии, который приказываетъ показать ей селенія праведныхъ; она видитъ Авраама, Исаака, Якова и прочихъ патриарховъ, пророковъ, мучениковъ и святыхъ (129—150). Душа радуется при видѣ блаженства небожителей и проситъ ангеловъ, чтобы они оставили ее „сдѣ пребывати“. Если душа оказывается чистою и непорочною, то, по повелѣнію Бога, ангелы показываютъ ей „радости тамошныа и веселья тѣ и еще же и совѣдворенія“ (ἐνοουλίас) (151—164).

Если же „множайша соу ѣже злѣ согрѣшеная, не оуслышѣ та, дше, прошеніе твое створити, но взимають та, ока[а]ннаа, и схода въ а, дше, показють ти страшнаа моченія, тьмоу кромѣшнюю“ и т. д. (165—174). Авторъ чувствуетъ себя не въ силахъ перечислить все муки ада, столь они многочисленны и разнообразны; грѣшники горько плачутся: „горе на, горе на, и на горе соущѣ здѣ грѣшны и смѣрены“ (175—180). Тогда начнетъ и душа раскаиваться въ прошлой жизни, восклицая: „горе, горе!“ Когда она осматриваетъ мѣста мученій ее „ѡтолѣ оустроять... въ мѣстѣ повелѣннѣ (τὸν τόπον ὁρισμένον) идѣ и повелѣніи быша ѡ всацескѣ Творца“. Тамъ будетъ она ожидать день Страшнаго Суда и воскресенія мертвыхъ (181—190)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Филиппъ останавливается на перечисленіи пяти мытарствъ, такъ же какъ Кириллъ Александрійскій, но порядокъ исчисленія измѣненъ, и вышеуказанный принципъ, мотивирующій число пять, ступеванъ.

<sup>2)</sup> Во всемъ этомъ разказѣ, по замѣчанію г. Оврѣ (I. с., 3—4), въ изложеніи Филиппа „нѣкоторыя подробности страдаютъ отсутствіемъ точности. Такъ, можетъ возникнуть вопросъ: не та же ли самая душа, которая посѣщаетъ адъ, осматривала передъ тѣмъ райскія селенія? Но это было бы несогласнымъ съ теологіей и, несомнѣнно (?), также съ религіознымъ вѣрованіемъ автора (ce qui serait peu conforme à la Theologie et sans doute à la croyance religieuse de l'écrivain). Мы почти своимъ долгомъ“, заканчиваетъ г. Оврѣ, — „указать на эту трудность, которой намъ не удалось разъяснить“. Дѣло въ томъ, что если принять во вниманіе вышеотмѣченное, распространенное въ Восточной церкви вѣрованіе о посѣщеніи душами рая и ада, то никакой трудности не представилось бы въ объясненіе мысли, вызвавшей недоумѣніе аббата Оврѣ. Послѣдній, повидимому, не зналъ объ немъ и осуждаетъ его а priori. Однако, мы не думаемъ, что Филиппъ слѣдовалъ этому повѣрію, и намъ кажется несомнѣннымъ, что авторъ

Дальнѣйшій разказъ уже выходитъ изъ области нашего разсмотрѣнія, и посему мы ограничиваемся лишь краткимъ отчетомъ объ его содержаніи. Слѣдуетъ описаніе воскресенія мертвыхъ, которые все вновь оживутъ, какаѣ бы участь ни постигла ихъ тѣла; возстанутъ люди всехъ возрастовъ и званій (190—199). Далѣе описывается кончина міра и второе пришествіе Христа (200—220); воздвигнутъ престолъ, на которомъ возсядетъ Верховный Судья, и начнется Страшный Судъ, раздѣленіе праведныхъ и грѣшныхъ и т. д. (221—260). Снова авторъ обращается къ душѣ своей, угрожая ей участію грѣшниковъ и побуждая стремиться къ удѣлу праведниковъ (261—300):

излагаетъ судьбу разныхъ душъ. Въ его разказѣ объ ихъ посмертной участи мы усматриваемъ лишь косвенное вліяніе упомянутаго повѣрія, своеобразно истолкованнаго, но различіе судьбы душъ праведныхъ и грѣшныхъ ясно указано. Такъ, въ стихахъ 111—114 говорится, что прохожденіе мытарствъ началось лишь послѣ того, какъ на чашѣ всеобщихъ добрыхъ дѣла перетянули списокъ съ грѣхами, и ангелы возрадовались своей побѣдѣ (аще же въспрѣмлетъ та чѣ англькѣ и всходѣ радости горѣ къ воздоху, шкрьтаеши же княза въздощныа ташо, шкрьтаеши же мытарствѣа злѣткорнѣ вѣска и т. д.)—слѣдовательно, отнюдь не имѣется въ виду душа грѣшника, а такъ же, какъ въ разсмотрѣнномъ эпизодѣ Павлова Видѣнія, рѣчь идетъ сперва о душѣ праведнаго, которой ангелы сопутствуютъ при прохожденіи мытарствъ и предохраняютъ отъ духовъ тьмы, стремящихся преградить ей путь къ небу. Далѣе, по приговору Судьи, эту душу водворяютъ въ селеніи праведныхъ, откуда она можетъ созерцать небожителей и предвкушать блаженство рая. Вслѣдъ за тѣмъ (настаивая на сравненіи съ Павловымъ Видѣніемъ) мы ожидали бы повторенія разказа объ исходѣ души, но уже не праведной, а грѣшной, которая одна, безъ покровителей, должна совершить свой путь мимо грозныхъ мытарей: однако, авторъ опустилъ сцену исхода и ограничился замѣчаніемъ: аще же инокайша соѣ намъ злѣ согрѣшныа (ст. 165). Отсюда, все-таки, очевидно, что дальнѣйшій разказъ относится уже къ судьбѣ грѣшника, душу котораго водятъ по аду и затѣмъ относятъ въ мѣсто покаянное (185), гдѣ она ожидаетъ кончины міра и Суда. Зналъ ли Филиппъ Павлово Видѣніе, съ которымъ усматривается нѣкоторая аналогія въ данномъ мѣстѣ поэмы? Въ текстѣ есть прямая ссылка на видѣніе апостола (ст. 280—281), но г. Оврѣ считаетъ это мѣсто интерполяціей, и дѣйствительно, указанныхъ стиховъ нѣтъ въ церковно-славянскомъ переводѣ. Тѣмъ не менѣе, знакомство автора съ крайне популярнымъ апокрифомъ кажется намъ весьма вѣроятнымъ. Быть можетъ, именно подъ его вліяніемъ Филиппъ и изложилъ послѣдовательно двѣ параллельныя сцены объ участи судьбы праведныхъ и грѣшныхъ, но, какъ мы сказали, его изложеніе нѣсколько своеобразно: онъ воспользовался также мотивомъ о посвященіи душами рая и ада, которому придалъ иное значеніе, и въ результатѣ своднаго изложенія двухъ различныхъ преданій оказалась новая комбинація: душамъ праведниковъ, послѣ прохожденія мытарствъ, показываютъ рай; душамъ грѣшниковъ предоставляется лишь хожденіе по мукамъ.



„Дше ѡка[а]ннага и смѣренага, встани, что спиши? Встани и побди дондѣ время ти е! Встани, ѡка[а]ннага дше, скоро прѣ смрти, малодшне ѡложи и слабость ѡжени, исповѣж ѡже согрѣшила еси ѡнелѣже родиса, и вздохни и прослезии биючи свѣя перси и рачочи ѡже можещи оубоги оусердно и дажь, дше мога, шбѣты нектомо согрѣшати“ (301—308). Смерть подкрадывается, какъ тать и неизвѣстенъ ни день, ни часъ, когда она наступить. Слѣдуютъ новыя увѣщанія быть всегда наготовѣ, ибо благіе помыслы и добрыя дѣла облегчаютъ участь души въ послѣдній часъ ся земной жизни и послѣ разлученія съ тѣломъ (309—329).

„Вы же вси брае ѡ хѣ и ѡцѣ, елици прочитаете гробыи мога стихи, плачите, плачите ей со мною и рыдаите, себо знамень еѣ любви свершенныа, е еже радовати с радоующимѣ... (пропущено: τὸ συμπνεῖν πνυδοῦσιν) (330—334). Въ [в]здыхании и слеза мола все ва ѡ мнѣ смѣренѣ молитѣ и глти: прости, прости, помолои, хѣ мой, дшо можа грѣшна игранѣ... (не вполне переведено: τοῦ πλῆζαντος τοὺς ἐτίχους), ѡко да не попалит ма кога ѡгнь геѡньскы (335—339). Созателѣ моего прогнѣва безаконни моими и безмѣрными дѣянии стоудными и скверными; ѡко инѣ иноческѣ ѡдѣанѣ есмь шбразѣ, ѡко мирани же люба вса ѡже в мирѣ, славо и бгтво, и слабоу (ἀνεπί) и сласти и красование, есмь бес покагане, смрти не боуса“ (340—345).

Послѣ сокрушеній о своей грѣховности, авторъ обращается съ молитвой къ Господу; онъ просить даровать ему „вздыханиа... мытара ѡного и блѣудница слезы и Петра аѣла, ѡко да ѡмыѣ свершенѣ скверно дша моего. Ты бо самъ реклѣ еси не требовати вѣрства сдравѣ, хс, но болащимъ; тѣмъ же ѡко болацю ми въ мнозѣ грѣсѣ сице многоу милость возлѣи на ма, хѣ мой (346—362)“. Поэма оканчивается славословіемъ Господу (365—371).

Слоевой составъ настоящей поэмы объясняется, на нашъ взглядъ, путемъ комбинаціи указанныхъ нами (въ примѣчаніяхъ) источниковъ, при нѣкоторой самостоятельности разработки сюжета. Въ отличіе отъ произведенія Григорія, гдѣ элементъ апокрифическихъ сказаній выступаетъ на первый планъ, Филиппъ ближе придерживается каноническихъ текстовъ, особенно вдохновляясь произведеніями Ефрема Сирина; мѣстами онъ пользуется также легендарными мотивами, но передаетъ ихъ съ видоизмѣненіями, сглаживая то, что казалось ему маловѣроятнымъ или неумѣстнымъ, и въ общемъ выдерживая

болѣ строгій тонъ изложенія. Что касается вопроса о времени написанія поэмы, то мы имѣемъ вѣрныя свѣдѣнія лишь о томъ, что „Діоптра“ была имъ закончена въ 1105 году <sup>1)</sup>. Но вопросъ объ отношеніи „Плача“ къ этому трактату можетъ быть рѣшенъ лишь гадательно. Аббатъ Оврэ, какъ было упомянуто, считаетъ оба произведенія независимыми одно отъ другаго, опираясь на слѣдующихъ доводахъ: „Плачъ“ не соотвѣтствуетъ, по своему объему (около 370 стиховъ), другимъ частямъ „Діоптры“, изъ которыхъ каждая включаетъ въ себя болѣе 1000 стиховъ; далѣе, содержаніе „Плача“ отчасти повторяется въ „Діоптрѣ“; наконецъ, послѣдняя написана въ формѣ діалога, которой не соотвѣтствуетъ лирическая форма „плача“ <sup>2)</sup>. Всѣ эти соображенія заслуживаютъ, конечно, вниманія, но такъ какъ „Плачъ“ во всякомъ случаѣ составляетъ одну изъ пяти частей „Діоптры“ въ томъ видѣ, какъ она дошла до насъ, то намъ представляется болѣе важнымъ вопросъ: какое значеніе ему придавать, какъ предисловію или послѣсловію къ діалогамъ души съ тѣломъ? Мы склонны предположить, что „Плачъ“ относится къ болѣе раннимъ произведеніямъ Филиппа и написанъ во второй половинѣ XI вѣка. Хотя въ поэмѣ и указано, что авторъ ея былъ уже инокомъ (ст. 342), но тутъ же онъ признается, что все „мірское“ еще влечетъ его; воспоминанія объ утѣхахъ жизни въ немъ крайне свѣжи, и нельзя отказать Филиппу въ нѣкоторой самостоятельности разработки мотива старинныхъ поученій о суетности соблазновъ міра; въ его изложеніи какъ бы чувствуется признаніе очевидца, быть можетъ, недавняго соучастника этого опьяняющаго веселья пиршествъ, музыки, зрѣлищъ, отъ которыхъ онъ теперь отворачивается съ такою суровостью. Между тѣмъ, въ „Діоптрѣ“ авторъ пускается уже въ отвлеченно-научныя разсужденія по вопросамъ богословскимъ. Вкратцѣ намѣченное имъ въ „Плачѣ“ разрабатывается здѣсь съ особой обстоятельностью и эрудиціей. Замѣтимъ также, что нѣкоторая неясность изложенія, на которую обратилъ вниманіе г. Оврэ (см. выше), скорѣе понятна у начинающаго писателя: отъ автора „Діоптры“ мы въ правѣ были бы ожидать большей точности, большей опредѣленности въ вопросахъ богословской догматики, взамѣнъ которыхъ „Плачъ“ не лишенъ искры поэтического вдохновенія, что тоже говорить въ пользу его болѣе ранняго происхожденія.

Лирическое настроеніе, которымъ проникнуто произведеніе Филиппа,

<sup>1)</sup> Ср. *Auvray*, l. c., 1.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, 13—14.



составляет его главное достоинство; но нельзя не замѣтить, что общій планъ поэмы вполне соответствуетъ установившемуся еще въ произведеніяхъ отцовъ церкви типу трилогіи о загробной жизни, и въ этомъ отношеніи „Плачь“ не разнится даже отъ произведенія Григорія Мниха. Въ поэмѣ послѣдовательно изложены три момента будущей судьбы человѣка: 1) исходъ души и мытарства, 2) второе пришествіе, 3) Страшный Судъ; эти же три момента нашли себѣ выраженіе также въ иконографическихъ изображеніяхъ Страшнаго Суда <sup>1)</sup>. Настоящая схема выработалась на основаніи характерной устойчивости древнехристіанскихъ преданій на почвѣ Византіи, тогда какъ на Западѣ ученіе о загробной жизни развилось въ иномъ направленіи, и схема трилогіи Данте обусловлена прежде всего забвеніемъ или видоизмѣненіемъ нѣкоторыхъ существенныхъ особенностей первоначальныхъ традицій <sup>2)</sup>. Считаемо неумѣстнымъ входить здѣсь въ сравнительную оцѣнку того или другаго пониманія сюжета; сдѣланная Ѳ. И. Буслаевымъ мастерская характеристика сравнительныхъ преимуществъ западныхъ и византійскихъ изображеній Страшнаго Суда <sup>3)</sup> легко поддавалась бы обобщенію и относительно произведеній литературы: въ противоположность развитію индивидуализма на Западѣ, конкретному и полному живаго драматизма приуроченію догматовъ ученія къ историческимъ лицамъ и событіямъ, въ противоположность художественнымъ замысламъ субъективнаго творчества — мы

---

<sup>1)</sup> Буслаевъ (Очерки, II, 137) отмѣчаетъ въ русскомъ описаніи Страшнаго Суда— „смѣшеніе двухъ изображеній, отдѣляемыхъ въ византійскомъ подлинникѣ, именно *Второе пришествіе Христа*, и потомъ *Страшный Судъ*“. Прохожденіе по мытарствамъ, тоже долженствовавшее быть первоначально отдѣльнымъ изображеніемъ, представляется съ ними слитно.

<sup>2)</sup> Онѣ находятся въ зависимости отъ толкованій западныхъ учителей церкви и особенно папы Григорія Великаго, на котораго мы уже неоднократно ссылались. Къ числу наиболее важныхъ отклоненій отъ первоначальнаго преданія мы относимъ: 1) признаніе немедленнаго суда надъ душой по смерти и толкованіе о томъ, что кары грѣшниковъ и блаженства праведныхъ наступятъ не послѣ Страшнаго Суда, а имѣютъ мѣсто теперь же; 2) ученіе о чистилищѣ, явившееся замѣной ученія о мытарствахъ; оно отчасти отвѣчаетъ ему по значенію, но возникло изъ другихъ основъ и не имѣетъ прямаго отношенія къ преданіямъ объ исходѣ души. Все это должно было отразиться на общей схемѣ изображенія загробной жизни, и независимо отъ того внутренняго смысла и идеи, которую Данте вложилъ въ „Божественную Комедію“, самый планъ ея, въ силу указанныхъ обстоятельствъ, долженъ былъ отличаться отъ аналогичныхъ по сюжету произведеній византійской литературы.

<sup>3)</sup> Очерки, II, 147—149.

находимъ въ византійскихъ произведеніяхъ грандіозность эпической широты картины, но также и общность формулы, нѣсколько томительной по своей отвлеченности. На ряду съ этимъ не бесполезно принять во вниманіе то, что въ связи съ различіемъ условій историко-культурнаго развитія западныхъ народовъ, но независимо отъ внутреннихъ причинъ и отъ различія національныхъ особенностей, въ Византіи установился иной типъ трилогіи о загробной жизни, отличный не только по выполненію, по степени личнаго таланта того или другаго автора, но и по вѣшной схемѣ, по компановкѣ сюжета: развитіе было и здѣсь, и мы пытались указать на нѣкоторую комбинацію преданій въ „Видѣніи Θεодоры“ и въ „Плачѣ“ Филиппа, которая привела къ новымъ результатамъ; но все-же они стоятъ гораздо ближе къ первоначальному древне-христіанскому преданію, чѣмъ аналогичныя имъ обработки сюжета въ западно-европейской литературѣ.

2. Судьба преданій объ исходѣ души въ древне-русской письменности. Представленія о способѣ разлученія души и тѣла въ духовныхъ стихахъ о богатомъ и Лазарѣ.

Изъ Византіи, черезъ славянскій югъ, преданія объ исходѣ души проникли съ ранняго времени и къ намъ въ Россію, гдѣ они подверглись новымъ обработкамъ и пересказамъ, въ той или другой мѣрѣ повліявшимъ на народныя представленія и на произведенія народнаго творчества. Собственно, сюжетъ, сѣтованій души, или, вообще, рѣчей ея, обращенныхъ къ тѣлу, при разставаніи съ нимъ, не получить у насъ такого развитія, какъ на Западѣ: мы съ нимъ встрѣчаемся лишь въ русскихъ духовныхъ стихахъ, гдѣ—замѣтимъ—данный сюжетъ является при томъ въ совершенно своеобразной обработкѣ, которая не допускаетъ предположенія о возможномъ вліяніи памятниковъ западно-европейской литературы; въ этомъ отношеніи наши стихи представляютъ особый интересъ, какъ вполне самобытная параллель къ аналогичнымъ литературнымъ явленіямъ на Западѣ. Но прежде чѣмъ обратиться къ разсмотрѣнію указанной группы духовныхъ стиховъ, считаемъ умѣстнымъ изложить вкратцѣ судьбу вышерассмотрѣнныхъ преданій объ исходѣ души въ древне-русской письменности. Преданія эти распространялись въ разныхъ редакціяхъ, что обусловило соотвѣтствующее разнообразіе и въ древне-русскихъ версіяхъ сказаній о судьбѣ души немедленно послѣ смерти. Кроме того, мы имѣемъ параллельно въ нашихъ памятникахъ письменности—болѣе или менѣе точные переводы цѣльныхъ текстовъ и обработки отдѣльныхъ эпизодовъ въ формѣ „Словъ“ и „Поученій“. Трудно



сказать, которые изъ нихъ древнѣе — то-есть, переводы или обработки, — такъ какъ, очевидно, время написанія дошедшихъ до насъ списковъ представляетъ весьма ненадежный критерій для опредѣленія времени происхожденія текста. Нельзя также не принять во вниманіе, что эпизодическія обработки того или другаго текста не предполагаютъ непремѣннымъ условіемъ существованіе болѣе раннихъ полныхъ переводовъ его, такъ какъ онѣ могли быть сдѣланы непосредственно съ оригинала челоувѣкомъ, знающимъ греческій языкъ. Вольная передача содержанія въ отрывочной формѣ, намъ кажется, даже естественнѣе съ оригинала на иностранномъ языкѣ, чѣмъ съ перевода; но, съ другой стороны, мы не всегда въ состояніи провѣрить: дѣйствительно ли въ Россіи возникла данная обработка сюжета? Она могла быть лишь переводомъ утраченной византійской или южно-славянской редакціи, отличной отъ той, которая намъ извѣстна. За невозможностью, при нашихъ наличныхъ свѣдѣніяхъ о древне-русской литературѣ въ ея взаимоотношеніи съ южно-славянскими и византійскою, категорично рѣшить эти вопросы для всѣхъ случаевъ, мы называемъ русскими обработками тѣ произведенія, которыя встрѣчаются въ памятникахъ нашей письменности и представляютъ видоизмѣненный текстъ по сравненіи съ извѣстными византійскими оригиналами.

Редакціи болѣе позднихъ, по времени происхожденія, сказаній получили у насъ извѣстность наравнѣ съ болѣе древними преданіями, возникшими въ первые вѣка нашей эры. Такъ, однимъ изъ самыхъ популярныхъ на Руси изводовъ сказаній объ исходѣ души, и въ то же время, повидимому, однимъ изъ древнѣйшихъ у насъ является обработка Видѣнія Θεодоры изъ Житія Василя Новаго, обработка, приписываемая то Кириллу Туровскому, то Авраамію Смоленскому<sup>1)</sup>. Имѣемъ въ виду извѣстное „Слово... о исходѣ души и о восходѣ на небо“ (или: „и о двадесяти мытарствахъ“), на близкую зависимость котораго отъ произведенія Григорія Мниха уже

<sup>1)</sup> Въ пользу мнѣнія о принадлежности настоящаго „Слова“ Кириллу Туровскому высказался *Калайдовичъ* (Памяти. Росс. Слов. XII вѣка; ср. *Сухомлинова*, Сочиненія Кирилла Туровскаго, Рукописи гр. Уварова, II, 1858, 109—119); Авраамію Смоленскому († 1221) приписывалъ его *Шевыревъ* (*Извѣст. 2-го отд. Имп. Акад. Наукъ*, VIII, 326—330; IX, 182—192 и *Левція* по истор. русск. слов., III, 15). *Срезневскій* (Древніе памяти. русск. яз. и письма, *Изв. Акад. Наукъ*, X, 103), на основаніи изслѣдованій Шевырева, считалъ, что вѣрнѣе приписать это произведеніе Авраамію Смоленскому. Замѣтимъ однако, что въ большинствѣ списковъ настоящее слово приписывается „Кириллу философу“ или просто „отцу

не разъ указывали<sup>1)</sup>. Мы отмѣтимъ только, что авторъ „Слова“ воспользовался для своего введенія содержаниемъ разговора между ангеломъ и душой Θεодоры при прохожденіи 12-го мытарства (см. выше). Далѣе, подъ заглавіемъ „первое испытаніе“, онъ помѣстилъ разказъ о предсмертныхъ явленіяхъ и о наступленіи смерти, но пропустилъ эпизодъ о появленіи Смерти въ видѣ чудовищнаго скелета (быть можетъ, этотъ образъ показался ему мало доступнымъ пониманію слушателей); душа, говоритъ авторъ нашей обработки, при видѣ ангеловъ ужасается „и образъ весь и лѣпота лицу (еа) изменится, и роуцѣ и нозѣ премолѣкнута“ и т. д. Очевидно, что все это скорѣе должно было быть отнесено къ тѣлу, а не къ душѣ, такъ что пропускъ оцутителенъ. Для разказа о смерти грѣшника, слѣдующаго въ „Словѣ“

Кирилу“. Быть можетъ, это присвоеніе обусловлено смѣшеніемъ настоящаго памятника съ однороднымъ по содержанію Словомъ Кирилла Александрійскаго „объ исходѣ души и о второмъ пришествіи“, которое, хотя и представляетъ другую редакцію разказа о мытарствахъ, тѣмъ не менѣе могло вызвать ошибочное перенесеніе имени. Не беремся рѣшить, на сколько основательно присвоеніе данной обработки Авраамію Смоленскому, но замѣтимъ, что названіе, принятое Шевыревымъ — „Слово о небесныхъ силахъ“ — ошибочно, такъ какъ оно не опредѣляетъ содержанія памятника, а подъ этимъ заглавіемъ извѣстно совсѣмъ другое произведеніе, съ соответствующимъ заглавію содержаніемъ, которое приписывается Кириллу Туровскому (сл. *Сухомлинова*, I. с., 120—124). Повидимому, различные списки „Слова объ исходѣ души“ представляютъ неодинаковыя версіи его. Такъ, Горскимъ отмѣчена въ „Измарагдѣ“ 1518 г. (сл. *Опис. слав. рукописей Моск. Синод. Библ.*, отд. II, № 230), версія „слова сѣго ꙗзики Кирилла о исходѣ дѣи и ѡ ѣ мытарства“, которая, по его словамъ, представляетъ „довольно вставокъ и опущеній въ сравненіи съ печатнымъ текстомъ (въ Пам. XII в. Калайдовича, 92)“. Что касается вышеупомянутаго „Слова“ Кирилла Александрійскаго, то Горскій отмѣчаетъ, на основаніи академической рукописи № 195, что русскій переводъ ея былъ исполненъ Максимомъ Грекомъ (см. *Горск. и Невостр.*, I. с., № 70, *Толков. на Псалтырь*, л. 575); но это не исключаетъ возможности существованія болѣе ранняго перевода, быть можетъ, не особенно точнаго, въ виду чего Максимъ Грекъ и счелъ нужнымъ представить болѣе исправный текстъ. Нынѣ это „Слово“ помѣщается въ слѣдующей Псалтыри.

<sup>1)</sup> Сл. *Сахарова*, I. с., 185. *А. Н. Веселовскій* (*Разысканія*, V, 126), рассматривая взаимоотношеніе схемы мытарствъ въ обоихъ памятникахъ, указавъ, что авторъ Слова — „замѣнивъ оклеветаніе (№ 1 Житія Василія Новаго) оболганіемъ, ложью, подвинувъ оклеветанье на второе мѣсто, раздѣлилъ № 5 Житія: гнѣвъ и ярость на два своихъ №№ 4 и 5, ибо ложь (№ 4 Житія) уже была предвосхищена его № 1. Далѣе опущенъ № 16 (мужеложство), чѣмъ и объясняется, при совпаденіи дальнѣйшихъ номеровъ, почему мытарствъ оказалось всего 20“. Житіе Василія Новаго и „о чудесахъ его и 22 мытарства“ указано въ Макарьевскихъ минеяхъ подъ 26-мъ марта (сл. *Оглавл. Чет. Мин. митр. Мак. сост. м. Евѣиміемъ, изд. Ундольскаго*, 1847).



за первую сценой прохожденія души по мытарствамъ и представляющагося, повидимому, самостоятельную прибавку нашего автора, послѣдній могъ отчасти воспользоваться содержаніемъ отвѣта ангела на „вопрошаніе“ души Θεодоры при прохожденіи 13-го мытарства (см. выше). Однако, должно замѣтить, что въ произведеніи Григорія нѣтъ опредѣленныхъ свѣдѣній о судьбѣ грѣшника: вполне праведныя души, по словамъ ангела, возносятся прямо на небо, минуя мытарства; души лицъ, умершихъ безъ покаянія, но не совершившихъ особо важныхъ грѣховъ и имѣющихъ за собою нѣкоторые добрыя дѣла, подвергаются допросамъ мытарей болѣе или менѣе долго; въ концѣ концовъ, онѣ все-таки достигаютъ неба и, поклонившись Судіи, обозрѣваютъ рай и адъ. Авторъ русской обработки прибавилъ, что грѣшная, непощеная душа „восхитима бываетъ лоукавыми бѣсы и біема лютѣ неадауше ей ни до перваго мытарства взыти, и затворима бываетъ во тмѣ“ и т. д. Быть можетъ, эта прибавка — собственный домысль нашего автора; быть можетъ, она навѣяна знакомствомъ съ другимъ источникомъ, вызвавшимъ въ немъ и желаніе разказать послѣдовательно двѣ сцены: смерть праведника и грѣшника. Дѣло въ томъ, что вторая сцена тождественна съ соответствующимъ ей эпизодомъ въ „Словѣ о епистоліи святого апостола Павла, како бывъ въ дусѣ Святѣ и видѣ, како души праведныхъ и грѣшныхъ представляются“. Мы уже имѣли случай разсматривать данный разказъ по болѣе полной редакціи Павлова Видѣнія, сохранившейся въ текстѣ, изданномъ Н. С. Тихонравовымъ <sup>1)</sup>. Мы видѣли, что въ западно-европейскихъ обработкахъ этого апокрифа эпизодъ о смерти праведника и грѣшника постепенно ступсвался въ передачѣ; между тѣмъ у насъ онъ послужилъ содержаніемъ самостоятельной обработки въ вышеуказанномъ словѣ <sup>2)</sup>. Разказъ въ немъ нѣсколько сокращенъ, по сравненію съ текстомъ Тихонравова, при чемъ наибольшему сокращенію подверглась именно вторая сцена — смерть грѣшника. О послѣднемъ сказано только, что въ моментъ смерти предстали передъ нимъ всѣ (грѣховныя) дѣла его; опущены упреки ангела-хранителя и духа, опущенъ разказъ о трудномъ восхожденіи души на небо, безъ покровителей, и о судѣ Бога надъ нею.

---

<sup>1)</sup> См. выше гл. I, в.

<sup>2)</sup> См. *Пыпина*, *Дожи* и *отреч.* кн. русск. стар. (Пам. др. русск. лит., т. II), 129—131. Отдѣльно изложеной другой отрывокъ Павлова Видѣнія о плачѣ и жалобѣ земли (*ibid.*, 132—133).

Явились, говорить нашъ авторъ, мурины и, взявши душу, понесли ее и затворили во тмѣ и т. д. Настоящая обработка апокрифа служитъ показателемъ той формы, въ которой онъ, вѣроятно, получилъ наибольшее распространеніе, и посему не безынтересно отмѣтить ниже слѣдующее соотвѣтствіе въ выраженіяхъ между даннымъ памятникъ и вышеуказаннымъ Словомъ о мытарствахъ:

Слово о епистол. ап. Павла:

мурины предста предъ нимъ, и вземше душу его, несоша, затвориша ю во тмѣ и сѣни смертнѣй, идѣже суть душа грѣшныхъ плачуща отъ вѣка, чающа послѣднаго воскресенія и дни суднаго.

Слово о мытарствахъ:

и потомъ восхитима бываетъ душа лукавыми бѣсы... и затворима бываетъ во тмѣ, в сѣни сартнѣй, идѣже доуша грѣшныхъ ѿ вѣка держимы соуъ и тоута плачущисѧ сѣдгтъ, ожидающе дни велика и страшнаго соуда. Но на прѣреченная възвратисѧ.

Врядъ-ли это соотвѣтствіе можно приписать простой случайности, и къ тому же слѣдуетъ замѣтить, что та редакція, которая въ Словѣ о епистоліи апостола Павла является слѣдствиемъ сокращенія болѣе полнаго текста, оказывается самостоятельную прибавкою въ Словѣ о мытарствахъ, по сравненіи съ его источникомъ (то-есть, съ житіемъ Василия Новаго). Намъ кажется, что это обстоятельство говорить въ пользу предположенія, что авторъ Слова о мытарствахъ былъ знакомъ съ настоящей обработкой Павлова Видѣнія, которая, такимъ образомъ, должна быть признана древнѣйшаго происхожденія. Послѣдняя фраза — „но на прѣреченная възвратисѧ“ — служитъ какъ бы признаніемъ самого автора, что онъ прибавилъ лишнюю сцену противъ оригинала, которымъ онъ сперва пользовался, и затѣмъ онъ снова возвращается къ своему первоначальному источнику. Слово о епистоліи апостола Павла издано А. Н. Пыпинымъ (1. с.) по позднему списку Погодинскаго сборника, и наше предположеніе объ его большей древности сравнительно съ Словомъ о мытарствахъ, которое извѣстно по гораздо болѣе древнимъ спискамъ и архаичнѣе по языку, можетъ быть принято лишь въ томъ случаѣ, если признать, что Пыпинскій текстъ представляетъ подновленную (въ смыслѣ языка) версію болѣе древняго оригинала. Нѣкоторое указаніе на существованіе такого болѣе древняго оригинала представляетъ выдержка изъ Павлова Видѣнія, которая была отмѣчена въ „Словѣ нѣкоего христороубца и ревнителя по правой вѣрѣ“, изданномъ Н. С. Тихонравовымъ по Паисіевскому сборнику XIV вѣка и по другому болѣе позднему списку (XV вѣка) Новгородской Софійской Библио-



теки <sup>1)</sup>). Выдержка ограничивается одною фразой: „Павелъ рѣ: видѣхъ облакъ кровавъ распростертъ на всѣмъ мирѣ і воспросихъ гл҃а: (г҃и) что се есть? і рѣ ми: се есть мѣтва члвчката смѣшана с безаконьемъ“. Замѣтимъ, что здѣсь облако названо кровавымъ, такъ же какъ въ текстѣ Пыпина: „видѣхъ облакъ распростирающься, беаше надъ всѣмъ миромъ аки кроваво“, между тѣмъ какъ въ текстѣ Тихонравова облако именуется огненнымъ: „видихъ облакъ огньнъ распростер[т]ъ надъ миръ всѣ“ (то же и въ греческой версіи: *νεφέλην πορός*). Отсюда слѣдуетъ, что настоящая цитата заимствована, вѣроятно же, изъ болѣе древней версіи Слова о епистоліи апостола Павла по редакціи Пыпина, чѣмъ изъ полного перевода апокрифа по редакціи Тихонравова. Конечно, крайне рискованно опираться на одномъ только выраженіи, но, за отсутствіемъ другихъ наличныхъ свидѣтельствъ, мы привели это мѣсто, которое не только не противорѣчитъ предположенію о томъ, что обработка Павлова Видѣнія относится къ болѣе раннему времени, чѣмъ извѣстныя записи ея, а скорѣе подтверждаетъ его <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> *Литоп. русск. лит. и древн.*, IV (1862), отд. 3 (смѣсь), 80—91. Ст. Сахаровъ, 1. с., 202.

<sup>2)</sup> Многочисленные списки „Слова о епистол. ап. Павла“ такъ же, какъ и „Слова о видѣніи св. ап. Павла“, не приведены еще въ извѣстность, и не было на сколько намъ извѣстно, предложено попытокъ классификаціи рукописей для критическаго изданія текстовъ обѣихъ редакцій. Эта работа потребовала бы спеціальныхъ разысканій, въ которыя мы не имѣли въ виду вдаваться. Л. Ю. Шепелевичъ (приватъ-доцентъ Харьк. университета) сообщилъ намъ о найденныхъ имъ двухъ болгарскихъ версіяхъ Павлова Видѣнія, отношеніе которыхъ къ нашимъ текстамъ еще не установлено. Отрывокъ, изданный *Новаковицемъ* (*Starine*, VI, 39) по болгарскому рукописному сборнику прошлаго вѣка, заключаетъ въ себѣ лишь начало посѣщенія апостоломъ ада; при чемъ разказанъ эпизодъ о совершенномъ состояніи „ни то у праведни-те, ни то у грешни-те“ (ср. *А. Н. Веселовскаго*, Безразличные и обоюдные въ Жит. Вас. Нов. и народн. эсхат., Разыск. V). Г. *Полипка* (*Starine*, XI), отиѣтивъ соотвѣтствіе „Слова св. Павла апостола о исходѣ душевнѣмъ“, изданнаго *Новаковицемъ*, съ текстомъ Пыпина, напечаталъ другую сербскую редакцію по Пражской рукописи XV вѣка (*Номосапои сит ратергис*), которая стоитъ особнякомъ отъ нашихъ текстовъ. Эта редакція представляетъ, на нашъ взглядъ, переводъ одной изъ латинскихъ (или итальянскихъ) версій апокрифа, при чемъ характерною чертой ея зависимости отъ западныхъ обработокъ служитъ замѣна описанія восхода души мимо демоновъ-мытарей разказомъ о мостѣ испытаній (см. прилож.). Надѣемся, что въ предпринятомъ г. Шепелевичемъ изслѣдованіи о Павловомъ Видѣніи, въ его цѣломъ, мы найдемъ рѣшеніе многихъ вопросовъ, въ разсмотрѣніе которыхъ мы не могли вдаваться, такъ какъ заинтересованы были лишь однимъ эпизодомъ изъ Видѣнія; въ виду историко-литературнаго значенія настоящаго апокрифа, его несомнѣнныхъ поэтическихъ достоинствъ и вліянія на народныя вѣрованія, спеціальное изслѣдованіе объ его славянскихъ версіяхъ и редакціяхъ представляется во всякомъ случаѣ крайне желательнымъ.

Другую обработку сюжета, однородного съ „Словомъ о епистоліи апостола Павла“, представляетъ „Слово святого отца Нифонта како въ послѣднемъ издыханіи покаяніемъ и слезами и милостынею угодити Богу“, которое заимствовано изъ житія Нифонта, извѣстнаго у насъ въ переводѣ по спискамъ, начиная съ XIII вѣка <sup>1)</sup>. Мы уже имѣли случай указать на близкое соотношеніе этого „Слова“ съ „Видѣніемъ объ ангелахъ“, приписываемымъ Макарію Египетскому, Видѣніемъ, которое въ свою очередь представляетъ разказъ объ исходѣ души по редакціи, весьма сходной съ первоначальнымъ текстомъ Павлова Видѣнія, но въ иномъ освѣщеніи, такъ что въ немъ двѣ грѣшныя души, удостоившіяся прощенія, соотвѣтствуютъ двумъ окаяннымъ и осужденнымъ душамъ апокрифа объ апостолѣ Павлѣ. Въ версіи „Слова“, приписываемаго Нифонту, какъ было указано, разказъ значительно сокращенъ, но представляетъ дословныя совпаденія съ редакціей легенды о Макаріи Египетскомъ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Въ рукописи, описанной *Полновымъ* (*Извѣст. Имп. Акад. Наукъ*, X, вып. II, 374 — 385; тамъ-же перечислены нѣкоторые другіе списки Житія, 385 — 387); настоящему слову соотвѣтствуетъ статья, подъ заглавіемъ „о сьмьрти“. Издано Житіе въ Памятн. др. писм., вып. II, 1880, № XXXIX *Костомаровъ* (ор. с., Истор. Мон., I), пересказывая житіе Нифонта, только мимоходомъ упомянулъ о видѣніи имъ суда надъ душами умершихъ. *Г. Петровъ* (ор. cit., *Тр. Кіевск. Дух. Акад.* 1875, II, 650) говоритъ, что „въ видѣніи у Нифонта двухъ ангеловъ, возносящихъ душу на небо, и борьбѣ ихъ съ демонами за эту душу, повторяется борьба ангеловъ съ демонами за Андрея юродиваго“. Это мнѣніе кажется намъ ошибочнымъ, такъ какъ преданія о *борьбѣ* ангеловъ съ демонами, отразившееся въ легендѣ объ Андрѣ юродивомъ, отличны по своей основѣ отъ разказовъ о *переговорахъ* между ангелами и демонами на мытарствахъ; хотя оба преданія нерѣдко смѣшиваются, но въ настоящемъ случаѣ разказы о сраженіи полковъ ангельскихъ и демоновъ и о единоборствѣ Андрея юродиваго съ вѣопомъ-великаномъ не имѣютъ ничего общаго съ заступничествомъ ангеловъ за грѣшную, но покаявшуюся душу въ Видѣніи Нифонта, которому соотвѣтствуетъ указанный эпизодъ въ Видѣніи Макарія Египетскаго. Слово Нифонта помѣщается въ печатн. Прологѣ подъ 23 дек.; ср. *Петрова*, I, с. 77. Въ Макарьевскихъ Минеяхъ оно приведено подъ 29 дек. (сл. оглавленіе Евфимія, I, с.).

<sup>2)</sup> См. в., стр. 23. Сопоставленіе обихъ редакцій отнюдь не приводитъ къ выводу, что присвоеніе настоящаго „Видѣнія“ Макарію Египетскому древнѣе, чѣмъ Нифонту: редакція, приписываемая Макарію, полнѣе и обстоятельнѣе, при чемъ она ближе стоитъ къ схемѣ разказа Павлова Видѣнія, которому она служитъ какъ бы антитезой, но возможно, что „Видѣніе“ первоначально приписывалось именно Нифонту и было позже приурочено Макарію Египетскому. Другая редакція „Видѣнія объ ангелахъ“, изданная *Migne'mъ* (I, с., XXXIV, 221 — 223), представ-



Въ Житіи разказу о Видѣніи предшествуетъ краткое вступленіе, заимствованное, повидимому, изъ поученія Ефрема Сирина: „егда бо душа разлочачьтєса ѿ тѣла, говорится въ „статьѣ о смерти, приѣмлють ю англі: нѣ не англі борютьсѣ съ бѣсы нѣ добрата та шградіать ю ѿ нихъ“. Та же мысль высказана и у Ефрема Сирина (въ „Словѣ о томъ, что всегда должно имѣть въ мысляхъ день исшествія изъ сей жизни“), который, сообщивъ о томъ, что душу послѣ разлученія съ тѣломъ встрѣчаютъ ангелы и „сопротивныя силы, князи тьмы“ (объ нихъ пропущено въ вышеприведенной фразѣ, но изъ дальнѣйшаго изложенія очевидно, что бѣсы тоже должны были приблизиться), вслѣдъ затѣмъ поясняетъ, что „добродѣтели, какія душа пріобрѣла здѣсь (на землѣ), становятся добрыми ангелами, которые окружаютъ ее и не попускаютъ прикасаться какой-либо сопротивной силѣ“<sup>1)</sup>. Далѣе въ разсматриваемой статьѣ говорится, что душа въ трепетѣ ожидаетъ приговора свыше, въ зависимости отъ котораго ее заберутъ либо ангелы либо демоны. Затѣмъ уже начинается разказъ о самомъ Видѣніи Нифонта: „видѣвъ же преподобныи и се двѣа англа възнесоста дшу на нѣбо и т. д. (слѣдуютъ — допросъ демоновъ-мытарей и споры съ ними ангеловъ, при чемъ въ свидѣтели призывается ангель-хранитель покойнаго и т. д.). Такимъ образомъ, содержаніе самаго разказа и вступленіе къ нему представляютъ отголоски двухъ различныхъ редакцій разказовъ объ исходѣ души. Отмѣтимъ другую статью въ житіи Нифонта — „ѡ плачи его“, — которая вызываетъ нѣсколько замѣчаній. Г. Полѣновъ указалъ, что „первыя слова этой статьи какъ бы связываютъ ее съ предыдущею, но по содержанію своему она совершенно отдѣльна“<sup>2)</sup>. Дѣйствительно, „плачь“ не особенно вяжется по своему содержанію съ предшествующимъ разказомъ объ

---

ляетъ, повидимому, примѣръ именно такого обратнаго перенесенія разказа съ Нифонта на Макарія Египетскаго: въ настоящемъ отрывкѣ повѣствуется, что Макарій, шествуя по *Константинополю* (ἐλθόντος μου ἐν Κωνσταντινοπόλει) увидѣлъ ангела, котораго принялъ сперва за внука; онъ стоялъ у входа въ домъ, гдѣ живутъ блудницы, и сокрушался о томъ, что человекъ, которому онъ служилъ ангеломъ-хранителемъ, нынѣ преданъ власти демоновъ, такъ какъ далъ себя вовлечь во грѣхъ. Макарій вступаетъ съ ангеломъ въ бесѣду и узнаетъ отъ него о послѣдствіяхъ невоздержанія людей. Тождественный разказъ о Нифонтѣ см. у *Костомарова*, I. с. 279—282.

<sup>1)</sup> См. Ehrh. S. Opera, III (gr. et lat.) 356, русск. пер., Op. с., т. V, 77—80. Соответственно-де и пороки становятся лукавыми духами, которые окружаютъ грѣшную душу и препятствуютъ ангеламъ къ ней приблизиться.

<sup>2)</sup> *Полѣновъ*, I. с., 382.

игрѣ и пляскѣ (о русаліяхъ), которыя-де суть наущенія дьявола ради погибели душъ. Въ этомъ „Плачѣ“, послѣ ряда возгласовъ общаго характера, мы встрѣчаемся съ обвиненіемъ частей тѣла, которое въ большинствѣ изъ разсмотрѣнныхъ нами произведеній производилось умирающимъ, или его душою, въ моментъ разлученія души съ тѣломъ: „оуши мои на пѣсан бѣсовьскыя ѿверзаются, оуста мои на клевету ѿверзаются, ꙗуцѣ мои обращаю на грѣхъ, а тѣло мое оустрьмляется налѣганіе макыкыя постела“. Дальше: „камо идоу не вѣдѣ, лютѣ мнѣ шка[а]нному небогоу, охъ мнѣ оутроуженому, кѣто ма избавить шгна вѣчнаго и скръжьта зозубомъ . . . добро бы мнѣ аще быхъ ся не родилъ“ и т. д.<sup>1)</sup> Все это казалось бы болѣе умѣстнымъ при разказѣ объ исходѣ души или въ ожиданіи смерти, и дѣйствительно, настоящій „плачъ“ представляетъ много общаго съ сѣтованіями души либо при наступленіи смерти, какъ въ повѣсти объ Іосифѣ плотникѣ, либо послѣ разлученія съ тѣломъ, какъ въ легендѣ о Макаріи Александрійскомъ. Но Нифонтъ обращаетъ укору даже по отношенію къ своей душѣ: „о сквърнаа дше, таже безпрістани желаше на грѣхъ, кацѣма шчима оузъриши страшное лице сток“. Авторъ упрекаетъ ее въ томъ, что она худой жизнью осквернила „бжѣтвное хрыщеніе еже бѣ въ таинѣ приѣла“; душа-де заслуживаетъ вѣчнаго осужденія: „наслѣдити имаши шгна вѣчныи, икде тогда безаконна вадяще на та злѣ погоубять ты!“ Все это въ устахъ автора не болѣе какъ угрозы, чтобы побудить свой духъ къ бодрствованію, какъ въ поэмѣ Филиппа, о которой была выше рѣчь. Но къ этимъ сѣтованіямъ вполне естественно долженъ былъ бы примкнуть разказъ объ исходѣ души; и возникаетъ вопросъ: не слѣдуетъ-ли предположить, что въ оригиналѣ „Житія и хожденія“ Нифонта, которое въ настоящемъ своемъ видѣ носитъ крайне отрывочный и несвязный характеръ, былъ иной распорядокъ статей? Дѣло въ томъ, что и само названіе „хоженія“ въ Житіи вызываетъ нѣкоторыя недоумѣнія. По мнѣнію Полѣнова, названіе „хоженія“ объяснить трудно, если это слово принимать въ смыслѣ „хожденія, странствованія“. (Однако, многія статьи начинаются со словъ: „и паки ходѣ стѣи, видѣ“). Полѣновъ толкуетъ „хоженіе“ въ смыслѣ „похожденій, приключеній, подвиговъ“, что, по его мнѣнію, „будетъ согласно и съ самымъ содержаніемъ Житія, которое заключаетъ въ себѣ нравственно-религіозныя правила, либо взятія изъ

<sup>1)</sup> См. П. Др. П. № XXXIX, стр. 47.



различныхъ случаевъ жизни“. Но по какому плану скомпанованы отдѣльные эпизоды, вошедшіе въ составъ Житія? Замѣтимъ, что нѣкоторыя статьи озаглавлены по названію разныхъ грѣховъ: ѡ тщеславіи, ѡ сварѣ, ѡ скупости; принимая во вниманіе выше-разсмотрѣнный „плачъ“ при ожиданіи смерти, затѣмъ сцену исхода души въ „Видѣніи“, мы склонны усматривать въ этомъ обзорѣніи грѣховъ отголосокъ, либо перечня мытарствъ, либо адскихъ мукъ. Мѣсто дѣйствія указано на землѣ, и хотя Нифонтъ вступаетъ порою въ переговоры съ ангелами и съ демонами, онъ „ходитъ“ несомнѣнно въ здѣшнемъ мірѣ. Намъ кажется, что это не противорѣчитъ возможной литературной зависимости настоящаго произведенія отъ „загробныхъ хожденій“, при чемъ схема мытарствъ послужила канвою для нѣкоторыхъ эпизодовъ, присоединенныхъ къ Житію. Быть можетъ, первоначально Житіе и Хоженіе составляли два отдѣльных произведенія, которыя оказались слитыми вмѣстѣ въ дошедшей до насъ редакціи, „вкратцѣ списанной“, гдѣ перепутанъ и порядокъ изложенія. Во всякомъ случаѣ, заимствованія изъ преданій объ исходѣ души, по крайней мѣрѣ для двухъ вышеуказанныхъ статей, кажутся намъ несомнѣнными <sup>1)</sup>.

Каковъ бы ни былъ первоначальный планъ и составъ Житія, въ русскихъ текстахъ оно по преимуществу является въ раздробленномъ видѣ, въ формѣ „словъ“ и „поученій“ эпизодическаго характера. Такъ и вышеуказанная статья о смерти перешла въ разные сборники и въ прологи въ формѣ отдѣльнаго „слова“, заглавіе котораго точно формулируетъ то назиданіе, которое могло быть извлечено изъ разказа о Видѣніи Нифонта: „како въ послѣднемъ издыханіи покаяніемъ и слезами и милостынею угодити Богу“.

Назидательный характеръ выступаетъ, вообще, съ теченіемъ вре-

---

<sup>1)</sup> Только эти двѣ статьи имѣютъ нѣкоторое отношеніе къ рассматриваемымъ нами преданіямъ, и посему мы не имѣли въ виду изучать въ отдѣльности разные эпизоды Житія. Высказанная догадка, конечно, нуждается въ провѣркѣ, и прежде всего надлежало бы сверить нашъ текстъ съ греческими, не изданными версіями Житія, чего мы не имѣли возможности исполнить, по недоступности источниковъ. Замѣтимъ также, что сама процедура „хожденія“ можетъ быть поставлена въ зависимость отъ обычая странствованія, который былъ, повидимому, весьма распространенъ у древнихъ отшельниковъ, (ср. въ Древн. Патерикъ, Москва, 1874, 232: „какъ чинъ монашескій почетнѣе мірскаго, такъ и странствующій монахъ служитъ образцомъ для пребывающихъ на мѣстѣ“). Этотъ обычай вызвалъ осужденіе Ефрема Сирина, который доказывалъ, что излишне переходить съ мѣста на мѣсто (ср. ed. *Assemani*, II, Gr. et lat., 108—111).

мени все болѣе и болѣе на первый планъ въ извѣстныхъ намъ обработкахъ того или другаго отрывка изъ древнихъ сказаній. Послѣднія какъ бы утрачиваютъ свой чисто повѣствовательный интересъ и толкуются преимущественно въ прикладномъ значеніи; нерѣдко къ первоначальной схемѣ преданія примыкаютъ другія повѣрія, которыя особенно отгѣняютъ ту практическую выгоду, которую можно извлечь изъ обрядностей церкви въ связи съ тѣми или другими представленіями о судьбѣ души за гробомъ. Въ этомъ отношеніи особенно любопытною представляется одна обработка сказанія, съ которымъ мы познакомились по редакціи легенды о Макаріи Александрійскомъ, приписываемой Александру Аскету, обработка, помѣщенная въ „Сборникъ сказаній о загробной жизни“, извлеченія изъ коего приведены Ѳ. И. Буслаевымъ по Уваровской рукописи XVIII вѣка, во второмъ томѣ его Очерковъ (120—121). Другую версію Уваровскаго текста мы нашли въ одномъ Сборникѣ Имп. Публ. Библ., Q. I. № 701 (тоже XVIII в.). Въ сущности статьи того и другаго Сборника служатъ лишь поясненіемъ приложенныхъ рисунковъ, чѣмъ и объясняется ихъ краткость; обѣ версіи представляютъ много сходнаго, но мѣстами разнятся какъ въ порядкѣ размѣщенія статей, такъ и въ самомъ изложеніи, такъ что слѣдуетъ признать въ нихъ двѣ независимыя одна отъ другой версіи общаго оригинала, къ которому они стоятъ въ разномъ отношеніи. Въ текстѣ Уваровской рукописи усматривается порою большая близость къ оригиналу, но, съ другой стороны, послѣдовательность статей строже выдержана въ рукописи Имп. Публ. Библиотеки. Оставляя въ сторонѣ первыя двѣ статьи—объ исходѣ души праведника и грѣшника, не представляющія особаго интереса въ виду общности и неопредѣленности изложенныхъ въ нихъ вѣрованій <sup>1)</sup>, мы обращаемъ особое вниманіе на слѣдующія статьи: въ нихъ излагается судьба души послѣ смерти какъ праведни-

<sup>1)</sup> По Уваровской ркп. л. 17 об. и л. 18 об.; по ркп. Имп. Публ. Библ., л. 24 об. и л. 25 об. Первыя статьи сходны, но вторыя разнятся: по Увар. ркп. (*Буслаевъ*, I. с., 120)—*Исходъ души грѣшнаго*. „Тогда ангелъ хранитель души тоя стоитъ прискорбенъ и плача, діаволу же пришедшу радующуся и кажущу свитки, дѣль ея множество“. Въ ркп. Имп. Публ. Библиотеки объ дьяволѣ не упоминается (его нѣтъ и на рисункѣ): „Приходи[т] агг[е]лѣ Г[осподе]нѣ по д[у]шу грѣшнаго и стои[т] плачася. д[у]ша же стоить на тѣлѣ. плачь сродниковъ“. Отмѣтимъ третій лицевой списокъ Сказаній о загробной жизни, указанный Ѳ. И. Буслаевымъ въ рукописи пр. Тихонравова, XVIII в., въ которомъ повторяются нѣкоторыя статьи ркп. Публ. Библ. (см. Ѳ. Буслаева, Русскій лицевой Апокалипсисъ, изд. О. Л. Др. П., 1884, LXXXII, стр. 391).



ковъ, такъ и грѣшниковъ, при чемъ нѣтъ упоминанія о мытарствахъ; временная участь тѣхъ и другихъ представляется одинаковою и отличается только по тому впечатлѣнiю, какое производитъ на нихъ посѣщенiе рая. Все это вполне соотвѣтствуетъ редакциі сказанiя, изложеннаго въ легендѣ о Макаріи Александрійскомъ, и дѣйствительно между обоими произведенiями усматриваются черты поразительнаго сходства; но за симъ въ обоихъ сборникахъ есть лишнія подробности, которыя представляются намъ позднѣйшими наслоенiями. Мы отмѣтимъ прежде всего тѣ черты, которыя, на нашъ взглядъ, непосредственно заимствованы изъ редакциі легенды, приписываемой Александру Аскету.

*Буслаевъ*, Очерки, II, 120.

Въ третій день (послѣ смерти) восходить душа поклониться Христу и того ради творимъ память усопшихъ (л. 19 об.)<sup>2)</sup>.

Два бо дни носима душа ангеломъ по земли, идѣ же хоцетъ, ово къ дому. овогда же къ тылу (л. 20 об.)<sup>3)</sup>.

*Migne*, Patr. Gr., XXIV, с. 389.

... τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ [ἀνορθοῦσθαι]<sup>1)</sup> κελεύει (χριστός) πάσῃ ψυχῇ χριστιανῶν εἰς οὐρανούς... καλῶς οὖν κατέχει ἡ ἐκκλησία τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ προσφορὰν καὶ εὐχὴν ποιεῖσθαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς.

Немного выше: τὰς γὰρ δύο ἡμέρας συγχωρεῖται ἡ ψυχὴ ἅμα τοῖς συνοῦσιν αὐτῇ ἀγγέλοις πορεύεσθαι ἐνθα βούλεται ἐπὶ τῆς γῆς.

Слѣдуемъ далѣе порядку изложенiя въ рукописи Имп. Публ. Библ., который соблюденъ въ ней послѣдовательнѣе; но такъ какъ текстъ Уваровской рукописи полнѣе, мы продолжаемъ сличенiе съ нимъ греческой легенды:

Потомъ (то-есть, послѣ поклоненiя Богу) повелѣтъ Господь ангелу показати души той различныя райскія красоты и жилища святыхъ<sup>4)</sup>.

Аще праведна душа, то радуется.

Аще грѣшна, то болшую скорбь приемотреть яко таковыхъ благъ лишися (л. 25 об.).

μετὰ οὖν προσκύνησει τὸν Θεὸν γίγνεται κέλευσις παρὰ αὐτοῦ, ὥστε ἐπιδειχθῆναι αὐτῇ τὰς διαφόρους καὶ τερπνὰς σκηνὰς τῶν ἁγίων καὶ τὴν τοῦ παραδείσου ὠραιότητα. καὶ ταῦτα πάντα θεωροῦσα ἡ ψυχὴ μεταβάλλεται καὶ ἐπιλανθάνεται τῆς θλίψεως, ἥσπερ εἶχεν ἐν τῷ σώματι οὖσα. εἰάν δὲ ἐστί ἐν ἁμαρτίαις ὑπεύθυνος θεωροῦσα τὰς ἀπολαύσεις τῶν ἁγίων ἄρχεται λυπεῖσθαι καὶ καταγιγῶσκειν ἑαυτὴν.

<sup>1)</sup> *Migne*, l. с., forsoan—ἀνορθοῦσθαι.

<sup>2)</sup> Въ ркп. Публ. Библ., л. 26 об., конецъ фразы (со словъ: и того ради...) опущенъ.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, л. 27 об., начала недостаетъ, вторая же фраза разбита на двѣ статьи: [л. 27 об.] „звогда к дому ѿ[т] негоже изыде хождаше со агг[е]ломъ“ [л. 28 об.] „звогда ко гробѣ идѣже тѣло лежитъ“.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, л. 29 об.: вместо—„жилища святыхъ“: „райскую добротъ“. Слѣдующихъ двухъ фразъ не достаетъ.

Въ рукописи Публ. Библ. слѣдуютъ за этимъ еще двѣ статьи о посѣщеніи душою ада въ теченіе тридцати дней <sup>1)</sup>, что также вполне согласно съ легендою о Макаріи Александрійскомъ, но въ Уваровской рукописи онѣ пропущены: авторъ заканчиваетъ разказъ на девятомъ днѣ (л. 36 об., 37 об.), когда душа, равно праведная и грѣшная, снова является на (второе) поклоненіе Христу: первую привѣтствуютъ ангелы съ славословіями, вторую встрѣчаютъ съ плачемъ. Затѣмъ онъ прямо переходитъ къ сороковому дню и указываетъ (л. 38 об.), что, когда грѣшная душа восходитъ (въ третій разъ) на поклоненіе Христу, на нее— „приходитъ гнѣвъ Божій... и шестокрилаты херувимы закрываютъ лице Господне и ризы престоль, не хотяще показати славы лица Господня. И гонима бываетъ душа та пламеннымъ оружіемъ“. Эти три статьи помѣщены и въ ркп. Имп. Публ. Библ. [л. 39 об.—41 об.]; раньше же нихъ мы имѣемъ въ обоихъ сборникахъ рядъ статей о значеніи панихидъ и заупокойныхъ службъ для облегченія состоянія грѣшныхъ душъ на томъ свѣтѣ (ркп. Публ. Библ., л. 32 об.—38 об.; ркп. гр. Уварова, л. 28 об.—34 об.). Статьи эти какъ бы нарушаютъ послѣдовательность разказа, такъ какъ изложенныя въ нихъ повѣрія относятся уже къ позднѣйшей участи души, послѣ приговора надъ нею <sup>2)</sup>; по отношенію же къ основному тексту преданія онѣ, во всякомъ случаѣ, являются прибавкою, такъ же какъ и другія три статьи (Уваровск. ркп., л. 21 об.—23 об.; ркп. Публ. Библ., л. 42 об.—44 об.), въ которыхъ разказывается о постепенномъ разложеніи человѣческаго тѣла. Въ Уваровскомъ текстѣ этотъ разказъ тоже поставленъ въ соотношеніе съ церковными обрядностями, при чемъ поясняется, что „третины творимъ яко въ третій день человѣкъ вида

<sup>1)</sup> Ibid., л. 30 об. „Пото[мъ] повели[тъ] Г[оспо]дь показати д[у]ши той различныя мѣки грѣшны[мъ] оуготованныя“. [л. 31 об.] „И водима бываетъ д[у]ша та со агг[е]ломъ Г[оспо]днимъ 7 дней“.

<sup>2)</sup> Когда священникъ совершаетъ литургію и поминаетъ имя умершаго, ангелъ Господень сходитъ въ мѣста „удолная и темная, и сноситъ души той одѣяніе и вѣнецъ и облачаетъ ее и возноситъ на небо“, гдѣ она остается отъ утра и до вечера; затѣмъ ее снова разоблачаютъ и возвращаютъ въ прежнее мѣсто (Буслаевъ, Очерки, II, 121). Быть можетъ, это повѣріе имѣетъ отдаленную связь съ преданіемъ о „субботнемъ покоѣ“, котораго намъ уже приходилось касаться, но оно могло возникнуть и самостоятельно, какъ своеобразное толкованіе значенія обрядностей церкви. Въ упомянутой легендѣ о Макаріи Египетскомъ и черепъ идольскаго жреца говорится, что даже души язычниковъ получаютъ нѣкоторое облегченіе отъ молитвъ за нихъ христіанъ; пожирающій ихъ огонь на время слабѣетъ, и окаянныя души могутъ увидѣть другъ друга: въ этомъ заключается ихъ утѣшеніе, когда за нихъ молятся (сл. *Migne*, I, с., 34, 133).



измѣняется“; девятины — „яко въ той день все зданіе растечется“, кромѣ сердца, которое, какъ оказывается, погибаетъ лишь на четырнадцатый день; тогда же и кости развалятся. Въ рукописи Имп. Публ. Библіотеки не приведено это новое толкованіе значенія третины, девятины и т. д., и свѣдѣнія о судьбѣ тѣла помѣщены послѣ разказа объ участи души: такой порядокъ изложенія кажется намъ правильнѣе, и въ этомъ состоитъ преимущество текста рукописи Имп. Публ. Библіотеки. Въ общемъ же оба текста, какъ было указано, отчасти сходятся, отчасти дополняютъ другъ друга, свидѣтельствуя о своей зависимости отъ общаго имъ оригинала. Признавая въ послѣднемъ обработку легенды о Макаріѣ Александрійскомъ, мы видѣли, что позднѣйшія наслоенія примкнули къ основному тексту нѣсколько внѣшнимъ образомъ, не видоизмѣняя его по существу. Прослѣдить исторію этихъ наслоеній можно лишь на основаніи сличенія различныхъ версій легенды о Макаріѣ Александрійскомъ въ томъ видѣ, какъ она была у насъ впервые переведена и затѣмъ въ рядѣ пересказовъ ея, представляющихъ большія или меньшія отклоненія отъ оригинала. Настоящая легенда помѣщалась въ „Скитскомъ Патерикѣ“, хотя мы не можемъ съ точностью опредѣлить время, когда она была включена въ его составъ, такъ какъ Патерики, какъ извѣстно, представляютъ весьма измѣнчивое содержаніе, и разнообразныя списки ихъ не были изучены <sup>1)</sup>). Изъ Патерика эта легенда перешла въ разные сборники, извѣстные по рукописямъ XV — XVII вѣковъ, то въ пол-

---

<sup>1)</sup> См. *Строева*, Рукоп. Слав. и Росс., принадлежащая И. Н. Царскому, 1848, 278, № 293, Патерикъ Скитскій, полууст. XVI вѣка, въ листъ; л. 57, начало: *Отца Макарія Александрійскаго ученикъ повѣда намъ сице: нѣкогда рече, ходящимъ намъ въ пустыни со отцемъ моимъ видѣхъ два ангела шествующа.* Г. Строевъ совершенно основательно указываетъ, что „патерики скитскіе неопредѣленныхъ редакцій разнообразны и между собою очень несходны, даже въ рукописяхъ греческихъ“, но за сямъ ограничивается замѣчаніемъ, что настоящей сборникъ „изъ самыхъ полныхъ“. Въ такъ называемомъ древнемъ Патерикѣ, судя по русскому переводу его съ греческаго текста по рукописи Моск. Синод. Библ. (№ 452) XI — XII вѣка (Изд. ред. *Душеполезн. Чтенія*, 1874, Москва), настоящая легенда не встрѣчается; мы не нашли ея и въ двухъ другихъ спискахъ Скитскаго Патерика по рукописямъ Имп. Публ. Библ., XIV—XV вѣка (изъ собр. преосв. Порфирія, Q. I, № 899), и XVII вѣка (изъ библ. Толстого, Q. I, № 76), хотя въ послѣднемъ приведено нѣсколько разказовъ о Макаріѣ Александрійскомъ. Нѣкоторыя свѣдѣнія о Патерикахъ см. у *Петрова*, I, с., II, гл. I. „Общій обзоръ Патериковъ и имъ подобныхъ произведеній“, и у *Яковлева*, Древне-киевскія религиозныя сказанія, 1875, 16 слл.

номъ, то въ отрывочномъ видѣ. Списки ея довольно многочисленны <sup>1)</sup>, но мы имѣли возможность познакомиться лишь съ нѣкоторыми изъ нихъ, и посему ограничимся немногими замѣчаніями о тѣхъ версіяхъ, которыя намъ удалось найти въ рукописяхъ Имп. Публ. Библиотеки.

Въ сборникѣ, писанномъ скорописью XVII вѣка (изъ библ. Толстого отд. III, № 70, <sup>2)</sup> л. 352), есть „Слово ѡ стѣмъ Макарьи како видѣ два англа“, представляющее почти дословный переводъ греческой редакціи легенды, изданной Migne'мъ (I. с.); между тѣмъ въ болѣе древнемъ сборникѣ, написанномъ полууставомъ XVI вѣкѣ (изъ библ. Толстого, отд. I, № 54, <sup>3)</sup> л. 118), мы имѣемъ ту же легенду въ другой версіи, при чемъ она приписана, повидимому, Макарію Египетскому, такъ какъ непосредственно слѣдуетъ за двумя другими разказами о немъ. Разказы эти относятся къ тому же кругу преданій объ исходѣ души, при чемъ усматриваются заимствованія и изъ легенды о Макаріи Александрійскомъ, но въ сочетаніи съ отголосками другихъ преданій. Мы ниже разсмотримъ эту сводную редакцію, теперь же приведемъ разказъ о Макаріи Александрійскомъ по рукописи XVI в., отмѣчая его отступленія отъ болѣе полной версіи по указанной рукописи XVIII вѣка. Авторъ, пересказавъ легенду о Макаріи Египет-

<sup>1)</sup> Огмѣтимъ нѣкоторые изъ нихъ по Описанію рукописей Московской духовной академіи изъ библиотеки Иосифова монастыря, составленному іеромонахомъ *Иосифомъ* (*Чт. въ Общ. Ист. и Древн. Россіи*, III (іюль—сентябрь); 1882) № 136 (491). Сборникъ полууст. XVI—XVII вѣка, л. 53—*Слово отъ патерика како обрѣтоша два ангела въ пустыни св. Макарія Александрьскаго и како вопрошаше ихъ св. Макаріе кая польза бываетъ душамъ преставшимся отъ насъ отъ безкровныя жертвы въ церкви приносимыя отъ ерѣя за умершихъ душъ*. Начало тождественно съ вышеприведенною фразой въ Патерикѣ рукописи Царскаго. — Въ томъ же сборникѣ л. 488 об., *Сказаніе о преставльшихся душахъ, якъ злыо ползуютъ въ церкви творимыя вседневныя службы св. Никифора Ксанфопулы*. Нач.: *Глаголется во отечиницъ, яко ходящу отцу Макарію по пустыни шествоваху съ нимъ два ангела*. № 131 (442). Сборникъ полууст. XVI—XVII вѣка, л. 457. Безъ надписи. *Отца Макарія Александрьскаго ученикъ поведа намъ сие*. № 149 (512). Сборникъ полууст. XVI вѣка, л. 114. *Отъ Патерика Скитскаго, отъ повѣсти отца Макарія Александрьскаго* (отрывокъ, повидимому, изъ середины легенды). № 231 (656). Сборникъ, полууст. XV—XVI вѣка, л. 192. *Слово отъ Патерика*, нач. *Отца Макарія Александрьскаго ученикъ поведа намъ сие*. Наконецъ, въ вышеупомянутой рукописи XVIII вѣка профессора Тихонова *Ф. И. Буслаевъ* (I. с., 391) отмѣтилъ повѣсть: „*Нькогда ходящу святому Отцу Макарію по пустыни*“, но не указалъ, о какомъ Макаріи идетъ рѣчь.

<sup>2)</sup> Имп. Публ. Библ., О. I. № 64.

<sup>3)</sup> Ibid., F. I. № 219.



свомъ и о головѣ идольскаго жреца съ незначительными видоизмѣненіями (см. н.), задается вопросомъ; „чего ради третины и девятины и сорочины вѣроу усопшимъ творимъ“, и приводитъ сперва толкованіе, основанное на Священномъ Писаніи и священномъ преданіи <sup>1)</sup>; непосредственно затѣмъ онъ сообщаетъ, что нашелъ и иное объясненіе — „въ житіи сѣаго Макарія оѣскаго полезно повѣдана ѡ оусопшій имѣше тако“. Слѣдуетъ изложеніе легенды:

[л. 118]. Ходащоу нѣкога сѣмѣ Макарію въ пѣстыни <sup>2)</sup>, гави-стаса въ пѣстыни два аггѣла пѣтышествюща с ѿ, единъ одеснѣю его, а ѡдинъ ѡлѣвоу <sup>3)</sup>; еѣ видѣвъ сѣи въпрашааше тако: „Молюса вама, гѣа моа, повѣта ми како дѣа члѣцкыа ѡ тѣла ѡимаете?“ Аггѣла же рекоста: „Послоушай, чѣны и ѡ Бга Макаріи, ѣ грѣшна дѣа и еще соущи в тѣлѣ смра злѣ дѣлѣ ѡдавае; дѣа бо ѡ себе свѣтла и чиститъ <sup>4)</sup> (sic) тако бесмртнаго свѣта дохновеніа; но в тѣлѣ [л. 118 об.] бывши ѡсквернаетса ѡ грѣха, ѡва большими, ѡва меньшими. Како же дѣи члѣцкыи възимаются врыный же и не врыный послушай: всакаа земнаа образы нѣкыа нѣны сѣхранають <sup>5)</sup>; такоже бо аще земнаго цра послани бѣдѣтъ воины възвати нѣкого, пришѣше оубо имѣтъ его, повѣдающе црво повелѣніе; он же оустрашитса съ страхо нѣвшнаго цра, трепещет же пришествіе одръжащѣса и тщащѣса на поѡ, такоже егда послани бѣдоутъ аггѣли пріати дѣю члѣю, ли праведнаго, или грѣшнаго, оустрашій оубо страхѣ трепещеть же пришествіа аггѣльскаго, хоташій пріати дѣю его. Витѣ бо тогда, ни во что все богатство, и дрѣгы и срѣники <sup>6)</sup>; бонть же са невѣдомаго

<sup>1)</sup> 1. с., л. 117—118.

<sup>2)</sup> Въ указанномъ Сборникѣ Публ. Библ. О. I. 64, л. 352 начало: Сѣца Макарья Алексѣдрѣнскаго ѣчникъ повѣда на сице: яко некога, рѣ, ходащій на в пѣстыни со ѡцелѣ мой видѣ два аггѣла шествюща с ѿ и т. д.

<sup>3)</sup> Пропущено: и сице нѣдѣшилъ на окрете на пѣти трѣпѣ члѣцкыи мѣртвѣ, испѣщала смра многа зѣло; и развѣмѣ Сѣцъ Макарен смра ѡна, затыкнѣ ноздрѣ своа смрада радѣ оного; сѣтворшиа и аггѣи тако; видѣкъ же старецъ гѣа ѿ: каверта моа [л. 352, об.] ѣице ли и вы ѡщѣмаете смра мѣра сего злыи? ѡнѣ же рекоста: „Нѣ, но мы тебе видѣвшѣ, сице согворнѣхѣ. Мы бо смра тон не ѡщѣмае, но смра грѣхѣкныи дѣшь развѣмѣе, яко ты нѣкъ мѣртвѣ трѣпа сего ѡврати“. ѡтарецъ почѣвѣа гѣа ѿ: „Молюса ва, гѣа моа, смра грѣшна дѣа и еще в тѣлѣи сощи ѡщѣмаете или по смрти и како дѣа члѣцкыа ѡ тѣлѣ пріемаете, вѣрѣющій въ Гѣ и невѣрѣющій? молюса ва, скачѣ ли, аще окрето блѣгѣтѣ пре ваии“.

<sup>4)</sup> свѣтла и чѣа ѣ.

<sup>5)</sup> Вся земнаа шѣра вѣки со нѣны, раке Бже Маваге.

<sup>6)</sup> Пропущено: слезы же и пла прѣстолицій развѣмѣе, ѡвѣщати к ѿ не можетъ; дѣѣнѣса и направнѣи ѡ аггѣлѣхъ возванію.

пѣти, измѣненія житія и плачет же телеснаго Ѡлѣченія <sup>1)</sup>. едино токмо оутѣшеніе имѣе <sup>2)</sup> аще добраа дѣла имѣти начнѣ; аще ли грѣшна бѣдетъ дша то прѣже осужденія соуда Ѡ свѣсти безпрестави сждитса“. И стѣи Макаріи рѣ: „Гѣа моа, молюса вама, и се ми скажите, понеже Ѡ Оцѣ прѣдано бы врѣны <sup>3)</sup> чвѣ въ третій днь, и в деватый, и в четыредесатый днь мѣтвы и памяти за оумрши творити, въ цркви Бжіи бывати [л. 119], чѣсо рѣ прѣдано бы и польза каа Ѡ того прѣставльшимса дшамъ бываѣ?“ И аггла рекоста: „Послѣшан, избраный Бжіи Макаріе, не туне и не бес пользы въ цркви своен Ѡда (пропускъ ?) Бѣ творити, но вса нбѣяа тайны цркви прѣдасть: въ третій бо днь оумртвіа члѣкоу бывшѣ приношею памяти его въ цркви оутѣшеніе печаль приемлѣ дша, еже имѣти Ѡлѣченія ради телеснаго <sup>4)</sup>, да разѣмѣющи одрѣжащаго ю аггла мѣтвы и памяти за на въ црквѣ Бжію приносити <sup>5)</sup>; два бо дни Ѡдано бы дши коупно съ агглѣ, ѡдрѣжащѣ ю, ходити, амо же хоѣе по земли; тѣлолюбезнаа же дша <sup>6)</sup> ходити ѡвога оубо в дѣ, иде же баше была, ѡвогда къ гробѣ, иде же погребено бы тѣло; и тако творить по два дши, ищѣщи яко птица гнѣза своего. Да аще будетъ добродѣлна дша, идетъ въ мѣсто, иде же баше ѡбычаи имѣла дѣлаючи правда; а въ третій днь възнесеніе дши всакои дши хртіаньстѣи, и повелѣ быти Ѡземла до нбсе. (Ѡ) мртвы третій днь възскрсе хс Бг наш; по побію своего възскрніа третій днь възнесена бываеъ дша и поклонитися Гѣи. Добрѣ оубо дрѣжать [л. 119 об.] цркви въ третій днь память и мѣтвѣ за оумршаго творащѣ и поклоненіе к Бгѣ; исходитъ повелѣніе Ѡ него яко показатѣ еи различнаа и красныа обители стѣи и райскаа краснаа; и си вса оувѣдаѣ дша въ дроугѣю с. дши и чюдацииса и славащи Бгѣ <sup>7)</sup>; и по видѣніи сѣ шесть дши

<sup>1)</sup> Обдержит же ея и жалость, како оставитъ вгѣтво.

<sup>2)</sup> Ѡ скоел свѣсти.

<sup>3)</sup> вѣрны.

<sup>4)</sup> стѣшеніе Ѡ скорби прѣде вышеша ей Ѡ разлѣченія телеснаго.

<sup>5)</sup> и прочіа радостна кываетъ о сѣ.

<sup>6)</sup> дша ѡво какѣ плотолѣвна едши [л. 354] ходитъ овогда ѡво г домѣ и т. д.

<sup>7)</sup> Пропущено: и сіа кса взираючи преламгѣса прочіе и забываѣ скорбѣ прѣждѣ кывшю ей Ѡ [л. 354 об.] разлѣченна телеснаго и дрѣгала скорбѣ сію приемлетъ и паче аще грѣшна и повинна вѣдетъ, взираетъ во славу и красотѣ стѣи работавшѣи Бѣ начинѣ скорѣтъ и ѡкорати себя глци: „ѡвы лигѣ; како преламгѣса азъ в свѣгнѣ мирѣ онѣ и в похотѣ житѣя своего бѣрѣна ющии дши живота моѣ истощи и не попекѣса полѣжити Бгѣ, ако подобаше, ако да азъ сподобляю сѣи и рѣти сіа! ѡвы лигѣ, како без ѡма изши дши своа! ѡвы окаянаа дши, что позоваши тебѣ храмы, иже стѣзаша на земли? что ли привытокъ лигѣ Ѡ пѣ же, насади винограда и садѣи? кою ли лигѣ стѣхѣ подаетъ избѣжавшаа тѣло злато? Горе лигѣ ѡгномѣ, что



и паки възнесена бываетъ паки поклѣнитиса Гѣи; да добре оудръжѣ пркви яко в деватыи днѣ мѣтвоу и памать за оумѣршиа творити <sup>1)</sup>. По втором же поклоненіи исходитъ <sup>2)</sup> ведеть ю въ адъ и показати ей тамо моученіа <sup>3)</sup>; обходить днѣа тридесати днѣи трепещѣщи себе егда какои та в таковое мѣсто ѡсоуждена бѣдетъ хранити; въ четвердесатыи днѣ възнесена быти поклѣнитиса паки Гѣи, и тогда к томѣ по дѣлѣ днѣи приводить сѣдію въ мѣстохранило въслѣдоуетъ въ мѣсто; четверодесат(н)ыи днѣа памѣ добрѣ оудръжѣ прквы: четвердесатыи днѣа памать оумѣршиа творяще се оубо ѡ днѣа крѣпнѣе имѣщи творитса. А оу (не) не крѣпнѣнны не тако, но всакого прещеніа (пропускъ?) агглі прімающе днѣа, влекѣще бѣють глѣще ей: „поиди нечестиваа дше <sup>4)</sup>, кое ѣ вѣка твои и всѣ Гѣ!“ [л. 120] и до прѣваго нѣсе доведше, поставляють ю, и показаютъ ей изда-леча славоу стѣхъ и аггль и архаггль, глѣще: семѣ всѣ Бѣоу Гѣ Хоу, сѣоу Бѣа живаго, его же <sup>5)</sup> въсхотѣ познати, ни поклонитиса, въ покои бывающе въ житіи своѣ, тѣмже принесена боудеши к нечѣтивы пѣбны тобѣ; тоу бѣ долж[н]а, сѣщи с ними, наслѣдити ѡгнь вѣчныи <sup>6)</sup>! тако рѣша аггліа и оставивша раба Бѣа Макариа и ѡидоста оба <sup>6)</sup>. Бгѣу нашемѣ слава въ вѣки вѣкомѣ. Аминь.

Приведенный пересказъ легенды не можетъ быть названъ въ строгомъ смыслѣ обработкой сюжета, такъ какъ въ общемъ онъ довольно близко передаетъ содержаніе оригинала, лишь мѣстами сокращая его; но пропуски въ немъ кажутся намъ не вездѣ случайными. Дѣйстви-тельно, не трудно замѣтить, что нашъ авторъ какъ бы систематично избѣгалъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ въ разказѣ о посѣщеніи душою рая и ада,

пострада! горе лиѣ, како прельстѣса не вѣда! Горе лиѣ, яко малотѣслакѣе возлюбѣи на земли и ниѣ протѣи тѣ вѣчною пищевѣ кохѣтѣи! Укы [л. 355] яко ничтѣ ѣ помогла ми ниѣ, яко ѡманѣаши днѣа мѣтѣ полѣчнѣи ѡ Гѣ Бѣа лисега и прѣваго и не лицеѣр-аго сѣа!“.

<sup>1)</sup> рекше девятныи.

<sup>2)</sup> Пропущено: повелѣніе ѡ всѣхъ вѣкы Бѣа ниго.

<sup>3)</sup> и различнаа сиропище адова и равнѣное лѣченіе зготованное нечѣтвы, и видѣи тамо прочее сидѣщи дша мѣсто, и непрестѣаа рыдающа, и зѣвы скрѣчюще и паче аще ѡ свѣа совѣсти сѣтѣса; и во сплѣвѣхъ мѣстѣ различнѣи и лѣченѣи водила ѣ. ѡ. днѣи; ѡманѣаа днѣа кощнѣи и рыдающе свѣѣ еѣа како да и та в таковое мѣста осѣднѣса лѣчнѣса; і в днѣа чѣтырдесатыи и т. д.

<sup>4)</sup> Пропущено: и зѣнѣи кто ѣ и т. д.

<sup>5)</sup> Пропущено: и вѣсы и агглы ѣ ниже послѣжи, яко бѣо въ животѣ своѣ.

<sup>6)</sup> і сі рекша аггліа [л. 356] и целовавшѣ раба Бѣа Макариа и невидѣаши кысте ѡ на, и ны шестѣкохѣ пѣтѣ своѣи, хвалѣаши и славѣаши Бѣа о извѣщеніи семѣ.

гдѣ говорилось объ окаянной душѣ, которая, по редакціи легенды, приписываемой Александру Аскету, наравнѣ съ вполне праведною душой или такой, которая могла надѣяться на прощенье, подвергалась одинаковой участи; правда, онъ сохранилъ эпизодъ о судьбѣ некрещенныхъ душъ, но послѣдній стоитъ совершенно особнякомъ. Въ этомъ, какъ намъ кажется, намѣренномъ уклоненіи отъ оригинальной версіи легенды усматривается попытка согласовать редакцію сказанія, занимающаго, какъ было указано, совершенно особое мѣсто въ ряду другихъ преданій объ исходѣ души, съ болѣе популярными вѣрованіями, установившимися подъ вліяніемъ вышеразсмотрѣнныхъ произведеній: грѣшная душа не должна была обозрѣвать рай и адъ; она отводилась либо прямо „во тьму и въ сѣнь смертную“ <sup>1)</sup>, либо съ одного изъ мытарствъ, черезъ которое ей не удалось пройти. Однако, какъ мы видѣли, нашъ авторъ не вводитъ въ разказъ изложенія о мытарствахъ души: объ нихъ нѣтъ рѣчи и въ предшествовавшемъ пересказѣ легенды о Макаріи Египетскомъ, которая въ настоящемъ сборникѣ является въ формѣ сводной обработки различныхъ преданій, но въ существенныхъ чертахъ сходится съ легендой о Макаріи Александрійскомъ. Мы не беремъ здѣсь опредѣлить ни времени происхожденія этой легенды, ни первоначальной ея редакціи, но замѣтимъ, что по многимъ спискамъ извѣстно преданіе о томъ, будто Макарію Египетскому явился однажды ангелъ и сталъ наставлять его „о тапнахъ Божіихъ несвѣдомыхъ“ <sup>2)</sup>. Преданіе это распространялось въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ, примыкая къ извѣстному и крайне популярному роду произведеній въ той же формѣ. Редакціи вопросовъ Макаріа и отвѣтовъ ангела колеблются въ различныхъ спискахъ легенды <sup>3)</sup>, но обычное начало ея сводится къ заявленію, что однажды въ пустыни, по которой шелъ Макарій, присоединился

<sup>1)</sup> Ср. замѣчаніе автора [л. 118]: да даю нищій ѿ нищійа своего възпомянїе сижа оубо блгочестнїи гл҃емь, а ш нечестнїи не дбїти приносїти.

<sup>2)</sup> См. рукопись Имп. Публ. Библ. (изъ библ. Толст., отд. III, № 426) Q. I, 271 (XVII вѣка) л. 157: Выписано изъ кїги колшїи вїнаѣарїи словеса дїеполезна извѣщенїе ѿ аггела Бжїа рпекнолѣ оцѣ Макарію вгїптанинѣ ш тайнахъ Бжїихъ нескѣдомыхъ. Начало: „Ходящїи нѣкогда рпекнолѣ Макарію по пѣстыни авїса емѣ Яггїлз Гднѣ“. Ibid. Q. I. 621. (XVIII вѣка) л. 18. Слово Преподобнаго оца нашего Макаріа вгїптанина дѣшеполезное выписано изъ Шїней. Начало тожественно.

<sup>3)</sup> Новаковичъ издалъ одну версію ея по списку въ вышеупомянутомъ болгарскомъ сборникѣ (Starine, VI, 24—59); редакція эта сходится съ вышеупомянутыми нашими версіями легенды. Ниже мы указываемъ ея отличія отъ редакціи въ настоящей рукописи Имп. Публ. Библ. № 219.



къ нему спутникъ-юноша необыкновенной красоты и сообщил ему, что онъ ангелъ, посланный Богомъ къ Макарію, чтобы разказать ему о тайнахъ, надъ раскрытіемъ которыхъ старецъ издавна томился. Слѣдуетъ затѣмъ рядъ вопросовъ Макарія и отвѣты на нихъ ангела, въ родѣ извѣстныхъ апокрифовъ—каковы Вопросы Іоанна Богослова Господу, Вопросы Іоанна Аврааму и т. п. (см. п.).

Въ настоящей обработкѣ легенды — вмѣсто одного ангела ихъ являются два, какъ у Макарія Александрійскаго, и разказу о видѣніи предпослано вступленіе, не имѣющее, повидимому, непосредственнаго отношенія къ содержанію легенды <sup>1)</sup>. Былъ-де человекъ „духовень и благовѣренъ, христоробивъ и страннолюбивъ и нищелюбивъ“, боявшійся Бога и со страхомъ служившій ему. Человекъ этотъ покинулъ міръ и его соблазны, чтобы удалиться въ пустыню. Онъ былъ „ювъ тѣломъ, а умомъ старъ, высоко мысля и летая подѣ небесами, какъ орелъ, мыслью“. Дни и ночи проводилъ онъ въ молитвахъ, и Господь даровалъ ему ангела хранителя, наставника души его и тѣла. Послѣ этого введенія разказъ начинается слѣдующимъ образомъ:

[л. 115] И абіе ѣ блжнныи ѿць авва Макарія шествѣа сквозѣ пѣстыню и се вѣтри припахнѣша емѣ смрада великъ тажекъ злѣ, бѣ бо нѣкакъ звѣръ тажекъ оумрѣль въ тои пѣстыни; и абіе не стрѣпѣ сего смрада блжнныи ѿць, но ста на единѣ мѣстѣ, затокъ носъ своимъ роукама и дивлшеса в собѣ, гла: „оубогаа моа дше, чемѣ сего не трѣпиши смрада, но гнѣшаепиша, а ты всега смраднаа дѣла творишь не престающа, то коelmi Бѣ гноушаетса, и повели Бѣ агглю своимъ гла: поимѣте и влещѣте того смердащаго раба въ мѣку преисподнюю!“ И тако съ страхомъ и съ оужасѣ стоиме ѿць и абіе озрѣса на десной видѣ аггла повѣдающе (sic) пѣлованіе его велико ѡ Бѣа.

<sup>1)</sup> По общности выраженной это вступленіе едва ли не является литературнымъ шаблономъ для многихъ повѣстей духовно-назидательнаго характера. Оно, повидимому, встрѣчается не во всехъ спискахъ настоящей легенды. Такъ, въ вышеупомянутомъ Описаніи рукописей изъ библ. Іос. Монастыря, указано въ сборникѣ XVI вѣка, № 186 (573), л. 119: *Преподобнаго отца нашего Макарія Великаго о исходѣ души ис тѣла*. Начало: *Ходящу блаженному отцу Макарію по пустыни и абіе озрѣса обеснуо, и узрѣ два ангела повѣдѣша цѣлованіе ему отъ Бога*. Тамъ же указанъ болѣе древній списокъ, XV—XVI вѣка, № 231 (656), въ которомъ начало тождественно съ нашей версіей (*Бѣ человекъ духовень и благовѣренъ и т. д.*); ср. также № 136 (491), сборникъ XVI—XVII вѣка, л. 69 № 157 (521), сборникъ XVI вѣка, л. 99.

Приведенный отрывок вполне соответствует, по своему значению, тому эпизоду в легендѣ о Макаріѣ Александрійскомъ (о встрѣчѣ зловоннаго трупа вѣ пустыни), который, какъ мы видѣли, былъ опущенъ нашимъ авторомъ вѣ пересказѣ этой легенды. Однако, онъ сохранилъ вѣ немъ отвѣтъ ангеловъ о значеніи „смарада грѣховнаго“ по поводу смарада сего міра; вѣ настоящей легендѣ первый вопросъ, задаваемый старцемъ ангеламъ <sup>1)</sup>, сводится къ тому же:

„Да пръвое ваю въпрошаю ѡ всеѣ посолника млѣвля вама, се азъ смарада не могъ трѣпѣти, обонаета ли то вы?“ и рекоста агга: „не обонаѣ того, посолници Гни, нъ грѣхы обонаѣ къ не земли и аще что сътвори кто грѣ члѣкъ тоже обонаѣ да не рди [л. 116] никто же има на собѣ врѣ гниущѣ“.

Далѣе, узнавъ, что Богъ не гнушается человѣкомъ (вѣ данномъ случаѣ—самимъ Макаріемъ), а только „гнушается грѣхъ тажкыихъ“, старецъ спрашиваетъ ангеловъ о томъ: какъ душа исходитъ изъ тѣла и чего ради творять третины, девятины и сорочины? Ангелы сперва распространяются о томъ, изъ какой части неба посылаются тѣ или другіе ангелы за душою человѣка, смотря по тому, праведной ли былъ онъ жизни, или грѣшной; затѣмъ по поводу „различныхъ небесъ“ слѣдуетъ обстоятельное описаніе вышняго (или горняго) Іерусалима, а нѣсколько дальше—нижняго Іерусалима <sup>2)</sup>. Дѣла человѣка записаны ангеломъ и демономъ, и списки грѣховъ и добрыхъ дѣлъ взвѣшиваются на мѣрилѣ послѣ его смерти. Описаніе участи души послѣ смерти тождественно съ тѣмъ, которое изложено вѣ легендѣ о Макаріѣ Александрійскомъ, и соотвѣтственно объясняется значеніе поминокъ вѣ третій, девятый и сороковой дни, когда душа „любо грѣшна, любя праведна“, предстоить передъ престоломъ Всевышняго, а вѣ промежуточные дни она обозрѣваетъ рай и адъ. Итакъ, не смотря на нѣкоторыя наслоенія съ одной стороны, и сокращенія—съ другой, разказъ о Макаріѣ Египетскомъ на столько сходенъ съ легендою о Макаріѣ Александрійскомъ, что представляется какъ бы дублетомъ его. Но настоящая редакція легенды, какъ уже было

<sup>1)</sup> Ангелы произносятъ привѣтствіе довольно типичное: Цѣладеть та само-властныи Црѣ, всачьскаа к рѣцѣ дръжа, и молви ти тако : доврое мое саце въ той пѣстыни сѣаи и прогнавъ ко личѣ на нѣси, доврое дрѣво плодокитое ѡ него единъ вкдшла добры дѣтелій твои, слака уста, медванни изыче, вѣпарисное тѣло, вѣбоуханное грѣце, токъ рѣ Бѣ, блажнѣи бче, авка Макаріе, коу токъ вѣгодѣтъ такока да аще ко прогши на земан какол вещи—любо глуды, люко нѣ, люко лрѣвы, да промовать к токъ.

<sup>2)</sup> л. 117... к Іералимъ нижнеи, тоу ѣ оудоль оу вѣрѣ на западе, има вѣмъ Ясафитѣ оудоль.



замѣчено, существенно расходится съ другими извѣстными намъ версіями ея, и хотя мы знаемъ ихъ лишь по позднимъ спискамъ, представляющимъ, быть можетъ, заимствованія изъ другихъ источниковъ, не безынтересно отмѣтить, что разказъ объ исходѣ души переданъ въ нихъ иначе, при чемъ на первомъ планѣ является изложеніе мытарствъ души, а нѣкоторыя подробности, отвѣчающія схемѣ разказа о Макаріѣ Александрійскомъ, представляются въ истолкованномъ видѣ. Первый вопросъ старца ангелу соотвѣтствуетъ вопросу Іоанна Богослова Аврааму на Елеонской горѣ: знаются ли между собою души преставившихся на томъ свѣтѣ? <sup>1)</sup> Затѣмъ слѣдуетъ вопросъ о томъ: что бываетъ съ душою по разлученіи съ тѣломъ? Отвѣчая на него, ангель разказываетъ, что отъ земли до неба восходитъ лѣстница, на каждой ступени которой стоитъ полкъ демоновъ— „еже глѹтся мытарства воздушная“; душа поднимается по этой лѣстницѣ, сопутствуемая ангелами, и на каждой ступени происходитъ допросъ, при чемъ ангелы перекоряются съ демонами, сопоставляя добрыя и худыя дѣла покойнаго. Все это изложено очень пространно, и при томъ приводятся примѣрные перечни добродѣтелей и пороковъ. „До самыхъ вратъ небесныхъ, говоритъ авторъ, восхожденія по лѣстницѣ суть (на ступеняхъ) бѣсовская мытарства; выша же всѣхъ мытарствъ злѣе блуженіе предъ враты небесными“ <sup>2)</sup>. Грѣшную душу, которой не удалось оправдаться отъ изведенныхъ на нее обвиненій мытарями, хватаютъ бѣсы изъ рукъ ангеловъ „и возвращаются

<sup>1)</sup> См. *Тихонравова*, Пам. Отреч. лит., II, 198; *Шипина*, Ложн. и Отреч. книги р. стар., 113, *Порфирьева*, Апокрифич. сказ. о новозавѣтн. лицахъ и событ. по рукоп. Соловецк. Библ., 1890, 312. Въ другомъ апокрифѣ—Вопросы Іоанна Богослова Господу на горѣ Фаворской (*Тихонр.*, I, с., 177), тотъ же вопросъ соединенъ съ другимъ о томъ, есть ли у умершихъ душъ „помышленіе нынѣшнихъ домовъ или дворовъ“. Отрицательный отвѣтъ на вторую часть вопроса оказался, такимъ образомъ, распространеннымъ и на первый вопросъ, тогда какъ во всѣхъ вышеприведенныхъ текстахъ дается на него утвердительный отвѣтъ.

<sup>2)</sup> Это соотвѣтствуетъ 20-му мытарству по Житію Вас. Нов. и 19-му по „Слову о исходѣ души и восходѣ на небо“. Однако, на вопросъ, задаваемый ниже Макаріемъ, который грѣхъ самый тяжелый изъ всѣхъ?—ангелъ отвѣчаетъ, что „паче всѣхъ злопомненіе и тщеславіе и гордость“, ибо, говоритъ онъ, отъ гордости погибли и ангелы. Въ схемѣ мытарствъ Житія Вас. Н. эти грѣхи помѣщены на 6-мъ и 9-мъ мытарствахъ (то же и въ „Словѣ“), такъ что настоящее толкованіе значенія гордости и тщеславія независимо отъ того порядка, въ которомъ они размѣщались въ указанныхъ перечняхъ мытарствъ. Представленіе о небесной лѣстницѣ, по всей вѣроятности, обусловлено библейскимъ разказомъ о свидѣніи Якова.

съ нею и несутъ во тьму ада преисподняго, въ мѣсто мрачное и болѣзненное, и горе той душѣ, и надъ горями горе, и надъ бѣдами бѣда! Лучше бы было, да бы не родился человекъ тотъ!“ Праведная душа проходитъ безпрепятственно мытарства и достигаетъ неба; ее встрѣчаютъ ангелы „со свѣчами и съ фиміамомъ“ и съ пѣснопѣніями, цѣлуютъ ее, и душа радуется при видѣ блаженства небожителей. Вслѣдъ за этимъ начинается другой разказъ — о значеніи поминокъ, и здѣсь авторъ, пытаясь согласовать вышеизложенное повѣствованіе о судьбѣ души съ иною редакціей сказанія по легендѣ о Макаріѣ Александрійскомъ, нѣсколько запутывается въ объясненіяхъ. Третины, говоритъ онъ, совершаются потому, что „по трехъ дняхъ упражняется душа отъ мытарствъ и приходитъ на поклоненіе престолу Господню“. Затѣмъ происходитъ то, что, по первоначальной редакціи сказанія, должно было быть раньше: именно, душа отправляется на землю вмѣстѣ съ ангелами и обзрѣваетъ всѣ тѣ мѣста, гдѣ она совершала зло или добро. На девятый день слѣдуетъ второе поклоненіе души престолу Господа, а затѣмъ, говоритъ авторъ, „сниздутъ опять на землю (?) съ нею святые ангелы и покажутъ ей рай, самимъ Богомъ насаженный, Дѣлательемъ благимъ, то-есть, покойныя мѣста праведнымъ (л. 159 об.), прохладное пребываніе и оливныя сады Авраамова нѣдра“. Показавъ рай (то-есть, въ данномъ случаѣ—земной рай), ангелы водятъ душу по аду и, наконецъ, въ сороковой день душа узнаетъ о томъ мѣстѣ, которое она сама себѣ по дѣламъ своимъ уготовила, и „тамъ посажена бываетъ—до общаго всѣхъ воскресенія“. Итакъ, попытка автора согласовать преданіе о мытарствахъ съ другою редакціей сказанія объ исходѣ души, придава нѣкоторую сбивчивость изложенію и привела къ смѣшенію сроковъ, въ которые, по старинному легендарному толкованію, душѣ предстоитъ послѣ смерти пройти черезъ то или другое испытаніе <sup>1)</sup>.

Въ нѣкоторой, хотя еще болѣе отдаленной связи съ тою же ре-

<sup>1)</sup> Вслѣдъ за этимъ Макарій задаетъ еще нѣсколько вопросовъ: будетъ ли грѣшникамъ отрада и конецъ мукамъ? (Отвѣтъ отрицат.). Чьи ходатайства передъ Богомъ милосердѣйшія суть человекъ? (Отв.—Богородицы). Какой худшій изъ грѣховъ? (Отв.—злопомненіе, тщеславіе и гордость (см. в.)). Близокъ ли конецъ міра? (Отв.—неизвѣстно). Что будетъ на томъ свѣтѣ іереямъ пьяницамъ? (Отв.—если не покаются, то великая мука). Дальше предлагаются разъясненія значенія почитанія праздниковъ, молитвы (грамотнымъ рекомендуется чтеніе псалмовъ Давида, неграмотнымъ—молитва раскаявшагося разбойника на крестѣ) и, наконецъ, указывается, въ какой мѣрѣ человекъ отвѣтственъ за добрые или дурныя совѣты ближнимъ.



дакціей преданія о Макаріѣ Александрійскомъ представляется намъ одно мѣсто изъ вышецитованнаго апокрифа: „Вопросы Іоанна Божслова Аврааму на Елеонской горѣ“. Но здѣсь первоначальное значеніе легенды вполнѣ ступшено: остались только внѣшнія рамки въ сочетаніи съ отголоскомъ другаго преданія, уже вполнѣ превратно истолкованнаго. Такъ, на вопросъ, что будетъ съ душой грѣшника послѣ смерти, слѣдуетъ отвѣтъ: Чадо, грѣшную душу до девяти дней ангелы держатъ у себя „негли кто поменеть ю“. Если же не будетъ по ней памяти, то ангелы держатъ у себя грѣшную душу до сорока дней— „негли кого боудеть накормила, или напоила или удѣла, или попъ въ м[о]л[и]твахъ поменеть ю“. По прошествіи сорока дней ангелы скажутъ душѣ: „Иди оубогая д[у]ша во тмоу кромѣшнюю“. Вопросъ: „Доколѣ же ей быти во тмѣ? Отвѣтъ: Ча[до], ѡ[т] великого четвертка до пантико[с]тія“<sup>1)</sup>.

Послѣдній отвѣтъ противорѣчитъ смыслу повѣрія, котораго намъ уже приходилось касаться: о перерывѣ въ мученіяхъ, предоставленномъ душамъ грѣшниковъ въ извѣстные сроки, по ходатайству либо апостола Павла, либо Богородицы. Но и сообщеніе, что ангелы задерживаютъ у себя грѣшную душу, сперва 9, потомъ 40 дней, безъ объясненія ни значенія этихъ дней, ни того, что происходитъ съ душою за это время, свидѣтельствуетъ либо о томъ, что авторъ пользовался какимъ-нибудь источникомъ сомнительнаго достоинства, либо—что онъ записалъ преданіе изъ устной передачи его, весьма не точной. Смѣшеніе преданій несомнѣнно проявляется въ позднѣйшей передачѣ, но нельзя сказать, чтобы оно привело у насъ къ дѣйствительному объединенію различныхъ редакцій въ цѣльное, сводное изложеніе<sup>2)</sup>: по преимуществу встрѣчаются лишь отрывки

<sup>1)</sup> *Тисоцравовъ*, I. е., 198—199.

<sup>2)</sup> Попытку такого своднаго изложенія представляетъ, между прочимъ, памятникъ, изданный Общ. Люб. Древн. Письм. 1877, XIII, № 105, по Синодику Дѣдовской пустыни. Здѣсь помѣщена статья о „Чинѣ, бываемомъ на разлученіи души отъ тѣла“, гдѣ весьма пространно и съ цѣлымъ рядомъ раскрашенныхъ картинокъ изображены послѣднія минуты отходящаго инока, разныя видѣнія передъ смертью, споры ангеловъ и бѣсовъ о дѣлахъ покойнаго, прохожденіе мытарствъ и т. д. Замѣтимъ, что картинки, долженствовавшія изображать мытарства, замѣнены здѣсь сценами изъ адскихъ мукъ: это смѣшеніе стоитъ, по видимому, не особнякомъ. Г. Владиміровъ (Великое Зерц., 96) приводитъ цитату изъ другаго Синодика по ркп. Имп. Публ. Библ. (мы не могли провѣрить цитаты за неточностью ссылки: „<sup>328</sup>/<sub>3</sub> fol“?), изъ которой явствуетъ, что мытарства призывались какъ бы особымъ мѣстомъ пребыванія душъ, наравнѣ съ раемъ и адомъ

изъ разныхъ преданій, въ сокращенной редакціи, болѣе или менѣе послѣдовательно изложенныя одинъ за другимъ. Въ этомъ отношеніи довольно характеренъ вышеупомянутый сборникъ XVIII вѣка Имп. Публ. Библ. (Q. I. № 701), изъ котораго мы уже привели нѣкоторыя статьи, соотвѣтствующія сборнику Уваровскому. Въ немъ помѣщены отрывки изъ разныхъ преданій объ исходѣ души и тутъ же слѣдомъ, такъ-сказать, самый остовъ легенды, изъ которыхъ были заимствованы вышеизложенныя свѣдѣнія. Но сокращенная редакція, служащая поясненіемъ къ картинкѣ, часто совершенно переиначиваетъ содержаніе легенды. Такъ, на л. 49 об. мы читаемъ:

„Нѣкогда преподобны Макари хода по пѣстыни и обрѣте лбину кость сѣхъ и помолиса за ню и избави ю ѿ муки“.

Отсюда не видно, чтобы старецъ вступилъ въ бесѣду съ мертвою головою, и избавленіе отъ мукъ очень неточно передаетъ значеніе даже видоизмѣненной редакціи легенды [в. ук. ркп. Имп. Публ. Б., F. I. № 219, л. 117 об.], по которой черепъ идольскаго жреца говоритъ, что когда христіане творять молитву „въ пятокъ вечерь и въ субботу за вса тыа д[у]ша, тогда же дрѣгъ дрѣга лица видить; шт коуръ же неделнаго [вечера] падеть на ни[х] таже тма; да того ра[ди] патокъ и сѣбота штлоучена еста за д[у]ша молитиса“. А вотъ въ томъ же сборникѣ краткое изложеніе легенды о Макаріѣ Александрійскомъ:

[л. 50 об.] „Нѣкогда прѣдобны Макари хода со двѣма агглома и обрѣте тѣло мертво срердаще (sic) и заткнѣша свои нѣри, і рекоша емѣ аггли: тѣло мужа злооубицы есть“.

Мы имѣемъ здѣсь нѣкоторое произвольное толкованіе легенды, такъ какъ въ первоначальной редакціи ея не было указано, что найденный трупъ принадлежалъ злоубійцѣ.

Отмѣтимъ еще одну статью въ настоящемъ сборникѣ, заимствованную изъ иной группы легендъ, къ разсмотрѣнію которой мы ниже обратимся:

[л. 45 об.] „Нѣкоему монахъ видѣние нища повержена лежаща

„три бо суть мѣста всѣхъ представшихя: первое рай..., второе мѣсто—адъ..., третіе же мѣсто есть оудержаніе истязательное, или мытарство“. Тамъ пребываютъ души лицъ, не искупившихъ свои грѣхи покаяніемъ, и „казимы ожидаютъ помощи молитвъ нашихъ“. При подобномъ толкованіи, мытарства оказались приравненными католическимъ представленіямъ о чистилищѣ; но мы уже не разъ указывали, что первоначальное значеніе мытарствъ сводилось къ ряду допросовъ, и о „мученіяхъ“ при этомъ не было рѣчи, такъ что значеніе ихъ было совсѣмъ иное.



на кимъ брегома. [л. 46 об.] Во время исхода дѣи его Михаила и Гаврила пришедшїи хоташе взати ю, она же не изыде. [л. 47 об.] І рекоста аггли ко Гдѣ: не хоцетъ изыти, ѿ вѣко, дѣша сиа; и гласъ бысть има: Потерпите мало, послю оубо Дѣда с гбслми и елики поющихъ и тако изыдетъ. [л. 48 об.] І се приде црѣ Дѣдъ с гбслми и елики поющїи и начаша пѣть <sup>1)</sup> пѣніе красное и се слышавъ дѣша ѿна ис тѣла изыде і чесно вонесе ю на нбо“.

Здѣсь, очевидно, находится отголосокъ вышеприведенной легенды изъ книги „Старчество“ <sup>2)</sup>; въ ней въ томъ или другомъ отношеніи примыкаетъ рядъ разказовъ о смерти праведника и грѣшника, въ которыхъ главный интересъ сосредоточенъ не столько на участи души за гробомъ, какъ на самомъ процессѣ разлученія души и тѣла. Древнерусская версія этой легенды была указана г. Владиміровымъ въ одномъ изъ списковъ „Скитскаго Патерика“ въ Московск. Синод. Библиотекѣ <sup>3)</sup>, при чемъ г. Владиміровъ сообщилъ и пересказъ народной легенды о смерти праведника и грѣшника (по сборнику Аванасьева), представляющей въ близкомъ сродствѣ съ разказомъ изъ Патерика <sup>4)</sup>. Мы рассмотримъ эти преданія въ связи съ представленіями о способѣ разлученія души и тѣла въ нашихъ духовныхъ стихахъ о богатомъ и Лазарѣ, такъ какъ между ними усма-

<sup>1)</sup> Въ ркп. слово *тѣтъ* повторено трижды.

<sup>2)</sup> См. в., стр. 16—17.

<sup>3)</sup> *Владимірова*, Велик. Зерцало, 102—103; рукопись Патерика указана на стр. 70; Синод. ркп. за № 216. Вѣроятно, отсюда же приведены и выписки, которыя мы имѣемъ въ виду, хотя источникъ ихъ въ точности не обозначенъ.

<sup>4)</sup> Въ отличіе отъ латинской версіи легенды, по которой старца, пожелавшаго увидѣть смерть праведника и грѣшника, повелъ волкъ, ухвативъ зубами за полы его платы, въ русскомъ текстѣ, приведенномъ г. Владиміровымъ, говорится, что старцу было приказано выйдти на распутье, гдѣ онъ увидѣлъ стадо воловъ. Одинъ изъ воловъ поднялъ на рога клубокъ старца и побѣжалъ; старецъ пошелъ за нимъ и присутствуетъ при смерти сперва праведника, затѣмъ грѣшника (въ латинской версіи порядокъ обратный); но грѣшникомъ здѣсь представленъ не лжесвятитель, а *царевъ советникъ*. Оба извода примыкаютъ, очевидно, къ одному источнику, но представляются нѣсколько различными обработками его: едва ли при этомъ нашъ текстъ не стоитъ ближе къ оригинальной редакціи. Въ народной легендѣ (у *Аванасьева*, 128—132) обстановка дѣйствія пріурочена къ сельскому быту: праведникомъ здѣсь оказывается хозяинъ, старшїй въ родѣ, который передъ смертью собираетъ всѣхъ своихъ домочадцевъ и даетъ имъ наставленія. Грѣшникомъ обозначенъ одинъ изъ трехъ братьевъ, которые живутъ безпечно, „болтаютъ пустое и пѣсни поютъ“. Смерть подкрадывается незамѣтно и ударяетъ молотомъ по головѣ одного изъ братьевъ, который едва успѣвъ вскрикнуть и тутъ же померъ.

тривається много общихъ чертъ <sup>1)</sup>. Едва ли нужно напоминать, что въ евангельской притчѣ отъ Луки нѣтъ данныхъ, которыя могли бы обусловить зарождеиіе и развитіе представленій о томъ или другомъ способѣ, какъ происходитъ разлученіе души и тѣла; ихъ нѣтъ и въ позднѣйшей литературной обработкѣ притчи, обработкѣ, на которую указывали, какъ на болѣе непосредственный источникъ нашихъ духовныхъ стиховъ. Имѣемъ въ виду извѣстное „Слово о богачѣ и Лазарѣ“, которое ошибочно приписывалось Іоанну Златоусту <sup>2)</sup>. Въ этомъ Словѣ съ нѣкоторою подробностью развито описаніе жизни богача и лишеній бѣднаго, но о смерти ихъ сказано коротко: „бысть рече оумрети богатому и донесеноу быти въ моукоу вѣчноую. Оумре же Лазарѣ нищии и донесень бысть аяглы на лоно Авраамле“. Слѣдовательно, настоящій мотивъ—о разлученіи души и тѣла—примкнулъ къ основному тексту притчи со стороны; хотя онъ и занялъ какъ бы центральное мѣсто въ указанной группѣ духовныхъ стиховъ, происхожденіе его слѣдуетъ искать въ иномъ кругѣ повѣрій, первоначально независимыхъ отъ евангельской притчи, и весь вопросъ въ томъ: гдѣ и какъ произошло сліяніе двухъ первоначально различныхъ сюжетовъ?

Зарождеиіе повѣрій о томъ или другомъ способѣ разлученія души съ тѣломъ объясняется въ связи съ наблюденіями надъ вполне реальнымъ фактомъ неодинаковой кончины людей, при чемъ это различіе видовъ смерти получило особое значеніе на почвѣ христіанскихъ преданій: противоположеніе легкой и тяжелой кончины было поставлено въ зависимость отъ добродѣтельной или порочной жизни. „Смерть грѣшниковъ люта“, говорится въ псалмѣ Давида (XXXIII, 22) и въ цѣломъ рядѣ легендъ и сказаній, какъ справедливо замѣтилъ г. Петровъ (I. с. II, 595), мы имѣемъ какъ бы осуществленіе этого стиха, въ буквальномъ истолкованіи. Мы видѣли, что въ неоднократно цитованномъ нами текстѣ Павлова Видѣнія, при разказѣ о смерти грѣшника,

---

<sup>1)</sup> Настоящіе стихи были рассмотрѣны *А. И. Пономаревымъ* въ его рѣчи „О Славяно-русскомъ Прологѣ въ его церковно-просвѣтительномъ и народно-литературномъ значеніи“, С.-Пб. 1890, 53—66, но съ выдѣленіемъ эсхатологической части ихъ. Съ своей стороны мы исключительно останавливаемся на рассмотрѣніи данныхъ представленій—о разлученіи души и тѣла, не входя въ разборъ стиха въ его цѣломъ.

<sup>2)</sup> *Срезневскаго*, Свѣд. и замѣтки и т. д., *Сборникъ 2-го Отд. Акад. Наукъ*, т. I, вып. III, 31 сл. Г. Петровъ замѣчаетъ, что „Слово... о богатомъ безъименнымъ и убогимъ Лазарѣ“, помѣщаемое въ Прологѣ подъ 11-е іюня, принадлежитъ можетъ быть Евсеію Александрійскому (*Петровъ*, ор. с., *Тр. К. Д. Ак.* III, 251 и 356).



указывается, что злые ангелы „трижды потрясли“ его душу, тогда как душу праведнаго приняли благіе ангелы „и бѣяху набдаху ю дондеже изидеть ис телесѣ“. „Лютая смерть“ понималась различно— или какъ насильственная смерть <sup>1)</sup>, или какъ тяжелая предсмертная агонія. Напомнимъ встать интересныя замѣчанія, которыя приводитъ г. Ждановъ по поводу исторіи этого слова: отъ первоначальнаго значенія борьбы оно было приурочено къ обозначенію человѣческой кончины. „Кромѣ слова *ἀγωνία*, говоритъ г. Ждановъ, греческій языкъ имѣеть еще нѣсколько реченій, въ которыхъ высказывается все тотъ же образъ смерти, какъ борьбы (*ψοχομαχεῖν*, *ψοχορραγέω*, *ψοχορραγία*). Предсмертную борьбу знаютъ и библейскіе авторы (Екклезіастъ, гл. 8, ст. 9). Одинаковое наблюденіе вызывало одинаковый образъ. Нужно только прибавить, справедливо замѣчаетъ г. Ждановъ, что самъ по себѣ этотъ образъ довольно неопредѣленъ,—поэтому онъ допускалъ неодинаковую поэтическую обработку“ <sup>2)</sup>. Однимъ изъ такихъ образовъ является, по мнѣнію г. Жданова, борьба жизни со смертью: но это представленіе уже отвлеченное и нѣсколько искусственное <sup>3)</sup>. Болѣе простымъ и непосредственнымъ толкованіемъ данной борьбы или агоніи человѣка служить, на нашъ взглядъ, представленіе въ наглядной формѣ способа отдѣленія души отъ тѣла. Душа при этомъ разумѣлась въ конкретной и вполнѣ реальной формѣ, какъ особаго рода существо, пребывавшее въ тѣлѣ. Въ связи съ отмѣченнымъ толкованіемъ Макарія Египетскаго <sup>4)</sup> изображеніе души въ видѣ маленькой нагой фигуры приобрѣло популярность и отразилось въ иконографіи. Въ моментъ смерти это маленькое существо, олицетворяющее душу, должно выйти изъ тѣла, и при буквальномъ пониманіи процесса исхода, возникало стремленіе точно опредѣлить мѣсто и

<sup>1)</sup> Ср. легенду въ Древн. Патерикѣ, I. с., 414 (41, 13), гдѣ разказывается, что одинъ пустыжникъ былъ растерзанъ гіеною: эта „лютая смерть“ ему была ниспослана за то, что онъ имѣлъ „небольшое паденіе“; но, претерпѣвъ наказаніе своею смертью, онъ будетъ прощенъ на томъ свѣтѣ.

<sup>2)</sup> Ждановъ, I. с., 54.

<sup>3)</sup> Врядъ ли оно могло быть подсказано непосредственными наблюденіями надъ актомъ умирающаго, такъ какъ Жизнь и Смерть суть олицетворенія, и борьба между ними не могла имѣть мѣста въ самомъ человѣкѣ. Также и споръ души съ тѣломъ, который авторъ напоминаетъ по сему случаю, возникъ изъ другихъ основъ, о чемъ рѣчь ниже, и предсмертная агонія человѣка не имѣеть ничего общаго съ содержаніемъ этого спора. Мы думаемъ, что только представленія о способѣ размученія души и тѣла имѣють нѣкоторое отношеніе къ „образу, завѣщанному языкомъ“.

<sup>4)</sup> См. *Migne*, Patr. gr., 34, *Macarii magni de elevatione mentis*, с. 893, VI.

способъ выхода души. По весьма понятной ассоціаціи представленій души съ дыханіемъ самымъ естественнымъ путемъ исхода души долженъ былъ считаться выходъ черезъ ротъ—и мы видѣли, что въ легендѣ о смерти Моисея Богъ извлекаетъ изъ него душу поцѣлуемъ въ уста <sup>1)</sup>. Очевидно, это предполагается при легкой кончинѣ праведника. Трудною кончина представлялась въ томъ случаѣ, когда душа выходила не черезъ уста человѣка, а изъ какого-нибудь другаго мѣста. Такъ, въ вышеприведенной ирландской версіи преданія объ исходѣ души говорится, что когда умираетъ грѣшникъ, смерть преграждаетъ его душѣ выходъ изо рту; тогда душа направляется къ ушамъ, носу и т. д., но смерть не выпускаетъ ее и заставляетъ насильственно вырваться черезъ черепъ <sup>2)</sup>. Мы указали, что ирландская версія примыкаетъ къ болѣе древнимъ преданіямъ однороднаго содержанія, и хотя усматривается нѣкоторое колебаніе въ опредѣленіи способа извлеченія грѣшной души изъ тѣла, во всѣхъ изводахъ этого повѣрія мы видимъ то же стремленіе объяснить тяжелую кончину грѣшника, какъ мучительный, насильственный исходъ души. Въ приведенной легендѣ изъ книги Старчества демоновъ, пришедшій за душою грѣшника, получаетъ свыше приказаніе мучить ее трезубцемъ и съ великою болью вырвать изъ тѣла. Образъ этотъ могъ поддаваться различному толкованію, и вмѣсто трезубца грозные мучители могли быть вооружены копьемъ или крюкомъ, при чемъ они, вѣроятно, извлекали душу не изъ устъ человѣка, а прямо изъ туловища или изъ темени. Съ другой стороны, и изображеніе исхода праведной души подверглось осложненіямъ: въ связи съ особымъ значеніемъ, которое придавалось пѣнію псалмовъ для того, чтобы угодить душѣ <sup>3)</sup>, эта высшая отрада была предоставлена душѣ праведника при разставаніи съ тѣломъ, и мы видѣли, что Богъ посылаетъ Давида съ небесными псалмопѣвцами, чтобы вызвать наружу праведную душу, которая иначе не хотѣла разстаться со своею землею оболочкой. Настоящую легенду мы считаемъ первоначально совершенно независимою отъ притчи о богатомъ и Лазарѣ, однако она вполне соответствуетъ извѣстнымъ изображеніямъ въ картинѣ Страшнаго Суда, гдѣ, по русскимъ „Подлинникамъ“, значилось, что около одра Лазаря убогаго „у главы царь Давидъ сидитъ съ гуслими, да три ангела наклонились принимаютъ душу Лазареву“; а одръ богатаго надъ огнемъ, и „бѣсы изъ него

<sup>1)</sup> См. стр. 17, прим. 1.

<sup>2)</sup> См. стр. 55.

<sup>3)</sup> Ср. разказъ въ Древн. Патерикѣ, I. с., стр. 256.



душу принимаютъ; ангель ударилъ скипетромъ въ груди“<sup>1)</sup>. Въ миниатюрахъ Лицевой Библии, которыя приведены у Буслаева по Уваровской рукописи XVII вѣка, смерть грѣшника изображена такъ, что, кромѣ ангела Смерти, поражающаго богатаго копьемъ (или скипетромъ), бѣсъ вытаскиваетъ изъ него душу крюкомъ, при чемъ на боку видна рана—вѣроятно, отверстіе, откуда только что была извлечена душа; два другіе бѣса производятъ „адскую гудьбу“ на барабанѣ и на трубѣ. О. И. Буслаевъ сопоставляетъ съ настоящимъ изображеніемъ духовный стихъ о богатомъ и Лазарѣ, при чемъ замѣчаетъ: „Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ прекрасный стихъ . . . служилъ поэтическимъ объясненіемъ нашему изображенію“<sup>2)</sup>. Соотношеніе сюжетовъ несомнѣнно, но большія подробности въ рисункѣ сравнительно съ содержаніемъ стиха исключаютъ возможность обратнаго предположенія, что рисунокъ служилъ иллюстраціей въ тексте стиха. Мы не знаемъ, вообще, такого текста литературной обработки притчи, къ которому настоящій рисунокъ могъ вполне подойти, какъ его иллюстрація; между тѣмъ усматривается полное соответствіе изображенія съ вышеприведенною легендой о смерти праведника и грѣшника: не слѣдуетъ-ли признать въ этихъ рисункахъ искомое посредствующее звено слиянія двухъ первоначально различныхъ сюжетовъ? Дѣло въ томъ, что, по указанію Н. П. Кондакова<sup>3)</sup>, въ кодексѣ Григорія Богослова Парижской Библіотеки (вѣроятно, IX вѣка) имѣется иная иллюстрація текста евангельской притчи, вполне соответствующая ей по содержанію: бѣдный Лазарь изображенъ на лонѣ Авраамовомъ, а богатый—въ пламени ада; таковъ, по мнѣнію профессора Кондакова, „вѣроятно, первый по времени переводъ извѣстнаго византійскаго сюжета“. Отдѣльно отъ этого изображенія имѣется другое: это кончина праведника и грѣшника, указанное Н. П. Кондаковымъ въ лицевой Псалтыри Лондонскаго кодекса<sup>4)</sup>. Итакъ, въ иконографіи такъ же, какъ и въ литературѣ, оба сюжета первоначально различались, и, по всей вѣроятности, тѣ изображенія, которыя вошли въ составъ картины Страшнаго Суда<sup>5)</sup>, и въ „Подлинникахъ“ тол-

<sup>1)</sup> Буслаевъ, Очерки, II, 134—135.

<sup>2)</sup> Ibid., 152—153.

<sup>3)</sup> Кондаковъ, Истор. визант. искусства и иконографіи по миниатюрамъ, 1876, 176—177.

<sup>4)</sup> Ibid., 126.

<sup>5)</sup> Мы уже приводили замѣчаніе г. Покровскаго о томъ, что многія подробности въ русскихъ подлинникахъ (гр. Строганова), и въ числѣ ихъ эпизодъ о смерти богатаго и Лазаря „излишни въ картинѣ суда“ и не встрѣчаются въ

куются, какъ переводъ притчи о богатомъ и Лазарѣ, на самомъ дѣлѣ возникли независимо отъ нея: содержаніе ихъ подсказано легендой о смерти праведника и грѣшника, и въ картинѣ Страшнаго Суда они были, наравнѣ съ другими изображеніями мучевій грѣшниковъ и блаженства праведниковъ, лишь общою формулой, иллюстраціей къ общимъ легендарнымъ представленіямъ объ исходѣ души. Приуроченіе къ дѣйствующимъ лицамъ притчи совершилось позднѣе, при чемъ отождествленіе праведника съ Лазаремъ и грѣшника съ богатымъ именно было только приуроченіемъ общей формулы къ конкретному случаю. Въ вопросѣ о первенствѣ отождествленія сюжета легенды Старчество съ содержаніемъ притчи — въ литературѣ или въ иконографіи — возможно, конечно, предположеніе, что сляніе имѣло раньше мѣсто въ какой-нибудь, неизвѣстной намъ, или еще не разысканной литературной обработкѣ притчи; но въ такомъ случаѣ нѣсколько загадочно, почему авторъ упомянутого „Слова“ не внесъ въ свой пересказъ сцены исхода души? Существовали-ли двѣ различныя редакціи этого Слова? Все это пока остается въ области предположеній; но мы замѣтили бы, что раннее появленіе у насъ упомянутыхъ изображеній въ приуроченіи къ тексту притчи (приуроченіе, быть можетъ, совершилось еще на почвѣ Византіи) могло бы послужить достаточнымъ основаніемъ для мнѣнія, намекъ на которое мы находимъ и у Буслаева, что содержаніе даннаго эпизода въ нашихъ духовныхъ стихахъ не только является „объясненіемъ“ къ иконографіи, но непосредственно заимствовано изъ нея. Въ стихахъ, правда, нѣтъ упоминанія о Давидѣ съ гусями, при изображеніи смерти Лазаря, но эта фигура (служащая характернымъ признакомъ связи рисунка съ легендою „Старчество“) могла быть непонятою слагателемъ стиха, такъ какъ она, по крайней мѣрѣ по рисунку, изданному Буслаевымъ, представлена нѣсколько въ сторонѣ и не сразу понятна. Съ другой сто-

---

старинныхъ<sup>1</sup> изображеній его; но, отдѣльно взятыя, эти детали-де повторяются не рѣдко и въ миниатюрахъ старинныхъ рукописей и отчасти въ лубочныхъ изданіяхъ и на иконахъ. Мы отнюдь не настаиваемъ на мнѣніи, что изображенія о смерти праведника и грѣшника были раньше вставлены въ картину Суда и затѣмъ приурочены къ притчѣ: порядокъ могъ быть и обратный, и даже вѣроятнѣе, что отождествленіе фигуръ на рисункахъ съ дѣйствующими лицами притчи совершилось ранѣе въ отдѣльной картинѣ; но мы не имѣли возможности прослѣдить по памятникамъ, когда впервые усматривается смѣшеніе сюжетовъ, и рѣшеніе вопроса въ рукахъ у специалистовъ по исторіи искусства.



роны, въ вышеуказанной древне-русской версії легенды (и по всей вѣроятности, въ греческомъ оригиналѣ ея) есть подробность о томъ, что душу заворачиваютъ въ пелену <sup>1)</sup>, соотвѣтственно чему и въ рисунокѣ изображенъ ангель, стоящій позади того, который принимаетъ душу изъ устъ Лазаря, и держащій въ рукахъ пелену. Эта подробность воспроизведена и въ стихахъ о Лазарѣ, гдѣ говорится, что ангелы „положили его душеньку на бѣлу пелену“ <sup>2)</sup>. Въ одномъ изъ вариантовъ стиха незначительною прибавкою является замѣчаніе о томъ, что ангелы должны нести праведную душу „подъ правую руку“; но въ общемъ разказъ о смерти праведника (то-есть, Лазаря) не представляетъ существенныхъ видоизмѣненій. Больше колебаній усматривается въ разныхъ версіяхъ о смерти грѣшника (то-есть, богатаго): основной мотивъ о пораженіи копьемъ сохраненъ, но затѣмъ указываются различные способы извлеченія души изъ тѣла: то просто „сквозь ребра копьемъ“, — что обязательно „черезъ лѣвое ребро, потому на копье“, — то желѣзнымъ крюкомъ, сквозь три ребра и сквозь темя; душу потрясаютъ вверхъ и внизъ, несутъ „крутя и мутя“; наконецъ, въ одномъ вариантѣ, Лазарь, въ смиреніи своемъ, проситъ еще, чтобы его душеньку положили на борону <sup>3)</sup>. Всѣ эти варианты не существенны и легко могли возникнуть при перепѣвахъ стиха, основное содержаніе котораго остается неизмѣннымъ. Итакъ, предполагая, что изображенія кончины праведника и грѣшника, служившія первоначально переводомъ легенды отъ Старчества, проникли къ намъ изъ Византіи, приуроченныя къ сюжету евангельской притчи, — мы считаемъ вѣроятнымъ, что наши духовные стихи сложились подъ непосредственнымъ вліяніемъ этихъ изображеній. Любопытнымъ фактомъ при этомъ является устойчивость въ народной традиціи обоихъ изводовъ преданія: легенда, изданная Аеонасьевымъ, сохранила намъ первоначальную схему сказанія, независимо отъ евангельскаго текста, а духовные стихи представляютъ его обработку въ приуроченіи къ содержанію, заимствованному изъ притчи <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Она оцущена въ латинской версії легенды, но въ русскомъ текстѣ указана: „та же ангели господни вземше душу ту въ пелены“ и т. д. (*Владимировъ*, I. с., 103). О самомъ повѣртіи см. в. стр. 25.

<sup>2)</sup> Различныя версіи стиха у *Безсонова*, Кал. Перехож., I, стр. 43—67. Только въ одномъ вариантѣ вмѣсто пелены, сказано — „на золотую мису“ (?).

<sup>3)</sup> *Кирьевскій*, *Чтен. Общ. Ист. и Древн. Росс.* 1848, стр. 183 и *Безсоновъ*, I. с., № 24.

<sup>4)</sup> Описаніе кончины грѣшника является также въ приуроченіи къ разказу о смерти Аники (*Варенцовъ*, *Сб. русск. дух. стиховъ*, 127, ср. *Жданова*, I. с., 72).

Переходимъ теперь къ разсмотрѣнію болѣе сложныхъ сценъ разставанія и прощанія души съ тѣломъ въ нашихъ духовныхъ стихахъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Мы оставили въ сторонѣ каноническіе тексты, въ которыхъ представленія о несмеленной участи души послѣ смерти имѣютъ лишь отдаленное, отчасти уже указанное нами, отношеніе къ *сказаніямъ* объ исходѣ души. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что нѣкоторыя изъ произведеній Ефрема Сирина, Іоанна Златоустаго, Аванасія Александрійскаго, Кирилла Александрійскаго, Іоанна Милостиваго и др. имѣли и непосредственное вліяніе на народныя вѣрованія и послужили ближайшими источниками обработокъ въ письменной или иной формѣ даннаго сюжета о разставаніи души и тѣла. Ниже мы укажемъ группу духовныхъ стиховъ, которая непосредственно примыкаетъ къ твореніямъ Ефрема Сирина. Но какъ ни важенъ самъ по себѣ фактъ ранняго появленія въ древне-русской письменности переводовъ произведеній отцовъ церкви, которыя неоднократно переписывались и распространялись, помѣщаемыя въ различныхъ сборникахъ, — изученіе различныхъ версій, а порою и различныхъ редакцій того или другаго поученія, въ которое вставленъ разказъ объ исходѣ души, увлекло бы насъ слишкомъ далеко за предѣлы нашей задачи. Въ интересномъ по замыслу, хотя не вполне отвѣчающемъ своему заглавію, по неполнотѣ обзора, изслѣдованіи г. *Архательскаго*, Творенія отцевъ церкви въ древне-русской письменности, I—IV, 1888—1890, указаны кое-какія произведенія, которыя, быть можетъ, ошибочно приписывались тому или другому авторитетному имени, и представляютъ особый интересъ, какъ попытка самостоятельной обработки сюжета на основаніи общей начитанности въ духовной литературѣ. Но гдѣ возникли эти новые апокрифы — у насъ или на почвѣ Византии, остается вопросомъ не рѣшеннымъ, хотя бы греческіе оригиналы ихъ и не были доселѣ найдены. Изъ подобнаго рода произведеній отмѣтимъ, между прочимъ, „Слово о недѣли“, приписываемое Ефрему Сирину (*Архангельскій*, I. с., III, 19—24), въ концѣ котораго приводится разказъ объ исходѣ души въ своеобразной редакціи; тотъ же разказъ повторяется и въ одной изъ версій „Слова о покаяніи“ (*ibid.*, 112—113). И Іоанну Златоусту также приписывается одно Слово объ исходѣ души, встрѣчающееся въ различныхъ спискахъ и, быть можетъ, въ неодинаковыхъ редакціяхъ. Разсмотрѣніе всѣхъ подобныхъ текстовъ потребовало бы спеціального ихъ изслѣдованія; сознавая неполноту нашего обзора и вѣроятные недочеты въ сличеніи различныхъ версій даже тѣхъ немногихъ преданій объ исходѣ души, на разсмотрѣніи которыхъ мы остановились, мы надѣемся, что во всякомъ случаѣ разборъ вышеприведенныхъ текстовъ до нѣкоторой степени выясняетъ намъ характеръ и направленіе русскихъ пересказовъ и обработокъ первоначальныхъ преданій объ исходѣ души; мы видѣли, что тѣ мотивы, которые были отстранены въ западныхъ версіяхъ данныхъ преданій, приобрѣли у насъ особую популярность, а наоборотъ, мотивъ рѣчей души, обращенныхъ къ тѣлу, получившій особое развитіе на западѣ, въ нашихъ текстахъ совсѣмъ не встрѣчается, потому что все вниманіе обращено на участь души за громомъ и на толкованіе значенія обрядностей церкви.



3. Русскіе духовные стихи о разставаніи и прощаніи души съ тѣломъ.

Разнообразіе версій русскихъ духовныхъ стиховъ, собранныхъ и обнародованныхъ частью по записямъ въ сборникахъ не старше XVII вѣка, частью изъ устъ народныхъ пѣвцовъ, ихъ отрывочность, повтореніе общихъ мѣстъ въ произведеніяхъ съ разнымъ содержаніемъ, все это крайне затрудняетъ рѣшеніе вопроса объ ихъ происхожденіи, или точнѣе — объ ихъ первоначальной редакціи <sup>1)</sup>. Книжные источники для большинства народныхъ стиховъ — внѣ сомнѣнія <sup>2)</sup>, и это обстоятельство служитъ, между прочимъ, несомнѣннымъ преимуществомъ при изученіи ихъ слоевого состава, такъ какъ мы можемъ до извѣстной степени руководствоваться данными письменныхъ текстовъ <sup>3)</sup>. Затрудненіе представляется въ томъ случаѣ, когда данный стихъ восходитъ не къ одному опредѣленному литературному произведенію, а представляетъ сплетеніе мотивовъ, заимствованныхъ изъ разныхъ

<sup>1)</sup> Г. Безсонову ставили въ упрекъ, что онъ какъ бы „терялъ мѣру“ при собираніи вариантовъ и безъ надобности растягивалъ ихъ въ печати (Калики Перехожіе, Москва, I—VI, 1861—1864); см. *Биллярскаго*, Изв. Акад. Наукъ по II-му отд. X, 256—259; ср. *А. Н. Пыпина*, Истор. русск. этнографіи, т. II, 1890, 240. Но варианты легко отступаютъ на второй планъ лишь въ томъ случаѣ, когда установленъ основной типъ стиха, чего до сихъ поръ не было сдѣлано, а безъ этого крайне рискованно отстранить варианты, ибо нѣтъ критерія для ихъ выдѣленія. Г. Безсоновъ „терялъ мѣру“ лишь составляя сводныя редакціи, которыя не имѣютъ никакого значенія и отъ которыхъ онъ впоследствии благо разумно отказался.

<sup>2)</sup> Они отчасти признавались уже *Θ. И. Буслаевымъ*, хотя, по его мнѣнію, „наша древняя литература разобщицалась... съ духовными стихами, по скольку эти послѣдніе, подчиняясь *свободному творчеству*, отступали отъ общепринятыхъ понятій и свѣдѣній людей грамотныхъ“. Только „въ XVII вѣкѣ... стали распространяться въ литературѣ и народные духовные стихи. Книжники перестали ими брезговать и даже передавали ихъ въ вирши“ (Очерки, II, 75). Братскій обзоръ различныхъ мнѣній о происхожденіи русскихъ духовныхъ стиховъ сдѣланъ г. *Мочульскимъ*, въ введеніи къ его изслѣдованію: „Историко-литературный анализъ стиха о Голубиной книгѣ“, Варшава, 1887, 3—15.

<sup>3)</sup> Ср. замѣчаніе *Н. С. Тихомирова* (33-й отчетъ о присужденіи Демидовскихъ наградъ, 1864, 201): „Стихъ создавался подъ вліяніемъ людей грамотныхъ, выдававшихся изъ народной массы начитанностью въ „святыхъ“ книгахъ. Духовный стихъ — не былина; ...онъ стѣсненъ и сдержанъ книгою, какъ и сказаніе паломника“ (202).

источниковъ: слѣдуетъ ли считать подобныя сочетанія оригинальными, или они явились какъ результатъ смѣшенія различныхъ версій, или— скажемъ даже—различныхъ первоначально редакцій духовныхъ стиховъ? Каждый случай подлежитъ отдѣльному разсмотрѣнiю, а такихъ намъ представляется нѣсколько при разборѣ различныхъ стиховъ о разставаніи и прощаніи души съ тѣломъ.

Прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что мы имѣемъ мотивъ—разставанія, безъ прощанія, въ различныхъ версіяхъ извѣстнаго „Стиха Богородицѣ“, который пользовался особою популярностью въ средѣ раскольниковъ<sup>1)</sup>. Стихъ этотъ, по дошедшимъ до насъ версіямъ его, не производитъ впечатлѣнія цѣльности и распадается на нѣсколько частей, изъ которыхъ насъ въ настоящее время занимаетъ лишь средняя, гдѣ рѣчь идетъ именно о разставаніи души и тѣла<sup>2)</sup>. Г. Сахаровъ указываетъ

<sup>1)</sup> Ср. *Тихонравовъ*, I, с., 219.

<sup>2)</sup> Еще Безсоновъ отнесъ настоящій стихъ къ разряду „смѣшанныхъ“ стиховъ и напечаталъ десять версій его: три рукописныя XVIII вѣка, остальные записаны по устной традиціи въ губерніяхъ Новгородской, Орловской и Симбирской (см. *Кал. Перех.*, III, № 480—486, 137—161). Замѣтимъ, что заглавіе стиха случайное, не опредѣляющее его содержанія: обращеніе къ Богородицѣ не болѣе какъ запѣвъ, объясняющійся въ связи съ культомъ Божіей Матери, какъ заступницы за родъ человѣческой передъ Всевышнемъ Судіей, а въ дальнѣйшемъ изложеніи стиха идетъ рѣчь именно о будущей жизни. Велѣдъ за первымъ запѣвомъ имѣется второй („Земля еси, земля, сыра-матерая“ и т. д.), въ которомъ пѣвецъ, въ рядѣ обращеній къ землѣ, къ гробамъ, къ червямъ, наконецъ, къ вѣчнымъ мукамъ, вызываетъ въ памяти рядъ образовъ, имѣющихъ отношеніе къ смерти и будущей жизни. Затѣмъ слѣдуетъ переходъ къ судьбѣ человѣка: „Сего себя, человѣче, не рассудиши — Живъ долго, умереть же будетъ“, и напоминаніе о томъ, что мірскія богатства и привязанности не помогутъ послѣ смерти и не защитятъ отъ нея. Это мѣсто стиха извѣстно въ отдѣльныхъ версіяхъ — „Плачь души“ и „Что нужно для души“ (*Киртевскій*, № XXIII, *Варенцовъ*, 156, 157), при чемъ пересказанъ и запѣвъ этихъ версій:

*Варенцовъ*, 156:

Да расплачется душа моя  
Да растужится грѣшная  
Передъ Спасовымъ образомъ  
Передъ Христовымъ пришествіемъ.

*Безсоновъ*, V, № 480:

Пора тебѣ, человѣче, воспокаетца  
...Возрѣйти на образъ Создательвъ  
Пролити слезы горючія.

Дальше въ „Стихъ Богородицѣ“ — призывъ удалиться отъ міра и пойти въ монастырь (см. *Тихонравовъ*, I, с., 219), послѣ чего слѣдуетъ разказъ о разставаніи души и тѣла; въ современныхъ, изустныхъ версіяхъ къ нему присоединяется еще разказъ о Страшномъ Судѣ. Вышеизложенный стихъ мы считаемъ сборнымъ, но воздерживаемся пока отъ выводовъ объ его происхожденіи.



ея источникъ въ „Словѣ о небесныхъ силахъ“ (—слово о исходѣ души и о 20 мытарствахъ, см. выше), при чемъ замѣчаетъ: „Отличіе стиха отъ его источника заключается въ томъ, что онъ (то-есть, составитель стиха) при изображеніи измѣненія образа человѣка подѣ влияніемъ смерти, выпустилъ нѣкоторыя подробности, какъ-то: о прекращеніи дара слова, объ уничтоженіи слуха и поспѣшилъ напомнить людямъ о близости часа смерти:

День къ вечеру приближается,  
Идетъ же солнышко къ западу  
Сѣкира лежитъ близко къ корню дерева“<sup>1)</sup>.

Однако, замѣтимъ, что эти стихи и слѣдующіе за тѣмъ (Уже бо время торговое содѣвается — И купля людямъ минуется) представляютъ образы, заимствованные изъ поученія Ефрема Сирина — „о суетѣ жизни и покаяніи“, гдѣ, какъ было указано, приводится разказъ объ исходѣ души<sup>2)</sup>. „Поспѣшимъ“, говоритъ Ефремъ, — „(покаяться), пока солнце не достигло запада... Послѣ того, какъ торжище жизни прекратится, никто уже не занимается куплею“. И далѣе, когда душа проситъ ангеловъ смерти, чтобы они повременили ее забирать и дали бы ей срокъ покаяться, ангелы говорятъ: „Солнце зашло уже, душа, время твое кончилось, приспѣлъ часъ посѣченія“<sup>3)</sup>. Послѣдняя фраза въ стихѣ дополнена, очевидно, на основаніи текста Евангелія: „Оуже бо и сѣкира при корени древа лежитъ“ (Лука, III, 9). Слѣдующее выраженіе, вставленное въ передѣлку XVIII вѣка „Прѣнія Живота со Смертью“<sup>4)</sup>, любопытно по тому срединному мѣсту, которое оно занимаетъ между Стихомъ и Поученіемъ: „Уже, человекѣ, животъ твой скончается, конецъ близъ приде, солнце твое зашло есть“. Первая фраза, за перестановкою слова „человѣче“,

<sup>1)</sup> См. *Сажаровъ*, I, с. 186.

<sup>2)</sup> См. в. стр. 85, пр. 1.

<sup>3)</sup> Творенія Ефрема Сирина, ор. cit., V, стр. 9, 12.

<sup>4)</sup> См. *Жданова*, I, с. 17—18. Текстъ изданъ *Н. С. Тихонравовымъ*, въ *Лѣтоп. русск. литер. и древн.*, I, отд. 3, 186—188. И. Н. Ждановъ по поводу указанного выраженія припоминаетъ „обычай и вѣрованіе, о которыхъ говорится въ „Вопрошаніяхъ“ Кирика“ (стр. 18 пр. 1), о томъ, что не слѣдуетъ хоронить мертвецовъ послѣ захода солнца; но мы не видимъ связи между этимъ повѣріемъ и сравненіемъ смерти человѣка съ заходящимъ солнцемъ; на нашъ взглядъ, отмѣченныя нами мѣста изъ поученія Ефрема Сирина ближе опредѣляютъ происхожденіе настоящаго выраженія.

тождественна со стихомъ, и намъ кажется, что можно было бы безъ всякой натяжки признать въ настоящемъ выраженіи отголосокъ духовнаго стиха, еслибы слѣдующія фразы въ свою очередь не передавали съ большею точностью подлинный текстъ Ефрема Сирина. Въ виду этого, предпочтительнѣе признать въ приведенномъ выраженіи промежуточную редакцію между „Поученіемъ“ и пѣсенною обработкой его, указывающую, что сравненіе Ефрема Сирина, понравившееся благодаря своей выразительности и образности, часто повторялось и выдѣлилось какъ общее мѣсто, которое легко поддавалось перенесенію въ разныя произведенія. Ниже мы укажемъ еще нѣсколько примѣровъ такого перенесенія общихъ выраженій, заимствованныхъ изъ того или другаго текста; теперь же замѣтимъ, что тотъ же образъ послужилъ запѣвомъ для версіи стиха о прощаніи души съ тѣломъ, изданной Кирѣевскимъ:

Солнышко на закатъ пошло  
Красное закатилося  
Душа съ тѣломъ разставалась и т. д. <sup>1)</sup>.

Въ этомъ стихѣ сцена разставанія души и тѣла представляется въ иномъ видѣ, такъ какъ душа здѣсь обращается къ тѣлу съ прощальною рѣчью. Однако, г. Сахаровъ объясняетъ происхожденіе его въ зависмости отъ того же памятника. „Видно, говоритъ онъ, что слова проповѣдника о прощаніи (?) души съ тѣломъ въ словѣ „о небесныхъ силахъ“ .. глубоко тронули душу пѣвца; онъ выразилъ ту же мысль, которая высказана и въ словѣ, но выразилъ ее гораздо трогательнѣе и поэтичнѣе, нежели высказана она въ словѣ“ <sup>2)</sup>. Г. Сахаровъ обошелъ молчаніемъ (и, конечно, напрасно) мнѣніе Ф. И. Буслаева, который сопоставилъ тотъ же стихъ съ видѣніемъ Теодоры <sup>3)</sup>, и мнѣніе г. Порфирьева, признававшего основу настоящаго стиха въ Павловомъ Видѣніи <sup>4)</sup>. Строго говоря, мы не находимъ мысли о прощаніи души съ тѣломъ ни въ одномъ изъ вышеназванныхъ памятниковъ, и потому приведенныя сближенія кажутся намъ мало обоснованными. Въ самомъ дѣлѣ, въ „Словѣ объ исходѣ души и о мытарствахъ“, такъ же какъ и въ Видѣніи Теодоры, душа оглядывается на свое тѣло, но ее тотчасъ же забираютъ ангелы, и ни-

<sup>1)</sup> Кирѣевскій, I. с., № XXIV.

<sup>2)</sup> Сахаровъ, I. с., 187.

<sup>3)</sup> Буслаевъ, Очерки, I, 434—435.

<sup>4)</sup> Порфирьевъ, Ист. русск. слов., 1886<sup>4</sup>, I, 330.



какого прощанія съ тѣломъ не происходитъ. Врядъ ли сравненіе тѣла со сброшенной одеждою, на которую обыкновенно смотрятъ какъ на излишнюю и малопрігодную ветошь, могло послужить поводомъ къ самостоятельному возникновенію мотива „прощанія“. Но, съ другой стороны, и познаніе, то-есть, запомянаніе тѣла, о которомъ говорится въ Павловомъ Видѣніи <sup>1)</sup>, не равнозначуще съ прощаніемъ. Въ стихѣ приводится цѣликомъ прощальная рѣчь души, обращенная къ тѣлу, которой нѣтъ въ апокрифѣ, и если допустить ея самостоятельное зарожденіе, то данный стихъ можно произвольно приурочивать къ любому тексту сказаній объ исходѣ души, отказавшись отъ мысли подыскать ему опредѣленный источникъ. Однако, весьма важно разобрать и другіе составные элементы стиха и взаимоотношеніе различныхъ версій его: гг. Порфирьевъ и Сахаровъ ссылались на версію Кирѣвскаго, заглавіемъ къ которой является вышеприведенное сравненіе. Г. Буслаевъ, цитуюа стихъ, пропустилъ заглавіе, которому онъ, повидимому, не придалъ особаго значенія и въ данномъ случаѣ онъ былъ правъ. Но въ другихъ версіяхъ этого стиха, напечатанныхъ Варенцовымъ (Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, С.-Пб., 1860), сценѣ прощанія души съ тѣломъ предшествуетъ другая сцена — объ ангелахъ, плывущихъ на корабляхъ къ раю, чтобы представить Богу отчетъ о дѣлахъ людскихъ. Эта сцена несомнѣнно заимствована изъ Павлова Видѣнія и ниже мы рассмотримъ ее подробнѣе. Съ другой стороны, прощальная рѣчь души приведена въ одной изъ версій стиха „о суетѣ жизни и о смерти“, который представляется обработкою Поученія Ефрема Сирина, о чемъ рѣчь ниже. Различныя версіи рѣчи души въ указанныхъ обработкахъ представляются въ слѣдующемъ видѣ:

Безсоновъ, VI, № 669, 315:	Кирѣвскій, № XXIV:	Варенцовъ, 145:
Тогда душа ужасается и удивляется	Душа съ тѣломъ разсталася,	И отошедши душа взвотилася
И охапившись со своимъ тѣломъ прощается:	Отошедши она тѣлу поклонилася:	Со своимъ съ бѣлымъ тѣломъ попростилася:
„Ты прости, мое тѣло мертвое,	„Ты прощай, ты прощай тѣло бѣлое!	„Ты прости мое тѣло бѣлое

<sup>1)</sup> Г. Порфирьевъ ссылается на текстъ Слова о видѣніи ап. Павла, изданный Н. С. Тихонравовымъ (I. с.), но пересказываетъ его, нѣсколько видоизмѣняя редакцію оригинала: „по повелѣнію ангела, душа, вышедши изъ тѣла, смотритъ (разсматриваетъ) на тѣло“ и т. д. Этому нѣтъ въ текстѣ, гдѣ приводятся лишь слова ангела къ душѣ: „дѣйи познани свое тѣло. Ѣниудъ же изиде“ и т. д. Дальше сказано, что ангелъ, взявъ душу, поцѣловалъ ее; затѣмъ къ ней обращаются съ рѣчами ангель-хранитель, духъ и т. д., но прощанія съ тѣломъ въ текстѣ нѣтъ.

Ты пойдешь, тѣло, ко сырой землѣ,	Ты пойдешь, тѣло бѣлое, въ сыру землю;	Прости беззаконіе мое!
	Ты сырой землѣ на распутице,	Ты пойдешь тѣло, во сыру землю,
	Ты сѣрымъ червямъ на расточенье,	Червямъ, тѣло, на источенье
А я, душа, пойду къ самому Христу	Я, душа, пойду къ самому Христу	Вы, кости, землѣ на преданье,
На тѣ отвѣты грозные“.	Къ самому Христу, къ Судьѣ Праведному;	А я, душа, къ самому Христу на спокаяніе“ <sup>1)</sup> .
	Отъ Христа пойду въ муку вѣчную,	
	Въ муку вѣчную, безконечную,	
	Въ муку вѣчную, въ горячі огни!“	

Смысль рѣчей по всѣхъ версіяхъ тождественъ, несмотря на нѣкоторое колебаніе въ выраженіяхъ, и мы напомнимъ, что онъ вполне соотвѣтствуетъ тѣмъ рѣчамъ души, которыя приведены въ двухъ „Надгробныхъ пѣснопѣніяхъ“ Ефрема Сирина (кан. LIX и LXXXI)<sup>2)</sup>. Это соотвѣтствіе кажется намъ заслуживающимъ вниманія. Правда, какъ уже было замѣчено, „Надгробныя пѣснопѣнія“ Ефрема дошли

<sup>1)</sup> Въ бѣлорусской версіи (*Варенцовъ*, 236):

„Ты пращай, да ты пращай, цѣла бѣлая мае!  
Охъ табѣ жѣ-та, цѣлу, ищи да ва сырую ва зямлю,  
Ва сырую маць зямлк, ва грабаву даску,  
Тваимъ костачкамъ сырой зямли на прибавочку  
А бяло-ль цѣла чарвямъ на сьядзвнїца;  
Охъ, какъ мнѣ жѣ-та души да къ Господу Богу ищи  
Къ Госпаду-ль Богу ищи да къ самому Христу,  
Къ самому-ль Христу ищи да на вспакаянїца“.

*Шейнъ*, Бѣл. пѣсн., № 721:

„Ты просци, цѣло бѣлоя мое!  
Вотъ тобѣ, цѣло бѣлоя мое,  
Жоўтыи пяски и гробовыя доски.  
А яжѣ-то душа Богу согрѣшила,  
И мнѣ жѣ-то, душѣ, иди туды  
Гдзѣ гориць смола неуголимая“.

Прощаніе души съ тѣломъ приводится еще въ одной версіи стиха, который начинается съ заповѣвъ: „Прїйдемте, братія, послушаемте“ и „Человѣкъ живеть—какъ во полѣ трава растеть“ (см. ниже), у *Безсонова*, VI, № 675, б. Редакція рѣчи души здѣсь сходна со стихомъ у *Варенцова*, 145.

<sup>2)</sup> См. в., стр. 76.



до насъ лишь въ сирійскихъ текстахъ, и мы не можемъ указать посредствующаго звена между ними и нашими духовными стихами, но оно можетъ быть современемъ разыскано: трудно допустить мысль, чтобы при томъ значеніи, которое имѣли произведенія Ефрема Сирина, и при той широкой популярности, которою они пользовались, одна лишь группа (и весьма немалочисленная) его „Necrosima“ осталась безъ всякаго вліянія на греческую литературу, чтобы она не отразилась хотя бы частично въ томъ или другомъ текстѣ, при посредствѣ котораго преданіе было занесено къ намъ. Во всякомъ случаѣ, мы склонны видѣть настоящій мотивъ—прощальной рѣчи души къ тѣлу,—которому мы не можемъ указать непосредственнаго источника въ вышеразсмотрѣнныхъ текстахъ преданій объ исходѣ души. Когда рѣчь идетъ о заимствованіи мысли, врядъ ли удобно ссылаться на произведенія, въ которыхъ именно этой мысли нѣтъ; а если допустить ея самозарожденіе на почвѣ иныхъ представленій, то это слѣдуетъ отмѣчать, ибо такой процессъ уже заслуживаетъ наименованія творческаго. Мы не отрицаемъ его возможности въ данномъ случаѣ, но такъ какъ приходится выбирать между двумя группами духовныхъ стиховъ, въ которыхъ указанный мотивъ встрѣчается, то мы подробнѣе остановимся на ихъ разсмотрѣніи. Удобства ради и принимая во вниманіе ближайшіе источники различныхъ версій упомянутыхъ стиховъ, мы распредѣляемъ ихъ на: 1) группу легендарную, источникомъ которой послужило Павлово Видѣніе, и 2) группу каноническую, основанную преимущественно на произведеніяхъ Ефрема Сирина. Строгаго разграниченія между обѣими группами дѣлать нельзя, потому что отдѣльныя черты, заимствованныя изъ апокрифа, встрѣчаются и въ пѣсенныхъ обработкахъ каноническихъ текстовъ и наоборотъ; но, быть можетъ, это—позднѣйшія приставки или слѣдствіе смѣшенія пѣсенныхъ обработокъ на почвѣ устной передачи.

Группа А. — Мы имѣемъ только четыре версіи духовныхъ стиховъ, въ которыхъ вышеуказанный мотивъ прощанія души съ тѣломъ изложенъ въ связи съ другими подробностями, заимствованными изъ Павлова Видѣнія и послужившими ему такъ сказать обстановкой дѣйствія. Изъ этихъ версій одна, напечатанная Кирѣвскимъ (№ XXIV), только до нѣкоторой степени соотвѣтствуетъ другимъ, изданнымъ Варенцовымъ (обозначаемъ для краткости великорусскую версію (стр. 144—148) буквою *в*, и бѣлорусскую (236—239) буквою—*б*) и Шейномъ (№ 721; обозначаемъ ее буквою *и*), такъ какъ начало въ ней опу-

щено или замѣнено запѣвомъ, о которомъ была рѣчь выше. Между тѣмъ *в* и *б*, въ общемъ довольно сходныя, представляютъ намъ два варианта пѣсенной обработки разказа изъ Павлова Видѣнія—объ ангелахъ, которые несутъ Богу отчетъ о дѣлахъ людскихъ. Замѣтимъ, что ни въ текстѣ г. Тихонравова, ни въ редакціи, изданной г. Пыпинымъ, не указанъ въ точности путь, по которому шествуютъ ангелы <sup>1)</sup>: отсюда является возможность различнаго опредѣленія его, при пѣсенной обработкѣ сюжета. Въ версіи *в* этотъ путь указанъ по морю, согласно распространеннымъ представленіямъ о томъ, что земля окружена моремъ, и слѣдовательно, ангелы, совершая свой путь съ земли на небо, должны были плыть по морю <sup>2)</sup>. Но въ бѣлорусской версіи (*б*) мы усматриваемъ не простой переводъ сюжета, а смѣшеніе различныхъ мотивовъ, которое выясняется намъ при сличеніи обѣихъ версій:

По морю, по синему, по Хвалын-  
скому <sup>3)</sup>

Тутъ ишли, пробѣгали черезъ ко-  
рабли,

А што съ раю да въ рай быстра  
рѣчка працакла,

А на той быстрой рѣчки карабилъ  
иполь,

<sup>1)</sup> Тихонравовъ, I. с., II, 41.

Пыпинъ, I. с., 129.

Еще еще паче заходящю солнцю вси абили людстии, мѣжи и жены, идѣти къ Бѣ покланатса емѣ и приносати дѣла чѣвѣцка иже сдѣлаша ѿ зорѣтра и до вечера и т. д.

Еще бо заходящю солнцу вси ангели людстии, мужьстии и женетии, въздутъ къ Богу и поклонятса и принесутъ дѣло кождо, еже согрѣшати чловѣцы отъ утра и до вечера и пр.

Быть можетъ, запѣвъ въ версіи Кирѣвскаго, независимо отъ тождества образа заходящаго солнца, которому уподобляется кончина чловѣка,—въ стихѣ и въ отмѣченныхъ мѣстахъ у Ефрема Сирина обусловленъ до нѣкоторой степени начальною фразою вышеприведеннаго мѣста изъ Павлова Видѣнія (*Еще бо заходящю солнцу*); но въ такомъ случаѣ мы должны предположить, что въ версіи Кирѣвскаго уцѣлѣло лишь начало пѣсенной обработки апокрифа, за которымъ слѣдуетъ пропускъ, отчасти восполняемый при помощи версій *б* и *в*, въ свою очередь утратившихъ свой первоначальный запѣвъ. Такіе процессы возможны при устной передачѣ стиха, но предполагаютъ слишкомъ много случайностей, и мы предпочитаемъ признать въ запѣвѣ версіи Кирѣвскаго (которая, вообще не особенно надежна, о чемъ рѣчь ниже) простую замѣну болѣе сложнаго разказа—короткою формулой, опредѣляющею ситуацію параллелизмомъ въ явленіяхъ природы. Этотъ приемъ обыченъ въ народной поэзіи (см. ниже).

<sup>2)</sup> Эти представленія изложены и въ текстѣ Павлова Видѣнія: „и тѣ видиха зацало нѣное основано на велици рѣцѣ воды и въпросихъ гла: что ѣ рѣка си кодинамъ и рече ми: се естъ окиснѣ охѣдани вселеннѣю“ (Тихонрав., I. с., II, 49).

<sup>3)</sup> Название моря „Хвалынскимъ“ обусловлено вѣроятнымъ смѣшеніемъ (или заимствованіемъ?) настоящаго запѣва съ аналогичными въ былинахъ. Ср., на-



Въ этихъ карабляхъ святые ангелы сидятъ;	А ва томъ ва караблю Святый Ми- хаилы,
На встрѣчу имъ самъ Исусъ Хри- стосъ,	Свѣтъ Михаилы да судьи праведный;
Самъ небесный Царь.	На устрѣчу святымъ Михаил- ламъ (?) святын Ангели:
Сталь онъ въ ангелахъ выпраши- вать и выпытывать:	„А вы, Ангили святын справед- ливны!
„Святые ангели, анхангели, гдѣ вы хаживали, гдѣ гуливали,	Да што жъ гдѣ вы были, да гдѣ прогуливали,
Что слышивали, что вживали?“	Да што видзили, да што вы слы- шали?“

Бѣлорусская версія (б) представляетъ явную сбивчивость изложе-  
нія, которая могла возникнуть вслѣдствіе ряда замѣнъ по слѣдующей  
ассоціаціи представлений: прибытіе ангеловъ въ рай вызывало въ па-  
мяти представленіе о рѣкѣ, которая, согласно извѣстнымъ преданіямъ,  
протекаетъ по раю; затѣмъ вспомнилась другая (огненная) рѣка, кото-  
рая потечетъ въ день кончины міра, и черезъ которую Архангелъ  
Михаилъ будетъ перевозить въ рай души праведныхъ <sup>1)</sup>: итакъ, упо-  
минаніе въ стихѣ объ Архангелѣ Михаилѣ объясняется какъ слу-  
чайная приставка къ основному содержанію стиха. Смѣшеніе мо-  
тивовъ рѣзко обозначено сбивчивостью разказа, при чемъ для того,  
чтобы получить хоть сколько-нибудь удовлетворительное чтеніе текста,  
мы должны прибѣгнуть къ перестановкѣ словъ: „на устрѣчу свя-  
тымъ Ангелимъ святый Михаилы“. Но въ концѣ концовъ, „свя-  
тый Михаилы“ здѣсь все-таки неумѣстенъ, такъ какъ не ему над-  
лежало допрашивать ангеловъ; въ Павловомъ Видѣніи сказано: „и дхъ  
изиде на сътрѣтенье ихъ (то-есть, ангеловъ) и бы гла Бжии рѣ:  
Ў куду придосте англи мои?“ и т. д. <sup>2)</sup>. Въ великорусской версіи

примѣръ, быльну объ Ильѣ Муромцѣ и Добрынѣ, изданную *Л. Н. Майковимъ*  
(въ *Живой Старинѣ*, вып. I, (1890), отд. II, 2): „По морю, по морю синему—  
По синему, по Хвалынскому“. Запѣвъ этотъ, какъ извѣстно, встрѣчается не-  
однократно.

<sup>1)</sup> Ср. Стихъ „про Михаила Архангела“, у *Варенцова*, I, с., стр. 148:

Протекала тутъ рѣка, рѣка огненная,  
Какъ по той-тамъ рѣки, рѣки огненныя,  
Да тутъ ѣздитъ Михайло Арханделъ царь,  
Перевозить онъ души, души праведныя  
Черезъ огненну рѣку ко пресвѣтлому раю, и т. д.

Эти представленія относятся къ иному кругу преданій—о Страшномъ Судѣ,  
которыхъ различныя версіи въ пѣсенныхъ обработкахъ „Плача грѣшныхъ душъ“  
см. у *Безсонова*, в. V, 503—511 и „о Михаилѣ Архангелѣ“, № 512—513.

<sup>2)</sup> *Тихонравовъ*, II, 41.

тотъ же вопросъ, какъ мы видѣли задается Христомъ, съ тою лишь разницею, что! Опъ Самъ выходитъ на встрѣчу ангеламъ; это толкованіе въ пѣсенной обработкѣ сюжета не существенно. Въ другой бѣлорусской версіи (и) нѣтъ упоминанія объ Михаилѣ архангелѣ, но райская рѣка, по явному недоразумѣнію пѣвца, указана текущею „отъ самого Христа“, при чемъ изложеніе очень сокращено:

Процикала рѣка отъ самого Христа,  
А по той-та рѣкѣ плыли плыли корабельки  
А ў тыхъ-та корабелькахъ янгальки, апостальки(!).  
„Гдѣ же вы были, побывали?“

Здѣсь, очевидно, выпущенъ стихъ, въ которомъ указывалось, кто задаетъ вопросъ ангеламъ.

Далѣе, во всѣхъ четырехъ версіяхъ, слѣдуетъ отвѣтъ ангеловъ, которые сообщаютъ, что они „много слышали, много видѣли“, между прочимъ, присутствовали и при разлученіи души съ тѣломъ и видѣли какъ душа, отошедши отъ тѣла, „сама къ нему воротилась“ и обратилась къ нему съ прощальною рѣчью. Объ этой сценѣ уже была выше рѣчь. Вслѣдъ за разказомъ ангеловъ, въ стихѣ излагается другая сцена: судъ Бога надъ душою; но этотъ разказъ едва отдѣленъ отъ первой части, такъ какъ непосредственно за рѣчью души въ стихѣ (в) говорится:

На стрѣчу души самъ Иисусъ Христосъ:  
„Почему же ты, душа, грѣхи угадываешь“?

Слѣдуетъ затѣмъ покаяніе души въ своихъ грѣхахъ. Источникомъ этого мѣста стиха является разказъ въ Павловомъ Видѣніи о судѣ Бога надъ второю грѣшною душою, которая попыталась было извернуться ложью <sup>1)</sup>. Хотя Всевышній Судія и призываетъ въ свидѣтели ангела со спискомъ грѣховъ души, но послѣдняя должна все-таки сама въ нихъ исповѣдаться: „И рече Гїи: Дше рци свое дѣло что сътворила еси?“ Душа отвѣчаетъ: „Гїи, оуже мимо шло есть лѣ, ѿнелѣже си оубыхъ, и кровь пролихъ ея на землю, и съдругое блудихъ, не токмо же се, нъ и оубидихъ ю зѣло, пригахъ бо ея имѣнье“. <sup>2)</sup> Этому покаянію души на судѣ передъ Богомъ и соотвѣтствуетъ, какъ намъ кажется, „угадываніе“ грѣховъ, о ко-

<sup>1)</sup> Первая грѣшная душа молча выслушиваетъ на судѣ обвиненія противъ нея ангеловъ и духа и не принуждена сама перечислять свои грѣхи, какъ вторая душа. См. стр. 29.

<sup>2)</sup> Тихонравовъ, I. с., II, 46.



торомъ говорится въ стихѣ: канва была дана апокрифомъ, а затѣмъ предоставлялась возможность умножать число грѣховъ или разнообразить ихъ по произволу. Дѣйствительно, мы видимъ, что въ пѣсенныхъ обработкахъ хотя и сохрaнены наиболѣе характерные грѣхи, указанные въ апокрифѣ (убійство, блудъ, разбой), число ихъ значительно увеличено, и прибавлены подробности въ связи съ бытовыми условіями жизни крестьянина. Такъ, душа, оказывается, грѣшила и тѣмъ, что „изъ коровушекъ молюки выкликивала“, дѣтей изводила, сплетничала, не постилась, „не по праведну покосы раздѣливала“ и пр. и пр., наконецъ, померла отъ пьянства. Въ бѣлорусской версіи (б) душа оказывается одновременно и женщины (ибо она „чужого мужа много любивала“) и разбойника, который по темнымъ лѣсамъ много хаживалъ, много головушекъ погубилъ, отбирая себѣ золото и серебро и т. д. Всѣ эти осложненія возникли, вѣроятно, при перепѣвахъ стиха, при чемъ народные пѣвцы, повидимому, не стѣснялись нагромождать всевозможные грѣхи для вящшаго вразумленія слушателей <sup>1)</sup>.

Приведенное выше двустипіе (въ в) — вопросъ Христа душѣ — олущено въ бѣлорусскихъ версіяхъ, а въ версіи Кирѣвскаго пропущенъ первый стихъ, такъ что не указано, кѣмъ задается вопросъ: это повело къ дальнѣйшему недоразумѣнію, ибо душа въ своемъ

<sup>1)</sup> Въ стихѣ „о грѣшныхъ душахъ“ (*Кирѣвскій*, № XLVII) аналогичное перечисленіе грѣховъ приписано разнымъ душамъ: первая душа—во ржи соломѣ замочала, другая—въ утробѣ младенца проклинала, третья—„жена шельма мужа сокрушила, Чужіе законы сокрушила“ и т. д. Запѣвъ этого стиха не имѣетъ, повидимому, отношенія къ его содержанию, которое, быть можетъ, является лишь перепѣвомъ отрывка изъ стиха „о грѣшной душѣ“ (или—о „прощаніи души съ тѣломъ“), съ попыткой объяснить чрезвѣрное нагроможденіе грѣховъ, распредѣленіемъ ихъ между разными лицами. Въ другой версіи (у *Варенцова*, стр. 160) мы имѣемъ иную редакцію покаянной рѣчи души, которая здѣсь гораздо короче и цѣльнѣе:

Жила я была на вольному свѣту  
 Отца и мать не почитала,  
 Христа Бога раздражала,  
 Сотону я спотышала,  
 Охъ, горе мнѣ великое!

Слѣдуетъ замѣтить, что настоящій стихъ (о запѣвѣ см. ниже) представляется намъ заимствованнымъ изъ другого источника и едва ли не изъ легенды о Макаріи Александрійскомъ, ибо говорится, что душу ведутъ на судъ „мимо раю пресвѣтлаго, Мимо царства небеснаго.“ Слѣдующій затѣмъ плачь души соответствуетъ, такимъ образомъ, сѣтованіямъ грѣшной души въ легендѣ о Макаріи Александрійскомъ, при посѣщеніи рая.

отвѣтъ обращается уже къ тѣлу, какъ будто бы бесѣда происходила между душой и тѣломъ:

„Потому я, тѣло бѣлое, себя угадываю,  
Что какъ жили мы были на вольвомъ свѣту и т. д.“

Мы считаемъ этотъ оборотъ рѣчи произвольнымъ истолкованіемъ пѣвца; первоначальная ситуація была забыта; одна фраза случайно выпала въ промежуточной версіи, и вотъ возникаетъ новая попытка досказать недомолвку, при чемъ оказало вліяніе предшествовавшее обращеніе: „Ты прощай, ты прощай, тѣло бѣлое“, по аналогіи съ которымъ и въ настоящей покаянной рѣчи души вставлено обращеніе къ тѣлу. Это могло дать поводъ къ дальнѣйшему осложненію сюжета пѣсни, съ которымъ мы встрѣчаемся въ другой бѣлорусской версіи, у Шейна, № 720. Прежде всего замѣтимъ, что настоящая версія представляетъ весьма своеобразное приуроченіе мотива—бесѣды Христа съ ангелами и разказа послѣднихъ объ исходѣ души—займствованнаго, на нашъ взглядъ, изъ пѣсенныхъ обработокъ Павлова Видѣнія, къ другому сюжету: разказу о паломничествѣ трехъ „чернушекъ“<sup>1)</sup>). Мы не имѣемъ въ виду входить здѣсь въ разсмотрѣніе этого пѣсеннаго мотива, который относится къ другому кругу преданій, но приведемъ стихи, соответствующіе вышеуказаннымъ:

На устрѣчу имъ<sup>2)</sup> ды й самъ Господь Богъ.  
.... „А идзѣ-жь вы были, а идзѣ-жь пробывали?  
.... Што вы тамъ чули, што вы тамъ видѣли?“  
„Чули мы, чули, видѣли,  
Якъ душа съ цѣломъ раставалася,  
Раставалася усѣ сипралася:  
„Ай, цѣла, на што рана фла?“  
„Ай ты, душа, чаму ня царѣла

---

<sup>1)</sup> Ср. *Потебня*, Колядки и щедрівки, гл. LXXXVIII (Объясн. малор. и сродн. нар. п., Варш., 1887, 784—785). Въ другой версіи настоящей пѣсни, указанной пр. Потебней у *Головацкаго*, Галицк. нар. пѣсни, М. 1878, 42, № 7, разказъ „чернушекъ“ сокращенъ:

„Были 'сме въ Римѣ, въ Ерусалимъ,  
Тамъ ся розлуча'ть душа одъ тѣла,  
Душа до неба, тѣло до земли“.

Кромѣ того отмѣтимъ, что въ этой версіи вмѣсто Господа съ чернушками бесѣдуетъ Богородица.

<sup>2)</sup> То-есть, въ данномъ случаѣ—трехъ „чернушкамъ“, возвращающимся изъ Иерусалима



„Ай у субботу до ўсходу сонца,  
Ай у надзэльку до Божій службы?“  
„Ай табѣ, цѣла, у зямлѣ ляжачи,  
Ай мнѣ душѣ пиредь Богомъ стояци,  
Пиредь Богомъ стояци, грѣхи откажачи“<sup>1)</sup>.

Происхождение этого діалога нѣсколько загадочно и мы вернемся къ нему, при разборѣ легенды о спорѣ души съ тѣломъ: здѣсь же мы хотѣли лишь отмѣтить, что мотивъ „спора“ или „спирания“ могъ примкнуть къ разказу объ исходѣ души и о прощальной рѣчи ея къ тѣлу, вслѣдъ за вышеуказаннымъ пропускомъ въ другихъ версіяхъ—вопроса Господа душѣ—и вставкою въ ея отвѣтъ обращенія къ тѣлу, вмѣсто отвѣта Христу. Во всякомъ же случаѣ, при опредѣленіи вѣроятнаго основнаго типа пѣсенной обработки Павлова Видѣнія, намъ кажется, что правильнѣе считать и версію Кирѣевского видоизмѣненіемъ оригинальной редакціи, къ которой *в* стоитъ ближе, а *б* и *ш* представляютъ отклоненія въ иномъ, вышеуказанномъ направленіи. Было бы рискованно принять *в* за непосредственнаго представителя оригинала пѣсенной обработки сюжета, неизвѣстно когда составленной, быть можетъ, нѣсколько вѣковъ тому назадъ, и дошедшей до насъ въ устной передачѣ отъ поколѣнія къ поколѣнію, подвергшись всѣмъ случайностямъ неточныхъ переписывовъ, примѣромъ которыхъ служатъ другія версіи.

Предполагая въ основѣ стиха болѣе или менѣе цѣльную обработку разказа объ ангелахъ и объ исходѣ грѣшной души въ Павловомъ Видѣніи, мы замѣтимъ напоследокъ, что прощальная рѣчь души въ наличныхъ версіяхъ этого стиха все-таки стоитъ особнякомъ отъ первоначальнаго содержанія апокрифа: конечно, при поэтическомъ воссозданіи сюжета возможны его видоизмѣненія, но тѣ изъ нихъ, которыя мы отмѣтили, обусловлены вліяніемъ другихъ извѣстныхъ и обычныхъ представлений, а не являются заново сочиненными: весьма вѣроятно, что и мотивъ обращенія души къ тѣлу при разставаніи съ нимъ былъ извѣстенъ въ традиціи (писменной или устной) раньше, чѣмъ онъ былъ приуроченъ къ обработкѣ Павлова Видѣнія.

Группа Б. — Между различными версіями духовныхъ стиховъ, объединенныхъ общностью запѣва: „Ты взыди, человѣче, на Сіонъ-гору“ (или другой запѣвъ: „человѣкъ на свѣтѣ живетъ, какъ трава

<sup>1)</sup> Мы отступили отъ пунктуациі, принятой издателемъ настоящаго стиха, считая болѣе правильнымъ мнѣніе А. Н. Веселовскаго, что тѣло упрекаетъ душу въ томъ, что она „не терпѣла“ (то-есть не воздерживалась отъ пищи) по субботамъ до восхода солнца и по воскресеньямъ до обѣдни.

растетъ“) мы имѣемъ одну версію, которая довольно близко передаетъ содержаніе разказа объ исходѣ души въ поученіи Ефрема Сирина — „о суетѣ жизни и покаяніи“, котораго намъ уже приходилось касаться по поводу поэмы Филиппа Пустынника <sup>1)</sup>, и другія версіи, представляющія обработку въ пѣсенной формѣ слова Ефрема Сирина — „о почившихъ во Христѣ“. Оставляемъ пока въ сторонѣ запѣвы, которые разсмотримъ особо, и обращаемся къ содержанію стиха, напечатаннаго г. Безсоновымъ по рукописи Имп. Публ. Библиотеки, XVII вѣка <sup>2)</sup>:

Вечеръ человекъ со други и братьями бесѣдуетъ,  
А по утру человекъ во гробѣ лежитъ <sup>3)</sup>,  
А у гроба его сидятъ вси сродницы,  
А поютъ они надъ нимъ пѣніе надгробное:  
„Ты скажи намъ, человекъ, гдѣ ты пребываеши?  
Ты скажи намъ, человекъ, каково жить на томъ свѣтѣ?“  
Не отвѣчаетъ пмъ ничто тѣло мертвое,  
Едину себѣ имѣетъ печаль, (то-есть, вѣроятно — душа)  
Како предстати Царю небесному на страшный судъ.

Замѣтимъ, что между приведеннымъ началомъ стиха и дальнѣйшимъ содержаніемъ его усматривается нѣкоторая непослѣдовательность: вопросъ родственниковъ о жизни на томъ свѣтѣ и эпитетъ — „тѣло мертвое“ — преждевременны, такъ какъ человекъ еще не умеръ и вслѣдъ затѣмъ онъ проситъ ангеловъ смерти повременить и дать ему срокъ покаяться:

Тогда приходятъ по его душу ангели святіи  
И поемлютъ они ю;  
Тогда душа проситъ и молить ихъ:  
„Свободите вы меня, святіи ангели,  
И отпустите вы меня, хоша на единый часъ!“  
Тогда отвѣщаютъ ей святіи ангели:  
„Не имамы власти ни еднныя,  
А мы посланы отъ Бога Вседержителя  
Взяти тебя, душе, на страшный судъ.  
Отдай, душе, отвѣтъ самому Христу,  
Что ты дѣлала съ тѣломъ на бѣломъ свѣтѣ“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> См. в., стр. 85.

<sup>2)</sup> Калѣки Перехож., вып. VI, № 669.

<sup>3)</sup> Ср. въ „Надгробныхъ пѣснопѣніяхъ“ Ефрема Сир., 1. с., канонъ 45-й: „Вчерашній день былъ ты здоровъ тѣломъ и душою, а нынѣ смерть тебя безмолвнаго заключила въ гробъ“.

<sup>4)</sup> Дальше слѣдуетъ сцена прощанія души съ тѣломъ, которую мы выше привели.



Вторая часть стиха вполне соответствует рассказу Ефрема Сирина въ словѣ „о суетѣ жизни и покаяніи“, при чемъ сокращенъ лишь отвѣтъ ангеловъ: въ немъ опущены тѣ образныя выраженія, которыя, какъ было указано, вошли, тоже въ пѣсенной обработкѣ, въ составъ „стиха Богородицѣ“. Что касается первой части, то она не вполне соответствуетъ изложенію Ефрема Сирина въ настоящемъ Словѣ<sup>1)</sup>: ближе къ ней подходит другая редакція разказа о смерти человѣка, въ „Словѣ на почившихъ о Христвѣ“. Здѣсь съ большими подробностями изложена сцена прощанія умирающаго съ родственниками, при чемъ въ двухъ дошедшихъ до насъ греческихъ версіяхъ этого Слова<sup>2)</sup>, мы имѣемъ двѣ различныя редакціи вопроса, который задаютъ умирающему присутствующіе при его кончинѣ. Въ сокращенной версіи говорится, что родственники окружаютъ ложе кончающагося и съ плачемъ восклицаютъ: „о братъ, о другъ, о родня, открой уста свои и промолви намъ слово утѣшенія“ „По истинѣ онъ еще въ памяти“, замѣчаетъ Ефремъ Сиринъ, — „но очи угасли, и умъ, и языкъ лишены рѣчи“. Въ болѣе полной версіи вопросъ формулированъ слѣдующимъ образомъ: „Какъ теперь чувствуешь себя? Не бойся, Богъ человѣколюбивъ“. Непосредственно затѣмъ приводится прощальная рѣчь умирающаго, нѣкоторыя мѣста которой подверглись у насъ пѣсенной обработкѣ. Приводимъ слѣдующую версію, напечатанную г. Безсоновымъ тоже по рукописи XVII вѣка<sup>3)</sup>, сопоставляя ее съ текстомъ проповѣди:

Прощайте, братія мои возлюбленныя . . . на что вамъ, братія, зажигать для меня свѣчи? Не возжегъ я свѣтильника души моей. На что облекать меня въ свѣтлыя одежды? Не имѣю на себѣ свѣтлаго одѣянія. На что омывать тѣло мое водою? Не проливалъ я слезъ, какъ воды. Для чего положите меня въ гробахъ съ преподобными, которыхъ ни жизни, ни нравовъ не показалъ я въ себѣ? Какъ обманывалъ я самъ себя! Какъ издѣвался самъ надъ собою, говоря: молодѣею и наслажусь пока жизнью,

Братія моя возлюбленная, возлюбленная,  
И сродницы и друзи любезныя!  
Что ми болящему свѣщи возжигаете?  
Не взжегохъ бо свѣтильника моего душевнаго.  
Что мя въ ризы свѣтлы облачите?  
Не имамъ бо въ себѣ одежды брачныя.  
Что же ми водою тѣло очищаете?  
Не очистихъ бо себѣ слезными водами.  
Что же мя въ ракахъ съ преподобными полагаете?  
Ихъ же не сотворихъ образа.

<sup>1)</sup> Въ немъ нѣтъ вопроса, задаваемаго родственниками.

<sup>2)</sup> См. в., стр. 86, прим. 1.

<sup>3)</sup> Кал. Перех., вып. VI, № 672.

вкѣшу удовольствій міра . . . а послѣдствіи покаюсь . . . и вотъ поемлюсь теперъ не готовый“ . . . и внезапно (у кончающагося) языкъ свя- зывается, глаза измѣняются, умъ пре- вращается, уста умолкаютъ.

Увыи мнѣ, увый мнѣ, горе мнѣ, горе мнѣ!

Како ся прелстихъ суетою міра сего  
Како самъ себя ругаяся глаголахъ:  
Яже юнъ есмь, да наслаждуся жи-  
тейскихъ,

И упитаю тѣло, и по семь о души  
покаюся!

И се безъ покаянія постиженъ быхъ,  
И се внезапно вяжется языкъ,

И премѣниастся очи, и молчатъ уста.

Итакъ, мы имѣемъ здѣсь буквальное переложеніе даннаго отрывка изъ „Слова“ Ефрема Сирина. Замѣтимъ, что въ томъ же Словѣ проповѣдникъ, послѣ разказа о прощаніи умирающаго съ родственниками, переходитъ къ общимъ разсужденіямъ о смерти и затѣмъ, снова прибѣгая къ образной передачѣ своей мысли, рисуеъ картину истлѣвшихъ труповъ въ гробахъ, при чемъ замѣчаетъ: „Мы говоримъ и никто не слушаетъ; плачемъ и никто не внимаеъ; по именамъ призываемъ лежащихъ, говоря: „куда вы отошли братіи наши? гдѣ вы обитаете и гдѣ ваше мѣсто- пребываніе?“ и т. д. Такимъ образомъ, въ одномъ и томъ же поученіи мы имѣемъ нѣсколько редакцій вопроса, обращеннаго то къ умирающему, то къ мертвымъ: слагатель стиха могъ не обратить вниманія на различіе ситуаціи въ томъ и другомъ случаѣ и слилъ вмѣстѣ разныя редакціи вопроса. Въ цѣломъ же этотъ стихъ (№ 669) оказывается составленнымъ по двумъ источникамъ, чѣмъ и объясняется сбивчивость изложенія. Въ позднѣйшихъ и особенно въ изустныхъ версіяхъ стиха мы встрѣчаемъ еще большую непослѣдовательность разказа, но врядъ ли она была присуща оригинальнымъ обработкамъ, такъ какъ сбивчивость изложенія здѣсь объясняется какъ результатъ смѣшенія различныхъ первоначально стиховъ, или позднѣйшими интерполяціями изъ другихъ источниковъ. Такъ, въ версіи стиха „на воспоминаніе смертнаго часа“ (Безсоновъ, VI, № 670) разказъ о смерти начинается въ тождественныхъ вы- раженіяхъ:

Вечеру человекъ во бесѣдѣ сидѣлъ,

А по утру человекъ во гробѣ лежитъ

Ясны очи помрачидьсь и языкъ замолчалъ п т. д.

Но въ дальнѣйшемъ изложеніи редакція видоизмѣняется: разлученіе души съ тѣломъ уподобляется тому, какъ разстается „птенецъ со гнѣздомъ“ (образъ этотъ едва ли не заимствованъ изъ легенды о



Макаріѣ Алекс. <sup>1)</sup>); дальше, вслѣдъ за общими фразами о томъ, что умирающій покидаетъ все земное, забываетъ отца и мать и т. д., вступая въ невѣдомый міръ, гдѣ его встрѣчаютъ добрые ангелы и „духи темныя“, — мы находимъ вставку изъ Павлова Видѣнія:

Вопрошаютъ душу ангелы о дѣлахъ ея,  
Не дадутъ ни малѣйшаго послабленія:  
— Ты куда, душе, быстро течешь путемъ своимъ?  
— Ты должна здѣсь въ дѣлахъ своихъ оправдаться,  
— Вспомняи, какъ на ономъ свѣтѣ [жила] во грѣсѣхъ и т. д.

Тотъ же вопросъ задаетъ въ „Словѣ о епистол. ап. Павла“ — „духъ лукавый, забитливый сатанинъ“: „камо течеша, душе, и дерзаша, хотящи взыти на небеса? Постои да видимъ нѣсть ли ничтоже отъ нашихъ“ и т. д. <sup>2)</sup>. Душа обращается къ ангеламъ съ просьбой о защитѣ, и тутъ же слѣдомъ приводится прощальная рѣчь умирающаго:

„Вы же, мои друзи и сродницы,  
Что обстояше гробъ и тѣло мое лобзати,  
Вы на что свѣщи и масло возжигати?“ и т. д.

Очевидно, что пѣвецъ нисколько не отдавалъ себѣ отчета въ смѣшеніи различныхъ ситуаций и по случайной ассоціаціи воспоминаній передавалъ одинъ за другимъ отрывки изъ разныхъ произведеній, объединенныхъ лишь общностью темы — о смерти и объ исходѣ души. Однако, эта сборная редакція пользовалась, повидимому, успѣхомъ, судя по тому, что она записана въ нѣсколькихъ версіяхъ (см. у Безсонова, вып. VI, № 673, 674, 675; Кирѣевскій, № XXIX). Затѣмъ мы встрѣчаемъ и нѣсколько видоизмѣненную редакцію прощальной рѣчи кончающагося: въ слѣдующихъ версіяхъ (Кирѣевск. № XXXVIII; Безсоновъ, VI, № 675,а) она утратила характеръ личнаго обращенія человѣка къ окружающимъ его лицамъ и становится обращеніемъ пѣвца (или сказителя) къ покойнику:

... По утру человекъ во гробу лежитъ:  
Его рѣзвыя ноги подломилися,  
Его бѣлыя руки опустилися,  
Не успѣлъ прижать руки къ ретиву сердцу.  
Человѣче! Почто ради твое мершее тѣло обмыватъ хотятъ?  
Не обмылся ты слезами передъ Господомъ.  
Человѣче! Почто ради ризу на тебя надѣватъ хотятъ? и т. д.

<sup>1)</sup> Душа по разлученіи съ тѣломъ, бродитъ вокругъ него „ищуци яко птица гнѣзд[а] своего“ (См. в., стр. 109).

<sup>2)</sup> Ложн. и отр. кн. р. стар., 130.

Въ этой передѣлкѣ уже проявляется нѣкоторая доля самостоятельности <sup>1)</sup> и попытка согласовать между собою отрывки изъ разныхъ редакцій повѣствованія о смертномъ часѣ, которыя припомнились слагателю стиха; но цѣльности нѣтъ и въ этихъ версияхъ стиха, такъ какъ непосредственно за упреками покойнику и заявленіемъ, что слава и богатство ему не въ прокъ, пѣвецъ начинаетъ сначала:

Душа съ бѣлымъ тѣломъ разставалася  
И умъ съ головою свѣтъ прощается...

Такимъ образомъ, народный пѣвецъ, подчиняясь случайнымъ воспоминаніямъ, воспроизводитъ рядъ отголосковъ пѣсенныхъ мотивовъ, вращающихся около данной темы, въ произвольномъ чередованіи, словно не будучи въ силахъ обнять разомъ сюжетъ и передать его въ цѣльномъ произведеніи. Преобладаніе процессовъ ассоціаціи представлений надъ мыслью творческою или по меньшей мѣрѣ претворяющею данный запасъ образовъ и представлений, подсказанныхъ книжнымъ преданіемъ, кажется намъ характерною чертою простонародныхъ перепѣвовъ духовныхъ стиховъ. Примѣры легко могли бы быть умножены, но мы ограничимся лишь однимъ еще, который послужитъ намъ для объясненія запѣва въ вышеупомянутой группѣ духовныхъ стиховъ. Мы уже говорили, что мотивъ разставанія души съ тѣломъ вошелъ въ составъ „Стиха Богородицѣ“. Въ этой сборной редакціи онъ слѣдуетъ за призывомъ идти въ монастырь и позаботиться о спасеніи души. Пѣвецъ продолжаетъ:

На семь свѣтѣ намъ недолго жить  
Долго будетъ во вѣки мучиться.  
Уже животь твой, человекѣ, скончается  
(А страшень судъ готовитца:  
Престоли Господня поставляются  
И вся святця книги разгибаются  
И т[айны] дѣла наши объявляются.  
Уже животь твой, человекѣ, скончается)  
А душа съ бѣлымъ тѣломъ разстается и т. д. <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Последовательность вопросовъ здѣсь нѣсколько измѣнена, по сравненіи съ оригиналомъ, и кромѣ того послѣдній вопросъ замѣненъ двумя другими: „почто ради службу надъ тобою совершить хотятъ? — не свершилъ заповѣди Божія.—Почто-ради твое мершее тѣло до Божія церкви провожать хотятъ? Не имѣхъ себѣ отца духовнаго, въ грѣхахъ своихъ не раскаялся“.

<sup>2)</sup> *Безсоновъ*, I, с., V, № 480, 42—47. Въ текстѣ „такія дѣла“, но очевидно, что слѣдуетъ читать „тайны“, какъ въ другихъ версияхъ: *ibid.*, № 481, № 482 и др.



Мы заключили въ скобки стихи, которые кажутся намъ вставкой, заимствованною, очевидно, изъ преданій о Страшномъ Судѣ; чтобы вернуться къ прерванному разказу объ исходѣ души, пѣвецъ снова долженъ былъ повторить стихъ, обозначенный нами разрядкою. Подобною приставкою, заимствованною изъ тѣхъ же преданій о Страшномъ Судѣ, является и запѣвъ къ стиху:

Ты взйди, человекѣ, на Сіонъ гору  
Ты послушай, человекѣ, трубы велегласны  
(Труба истинно зоветъ, въ небо шествіе даетъ (?) <sup>1)</sup>)

Происхожденіе этого запѣва объясняется, на нашъ взглядъ, въ зависимости отъ слѣдующаго мѣста въ стихахъ о Страшномъ Судѣ, гдѣ говорится, что при кончинѣ міра протечетъ рѣка огненная и

Взойдетъ Михаила архангелъ  
На Сіонскую гору,  
Затрубитъ трижды въ небесную трубу:  
Тогда всѣ мертвые отъ гроба возстанутъ и т. д.

Михаилъ архангелъ является здѣсь замѣстителемъ ангеловъ Апокалипсиса; но для насъ въ данномъ случаѣ не имѣетъ значенія вопросъ о томъ, какъ возникла эта замѣна: важно лишь упоминаніе о томъ, что именно съ Сіонской горы раздается трубный гласъ, возвѣщающій конецъ міра <sup>2)</sup>. Въ вышеприведенномъ запѣвѣ мы находимъ ссылку на то же повѣріе и весьма вѣроятно что авторъ запѣва заимствовалъ его именно изъ стиха о Страшномъ Судѣ. Въ стихѣ о разставаніи души и тѣла этотъ запѣвъ является, какъ указано, приставкою, легко отстраняемою, такъ какъ онъ не имѣетъ прямого отношенія къ содержанію стиха. Другой запѣвъ, обыкновенно слѣдующій за первымъ <sup>3)</sup> или самостоятельно начинаю-

<sup>1)</sup> *Безсоновъ*, I. с., VI, № 669, № 670 и № 519.

<sup>2)</sup> Нѣкоторыя легенды, связанныя съ именемъ Сіона, были разсмотрѣны *А. Н. Веселовскимъ*. Розыскъ въ обл. русск. дух. стиховъ, III, но слѣдуетъ замѣтить, что оно особенно часто поминается въ преданіяхъ эсхатологическаго характера. Огненная рѣка, которая протечетъ при кончинѣ міра, тоже именуется въ нѣкоторыхъ версіяхъ Сіонскою (ср. *Безсоновъ*, V, 97, 199, 206 и др.). То же имя поставлено вмѣсто Фаворской горы въ стихахъ объ Ильѣ пророкѣ и Энохѣ (*Безс.*, V, № 512); въ зависимости отъ этой замѣны объясняется слѣдующая фраза, совпадающая въ первой части съ разсматриваемымъ запѣвомъ:

Взойди, человекѣ, на гору на Сіонскую  
Помысли, человекѣ, кто живъ на землѣ на небеса взять?

(Отзвѣтъ: Ильѣ пророкѣ и Энохѣ).

<sup>3)</sup> *Безсоновъ*, VI, № 669 и 670.

щій стихъ <sup>1)</sup>, находится въ большемъ сродствѣ съ его содержаніемъ, такъ какъ заключается въ поэтическомъ сравненіи непрочности человѣческой жизни съ кратковременностью жизни цвѣтка:

Человѣкъ на свѣтѣ живетъ, какъ трава растетъ,  
А умъ (или—слава) у человѣка яко цвѣтъ цвѣтеть.

Сравненіе это заимствовано изъ псалма Давида (102, 15): „Человѣкъ какъ трава, дніе его, какъ цвѣтъ селный, такъ отцвѣтеть“. Настоящій стихъ Давида приводится въ нѣсколькихъ текстахъ сказаній, о которыхъ была выше рѣчь <sup>2)</sup>, что свидѣтельствуетъ о его популярности, какъ общаго мѣста: слагатель нашего духовнаго стиха лишь сумѣлъ имъ воспользоваться и приурочить къ разказу объ исходѣ души, какъ поэтическое вступленіе къ пѣсенной обработкѣ повѣствованія, заимствованнаго изъ поученій Ефрема Сирина. Третій запѣвъ, съ котораго начинаются нѣкоторыя версіи стиха, самъ по себѣ не нуждается въ комментаріяхъ:

Вы прійдите, братья, да послушайте писаніе  
Про житіе человѣческое, писанья Божьяго! <sup>3)</sup>

Быть можетъ, этотъ запѣвъ, который намъ не встрѣчался въ рукописныхъ версіяхъ XVII вѣка, возникъ позже; но во всякомъ случаѣ онъ характеренъ, какъ показатель зависимости пѣсенныхъ обработокъ даннаго сюжета отъ книжнаго преданія, зависимости, сознаніе которой не утратилось въ устной передачѣ стиха.

Духовные стихи представляютъ въ формальномъ отношеніи много сходнаго съ свѣтскою народною поэзіей. Такъ, мы замѣтили, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ запѣвы сводятся къ установленію извѣстнаго параллелизма между явленіями природы и содержаніемъ стиха (закатъ солнца—разлученіе души и тѣла; краткосрочность жизни растенія = непрочность человѣческаго существованія); приѣмъ этотъ обыченъ въ народной пѣснѣ и обусловилъ цѣлый рядъ пѣсенныхъ запѣвовъ. А. Н. Веселовскій, въ своей рецензіи на сборникъ П. П. Чубинскаго <sup>4)</sup>, придаетъ имъ особое значеніе для объясненія

<sup>1)</sup> Ibid., VI, № 673, 674, 675, в.

<sup>2)</sup> См. Вопросы Іоанна Богосл. на Ел. горѣ, *Тихонравовъ*, I, с., II, 198.

<sup>3)</sup> *Безсоновъ*, VI, № 675, а и б.

<sup>4)</sup> Труды Этнографическо-статистич. экспед. въ западно-русс. краѣ, снаряж. Импер. русск. Географич. Общ., Юго-зап. отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдов., собр. П. П. Чубинскимъ. См. Отчетъ о 22-мъ присуд. наградъ гр. Уварова (Прилож. къ XXVII т. *Записокъ Импер. Акад. Наукъ*, № 4, 167—230, и отдѣльн. оттискомъ 1—64).



генезиса народной пѣсни. По его мнѣнію, „запѣвы, и теперь отличающіеся извѣстной устойчивостью, еще болѣе устойчивы въ древней пѣснѣ, представляются (мнѣ) ея типическою чертою, зерномъ, изъ котораго развилось цѣлое“<sup>1)</sup>; дальше „разработка шла путемъ анализа“. Въ духовныхъ стихахъ мы наблюдаемъ обратное явленіе: содержаніе стиха опредѣлено заранѣе, ибо оно заимствовано изъ книжнаго преданія, а запѣвъ примкнулъ къ нему, такъ сказать, со стороны, будучи въ большинствѣ случаевъ заимствованъ изъ другаго источника. Такимъ образомъ, при сходствѣ внѣшней формы и структуры духовнаго стиха съ народною пѣснью, мы должны признать иные процессы его сложенія. Въ дальнѣйшемъ развитіи народной пѣсни А. Н. Веселовскій указываетъ на постепенное ослабленіе внутренней связи между запѣвомъ и ея содержаніемъ; „Запѣвъ“, говоритъ онъ, — „спустился до значенія мелодической прелюдіи, настраивающей чувство, не опредѣляющей точно его послѣдующаго развитія“. Съ такимъ же значеніемъ являются нѣкоторые запѣвы и въ духовныхъ стихахъ; они выдѣлились, какъ общія мѣста изъ другихъ произведеній, и примкнули къ данному стиху, какъ вторичный запѣвъ, иногда предшествующій, иногда слѣдующій за тѣмъ, который съ большимъ правомъ могъ бы считаться основнымъ въ той или другой обработкѣ сюжета<sup>2)</sup>. Эти „общія мѣста“ не только повторяются въ значеніи запѣвовъ, но вставляются въ самое содержаніе стиха, который порою является лишь сводомъ разныхъ отрывковъ. Любопытна въ этомъ отношеніи слѣдующая версія стиха „о злѣ“ (Кирѣевскій, № XXII). Въ началѣ его мы встрѣчаемъ нѣсколько измѣненную редакцію фразы изъ вышеприведеннаго стиха о разставаніи души и тѣла:

Вечеръ я, мои братія, — Во бесѣдушкѣ сидѣлъ;

Заутра, мои братія, — Во гробъ свой положусь.

Помолитесь, мои братія, — Объ моей грѣшной душѣ!

Вслѣдъ затѣмъ приводится фраза, которую можно истолковать двояко: либо она является своеобразнымъ отголоскомъ повѣрія о посѣщеніи душою рая и ада, либо она заимствована изъ преданій о „нерѣшеномъ“ состояніи на томъ свѣтѣ послѣ Страшнаго Суда<sup>3)</sup>:

Стоитъ моя душенька — Промежу раю, муки!

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 37.

<sup>2)</sup> Такихъ запѣвовъ, не опредѣляющихъ содержаніе стиха, а служащихъ какъ бы для того лишь, чтобы соответственно настроить слушателей, особенно много въ вышеупомянутомъ „стихѣ Богородицѣ“, но мы не имѣемъ въ виду входить здѣсь въ ихъ подробное разсмотрѣніе.

<sup>3)</sup> Ср. *Буслаева*, Очерки, II, 140—141, *Веселовскаго*, Разысканія, V, XII.

Непосредственно затѣмъ слѣдуетъ отрывокъ, сложенный по образцу „Адамова плача“<sup>1)</sup>:

„Охъ ты рай, ты мой рай пресвѣтлый!  
Что далѣко отъ меня отлишился?“  
„Жила твоя душа на вольномъ свѣтѣ  
Во злѣ, во гордости“.

Отвѣтъ Рая присочиненъ отчасти по образцу рѣчи грѣшной души („жила я (душа) на вольномъ на свѣту“), но слагатель стиха припомнилъ, очевидно, что злѣйшимъ грѣхомъ считалось „злопомнѣніе и гордость“ (см. выше), и ограничился упоминаніемъ о немъ. Дальше та же мысль развивается по образцу уже свѣтской заздравной пѣсни:

Налита злая чара зла, гордости,  
Кому будетъ эту чару разчерпати?  
Знать разчерпати злату чару  
Зла гордости — Моей грѣшной душѣ!

Въ заключеніе повторена просьба помолиться „о моей душѣ грѣшной“. Такимъ образомъ, приведенная версія представляетъ сводъ общихъ мѣстъ изъ разныхъ произведеній, которыя болѣе или менѣе удачно согласованы между собою, и въ результатѣ получается какъ-будто новый стихъ, но на самомъ дѣлѣ онъ является лишь комбинаціей старыхъ мотивовъ<sup>2)</sup>. А. Н. Веселовскій въ упомянутой статьѣ замѣчаетъ, что „чѣмъ болѣе встрѣчается въ народной поэзіи такихъ общихъ мѣстъ (то-есть, формулъ, которыя „ощущаются какъ нѣчто не связывающее, переносимое,... не эпически-прикрѣпленное, а лирически-свободное“), чѣмъ неестественнѣе она распоряжается ими, тѣмъ она ближе къ разложенію, какъ народная, и тѣмъ сильнѣе въ

<sup>1)</sup> *Киреевскій*, № XIII, 8: „Ты рай мой рай! пресвѣтлый мой рай!“

<sup>2)</sup> Замѣтимъ, что въ стихѣ сохраненъ вполне серьезный тонъ: онъ наивенъ, но далекъ отъ пародій новѣйшаго происхожденія въ родѣ пѣсни, распѣваемой въ Московской и Костромской губерніяхъ:

У колодца вода льется,  
Душа съ тѣломъ разстается  
Ой душа, душа и пр.  
Душа съ тѣломъ разстается  
Милый надо мной смѣется  
Ой душа, душа и пр.

Здѣсь фраза, выхваченная, по всей вѣроятности, изъ духовнаго стиха, послужила лишь внѣшнимъ поводомъ для подбора созвучій безъ связи и даже безъ смысла, при чемъ дальнѣйшее содержаніе пѣсни не имѣетъ ничего общаго ни съ запѣвомъ, ни съ припѣвомъ.



ней элементъ личнаго почина. Я не сомнѣваюсь, продолжаетъ А. Н. Веселовскій, — „что лѣтъ десять спустя по выходѣ въ свѣтъ сборника г. Чубинскаго возможно будетъ составить новый сборникъ съ новыми вариантами старыхъ пѣсенъ и даже съ пѣснями новыми“ (52). Это предположеніе, конечно, вполне вѣроятно и не только по отношенію къ свѣтскимъ пѣснямъ, но и къ духовнымъ стихамъ, если возможно примѣнить эпитетъ „новый“ къ пѣснямъ въ родѣ вышеприведеннаго стиха „о злѣ“. Но мы принуждены сдѣлать оговорку относительно замѣчанія А. Н. Веселовскаго о томъ, что преобладаніе общихъ мѣстъ въ произвольномъ употребленіи характеризуетъ моментъ разложенія пѣсни, какъ народной. Дѣло въ томъ, что по отношенію къ духовнымъ стихамъ только въ этой комбинаціи различныхъ „общихъ мѣстъ“ и въ нѣкоторой попыткѣ (не всегда удачной) согласовать отрывочныя воспоминанія изъ разныхъ преданій, быть можетъ, порою восполнить ихъ и развить, усматриваются процессы собирательнаго творчества. Остальное принадлежитъ личному почину, такъ какъ мы иначе не представляемъ себѣ происхожденія духовныхъ стиховъ. Припоминая прежнее мнѣніе Ѳ. И. Буслаева, что зачатки духовной поэзіи возникли, быть можетъ, между простымъ народомъ, и мнѣніе Н. С. Тихонравова, что духовные стихи создавались подъ вліяніемъ людей, выдававшихся изъ народной массы по своей начитанности, нельзя не отдать предпочтеніе второму взгляду, такъ какъ и изъ предшествовавшаго разбора нѣкоторыхъ версій духовныхъ стиховъ видно, что первоначальную основу ихъ можно опредѣлить лишь на основаніи книжныхъ источниковъ.

Во второй группѣ мы выдѣлили двѣ версіи, извѣстныя по записямъ въ текстахъ XVII вѣка (№ 669 и № 672 у Безсонова, вып. VI), которыя являются, на нашъ взглядъ, показателями возможныхъ основныхъ типовъ двухъ пѣсенныхъ обработокъ разказа объ исходѣ души, заимствованнаго изъ твореній Ефрема Сирина. Мы указали, что первая изъ этихъ версій (№ 669) составлена, повидимому, по двумъ различнымъ поученіямъ Ефрема Сирина (но съ однороднымъ содержаніемъ), при чемъ въ концѣ присоединена прощальная рѣчь души къ тѣлу, взятая изъ другаго источника, а въ началѣ запѣвъ (второй) заимствованъ изъ псалма Давида. Другой стихъ (№ 672) представляетъ, какъ было указано, лишь пересказъ отрывка изъ поученія Ефрема Сирина; по всей вѣроятности, мы имѣемъ въ немъ оригинальную редакцію пѣсенной обработки сюжета, редакцію довольно цѣльную и, какъ мы видѣли, вполне независимую отъ побоч-

ныхъ наслоеній. Что касается изустныхъ, по большей части сборныхъ версій этихъ стиховъ, которыя представляютъ намъ комбинацію различныхъ мотивовъ съ вѣроятными интерполяціями изъ другихъ источниковъ, — то они возникли, какъ намъ кажется, при позднѣйшихъ перепѣвахъ оригинальныхъ редакцій, цѣльность которыхъ объясняется не процессами сглаживанія и постепеннаго осмысливанія, а близкой зависимостью отъ книжнаго источника. Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ духовныхъ стиховъ, процессы разложенія наблюдаются при переходѣ стиха въ народную пѣсню, а не обратно — при переходѣ отъ народнаго творчества къ личному.

Къ тому же заключенію о существованіи первоначальной болѣе цѣльной редакціи стиха привело насъ и рассмотрѣніе различныхъ версій первой группы (А), хотя они дошли до насъ лишь въ устной передачѣ и въ крайне ограниченномъ числѣ. Весьма вѣроятно, что пѣсенныя обработки Павлова Видѣнія древнѣе по своему происхожденію, чѣмъ пересказы въ пѣсенной формѣ каноническихъ текстовъ. Последніе едва ли не возникли въ средѣ духовенства въ ту пору, когда, по замѣчанію Ѡ. И. Буслаева, „грамотные люди перестали брезговать духовными стихами и даже перелагали ихъ въ вирши“. Они были сложены по образцу другихъ, болѣе раннихъ обработокъ текстовъ апокрифическихъ, быть можетъ, съ цѣлью противодѣйствія имъ. Однако, послѣднія все-таки уцѣлѣли въ устномъ преданіи, но они должны были возникнуть въ ту пору, когда апокрифы были излюбленнымъ и доступнымъ чтеніемъ, когда на нихъ не былъ наложенъ запретъ. Нельзя не замѣтить разницы и въ способѣ „поэтического воссозданія“ сюжета въ обѣихъ группахъ: меньше самостоятельности проявляетъ слагатель стиха при передачѣ каноническаго текста; его, быть можетъ, сдерживала благочестивая боязнь впасть въ произвольное толкованіе текста. Между тѣмъ при передачѣ содержанія апокрифа мы видимъ болѣе свободное отношеніе къ источнику. Такъ, слагатель стиха „о грѣшной душѣ“ сразу вноситъ своеобразное толкованіе при передачѣ разказа о путешествіи ангеловъ, толкованіе, правда, не лично имъ измышленное, а основанное на распространенныхъ и извѣстныхъ представленіяхъ, которыя къ тому же изложены и въ самомъ текстѣ настоящаго апокрифа (см. в.), но онъ удачно примѣнилъ ихъ къ начальной сценѣ Видѣнія, и его изложеніе не лишено картинности <sup>1)</sup>. Другою замѣною является то, что разказъ объ

<sup>1)</sup> Аналогичная сцена изображена и въ Божеств. Комедіи (Purgat., II 16—51),



исходѣ души, котораго очевидцемъ, по апокрифу, былъ апостолъ Павелъ, приписывается въ стихѣ самимъ ангеламъ: это придаетъ большую связность изложенію. Мы предположили, что прощальная рѣчь души тѣлу заимствована, вѣроятно, изъ другаго источника; но она во всякомъ случаѣ умѣстно приведена здѣсь и служить удачною замѣной рѣчей ангеловъ смерти, ангела-хранителя и духа, которые, по апокрифу, обращаются къ душѣ послѣ разлученія послѣдней съ тѣломъ. Въ дальнѣйшемъ изложеніи переходъ къ сценѣ суда надъ душою нѣсколько поспѣшенъ; быть можетъ, въ дошедшихъ до насъ версіяхъ стиха, изъ которыхъ только въ одной (b) уцѣлѣла отмѣченная нами фраза: „на встрѣчу души самъ Іисусъ Христосъ“, есть пропускъ, и въ первоначальной редакціи переходъ отъ разказа ангеловъ къ другому разказу о судѣ былъ отмѣченъ нѣсколькими фразами, отпавшими при перепѣвахъ стиха; но мы лишены возможности восполнить этотъ продѣлъ. Указанное болѣе или менѣе вольное отношеніе слагателя стиха къ книжному источнику, зависимость отъ котораго все-таки ошутительна, отнюдь не противорѣчитъ предположенію о цѣльности первоначальной редакціи, которой мы отдаемъ преимущество надъ позднѣйшими перепѣвами. Такія обработки представляются особенно цѣнными въ литературномъ отношеніи: онѣ должны были возникнуть подъ близкимъ воздѣйствіемъ, отчасти по образцу, свѣтской былинной поэзіи, въ пору ея процвѣтанія. Слагатель стиха, быть можетъ, человѣкъ не грамотный <sup>1)</sup> (но, какъ правильно выразился Н. С. Тихонравовъ, находившійся подѣ

---

когда Данте, стоя у подножья Чистилищной горы, на берегу Океана, окружающаго вселенную, видитъ, какъ подплываютъ ангелы на кораблѣ; они высадились на берегъ, пропѣли псаломъ и затѣмъ скрылись изъ виду столь же быстро, какъ и появились. Излишне напоминать, что соответствие картины случайное, обусловленное общностью представленій объ устройствѣ вселенной, которыя принадлежатъ болѣе древнимъ преданіямъ. Кроме того, виднѣнію ангеловъ придано въ поэмѣ Данте символическое значеніе: пѣніе псалма служитъ предвѣстникомъ очищенія души отъ грѣховъ, послѣ котораго она освобождена отъ испытаній въ чистилищѣ и возносится на небо.

<sup>1)</sup> Не знали грамоты и многіе изъ прославленныхъ поэтовъ въ западной Европѣ въ средніе вѣка, но это не вѣшало имъ быть людьми, по тогдашнему, образованными: сами пренебрегая умѣніемъ читать и писать, которое считалось ремесленнымъ занятіемъ, они держали при себѣ писарей и писцовъ, такъ что грамотны играли въ данную эпоху зачастую лишь служебную роль въ исторіи культуры.

вліяніемъ начетчиковъ), вѣроятно, знатокъ, а быть можетъ, и самъ сказитель былинъ, задумалъ переложить въ пѣсенной формѣ содержаніе отрывка изъ апокрифа объ апостолѣ Павлѣ, съ давнихъ поръ популярнаго, такъ какъ онъ излагался въ формѣ проповѣди, которая, вѣроятно, читалась и во время церковной службы. Эта попытка не стоитъ особнякомъ: извѣстны и другіе отрывки изъ того же памятника, которые подверглись аналогичнымъ пѣсеннымъ обработкамъ <sup>1)</sup>. Подобнымъ же образомъ возникли и многія другія переложенія въ пѣсенной формѣ отдѣльныхъ мѣстъ изъ разныхъ произведеній, при чемъ многіе варианты пѣсенъ съ однороднымъ содержаніемъ, но кажущіеся различными и противорѣчивыми версіями одного стиха, на самомъ дѣлѣ, при ближайшемъ разсмотрѣніи ихъ источниковъ, являются различными редакціями обработокъ разныхъ, хотя и сходныхъ по содержанию, текстовъ. Такъ, на примѣръ, г. Сахаровъ <sup>2)</sup> замѣчаетъ, что „подъ вліяніемъ“ слова о небесныхъ силахъ „сложились стихи о мытарствахъ“, хотя-де въ нихъ нѣтъ перечисленія мытарствъ и не указываются грѣхи, за которые душа подвергается допросамъ мытарей; при этомъ г. Сахаровъ цитуетъ сперва одно мѣсто изъ „стиха Богородицѣ“, которое дѣйствительно могло возникнуть подъ вліяніемъ указаннаго памятника <sup>3)</sup>; но вслѣдъ затѣмъ онъ приводитъ

<sup>1)</sup> Таковымъ является, на примѣръ, извѣстный стихъ — „Плачь земли“, ср. Сахаровъ, 1. с. 9—18.

<sup>2)</sup> Ibid., 188—190.

<sup>3)</sup> Ученіе о мытарствахъ и о посвященіи душою раи ада выражено въ этомъ стихѣ въ столь общей формѣ, что трудно указать непосредственную зависимость его именно отъ настоящаго памятника, хотя зависимость вѣроятна. Достоиню замѣчанія, что версія у Кирѣвскаго № XX представляетъ болѣе правильную послѣдовательность стиховъ въ данномъ мѣстѣ, чѣмъ рукописная версія XVII вѣка, изданная Безсоновымъ, V, № 480; но въ послѣдней одинъ лишний стихъ (67), который былъ, вѣроятно, присущъ оригиналу:

Кир. № XX.

Безс. V, № 480.

72. Возьмутъ душу грозные ангелы  
Пронесутъ мытарства многія  
И покажутъ царство небесное.  
.....  
Потомъ покажутъ муки вѣчныя  
Грѣшнымъ плачь неутѣшимый;  
Показавши, посадятъ въ мѣсто  
темное,

64. Возьмутъ ти ангелы душу немилостивія  
И пр[о]несутъ мытарства многія;  
И потомъ покажутъ муки лютыя  
И посемъ покажутъ царство небесное  
67. А праведнымъ радость и веселіе неизрѣченное



изъ другаго стиха отрывокъ, который представляетъ мало общаго со „словомъ о небесныхъ силахъ“, а заимствованъ на нашъ взглядъ изъ другаго источника: здѣсь грѣшную душу приводятъ „ко лѣстницѣ ко небесной“; по мѣрѣ того какъ она поднимается по ступенямъ, ее окружаютъ полчища демоновъ, которые „раскатываютъ“ грѣхи души, и наконецъ, „велѣлъ Господь Богъ—сверзить душу грѣшную... во тьму во кромѣшную“. Все это вполне соответствуетъ разгазку въ вышеприведенной легендѣ о Макаріи Египетскомъ <sup>1)</sup>, которая и является непосредственнымъ источникомъ настоящаго стиха; послѣдній же долженъ быть обозначенъ какъ особая редакція стиховъ о мытарствахъ.

Итакъ, выясненіе ближайшихъ источниковъ того или другаго стиха — въ его цѣломъ и въ частностяхъ, кажется намъ существенно важнымъ для опредѣленія его происхожденія. Придерживаясь данныхъ опредѣленнаго памятника, который послужилъ непосредственнымъ источникомъ той или другой пѣсенной обработки сюжета, мы получаемъ надежную схему, чтобы сгруппировать различныя версіи духовныхъ стиховъ и установить разныя основныя редакціи ихъ. Въ формальномъ же отношеніи, какъ мы видѣли, различаются три типа духовныхъ стиховъ: одинъ изъ нихъ, который кажется намъ основнымъ, представляетъ болѣе или менѣе цѣльную обработку извѣстнаго преданія или отдѣльнаго мѣста изъ книжнаго разказа, которое почему-либо способно было привлечь особое вниманіе слушателей (или читателя). Слѣдующій типъ представляетъ редакцію интерполированную, при чемъ вставлялись либо общія мѣста изъ другихъ духовныхъ стиховъ, либо отдѣльныя выраженія изъ разныхъ источниковъ. Наконецъ, третій типъ — это сборныя редакціи, представляющія смѣшеніе различныхъ мотивовъ или отрывковъ изъ разныхъ произведеній въ произвольномъ чередованіи. По нашему

---

До страшнаго до второго до Христова пришествія.

А грѣшнымъ будетъ плачъ и рыданіе неутѣшимое;

Показавъ муки, посадятъ въ мѣсто темное

До страшнаго суда и до второго Христова пришествія.

Версія у Варенцова, 153, повторяетъ ошибку № 480 у Безсонова; слѣдующій № 481 и 484 соответствуютъ № XX Кирѣвскаго, а №№ 482, 485 представляютъ испорченное чтеніе.

<sup>1)</sup> См. выше, 114.

мнѣнію, на это формальное различіе духовныхъ стиховъ должно быть тоже обращено вниманіе при разсмотрѣніи ихъ. Отмѣченное сходство нѣкоторыхъ внѣшнихъ приѣмовъ творчества духовныхъ стиховъ съ мірскою народною поэзіей особенно любопытно въ томъ отношеніи, что оно устанавливается, не смотря на различіе процессовъ сложенія духовныхъ стиховъ; въ послѣдующей же судьбѣ стиха на почвѣ устной передачи онъ несомнѣнно подвергается одинаковой участи, какъ и древняя народная пѣсня, которая дифференцируется, разлагается и, послѣ ряда постепенныхъ перебоевъ, становится едва узнаваемой.



## II.

### Основные типы легенд о спорѣ души съ тѣломъ.

Разсматривая происхождение легендъ о сѣтованіяхъ души тѣлу, мы видѣли, что установилось два типа ихъ въ приуроченіи къ различнымъ ситуаціямъ: душа обращается съ рѣчью къ своему тѣлу при расставаніи съ нимъ, или же она приходитъ на могилу, гдѣ похоронено тѣло, въ ночь съ субботы на воскресенье и здѣсь предается сѣтованіямъ<sup>1)</sup>. Второй типъ намъ извѣстенъ лишь въ западныхъ обработкахъ, и, хотя составные элементы этой легенды принадлежатъ древне-христіанскому преданію, какъ мы пытались это выяснить, сама легенда въ цѣломъ возникла, быть можетъ, на западѣ; по крайней мѣрѣ, у насъ въ народномъ преданіи повѣрія о „субботнемъ покоѣ“, послужившія ей основой, получили иное толкованіе, неблагопріятствовавшее развитію этого мотива<sup>2)</sup>. Въ первой же

---

<sup>1)</sup> Мы отмѣтили еще третью ситуацію — въ день Страшнаго Суда, при соединеніи души и тѣла; но такое приуроченіе не пользовалось, повидимому, большою популярностью.

<sup>2)</sup> Мы не нашли въ духовныхъ стихахъ указаній на повѣрія о томъ, чтобы душа возвращалась на могилу своего тѣла въ тѣ сроки, когда грѣшникамъ дарованъ перерывъ въ мученіяхъ. Въ Вопросахъ св. Іоанна Богослова о живыхъ и о мертвыхъ, на вопросъ: приходитъ ли душа къ своему тѣлу послѣ смерти? дается отрицательный отвѣтъ: „николи же не приходитъ“ (*Питицъ*, *Ложн. и отр. вн. русск. стар.*, 114). Даже, повидимому, самое ходатайство апостола передъ Богомъ за грѣшниковъ не оставило слѣдовъ въ народномъ преданіи, а аналогичное ходатайство Богородицы, вслѣдъ за которымъ, по апокрифу „о Хожденіи Богородицы по мукамъ“, Господь даровалъ мучащимся „день и ночь отъ великаго четверга до святого пятискоствія, имѣте вы покой и прославите Отца и Сына и св. Духа“ (*Питицъ*, *ibid*, 124), — получило иное истолкованіе въ духовныхъ стихахъ. Такъ,

группѣ легендъ, обусловленной преданіями объ исходѣ души, мы отмѣтили, что еще въ латинскомъ оригиналѣ ирландской гомеліи къ упрекамъ души присоединенъ отвѣтъ тѣла. Сходное явленіе представляютъ пѣсенныя обработки преданія объ исходѣ души въ сербской народной поэзіи. Имѣемъ въ виду двѣ пѣсни, напечатанныя Караджичемъ въ его „Српске Народне пјесме из Херцеговине (женске)“ 1866, №№ 332 и 340.

Въ первой изъ нихъ („Душа и свети Аранѣо у рају“) говорится, что когда грѣшная душа разлучится съ тѣломъ, она спѣшитъ къ открытымъ вратамъ рая, но они передъ нею закрываются. Душа проситъ отворить ихъ, выдавая себя за праведную (Ово ј' ваша права душа), но архангелъ Михаилъ гонитъ ее, какъ недостойную проникнуть въ райскую обитель, и велитъ душѣ вернуться къ гробу, гдѣ похоронено ея грѣшное тѣло; пусть душа скажетъ послѣднему:

„Устани се, т'јело моје!  
О проклето да би било!  
Кад си на 'вој земљи било,  
Ти си јело, ти си пило,  
Н'јеси Бога ни молило“.

Душа повинуется приказанію архангела, разыскиваетъ могилу, гдѣ зарыто ея тѣло и повторяетъ ему слова архангела:

---

внявъ заступничеству своей Матери, Христось напоминаетъ ей о страстяхъ, которыя Онъ перенесъ за человѣчскій родъ, и спрашиваетъ:

„Да можешь-ли, Мати, меня видѣти  
Во-вторые на Христовъ на распятіи?“

Тогда Богородица отказывается отъ своей просьбы, такъ какъ Она чувствуетъ себя не въ силахъ допустить, чтобы Христось вторично пострадалъ:

„Не могу я Тебя видѣти  
Во-вторые на Христовъ на распятіи;  
Не могу забыть Твое прежнее помученіе;  
Не могу я ту чару выпити  
Горькими слезами плачучи“ (Вареницовъ, 1. с. 166).

Въ заключеніе Господь приказываетъ замуровать грѣшниковъ, чтобы „не слышати Госпожѣ Владычицѣ и Богородицѣ не писку, не виаку, не взраду.. и не слезнаго рыданія“ (Ср. *Безсонова*, вып. V, №№ 478, 499, 504, 505). По другой версіи стиха исключеніе сдѣлано для тѣхъ грѣшниковъ, которые съ роду не ругались: ихъ вытаскиваютъ неведомъ изъ ада, но неизвѣстно, какая ихъ дальнѣйшая участь (ср. *Безсонова*, V, № 479).



... „На свијету кад си било,  
Веле јело, веле пило,  
А Богу се не молило,  
А душе се не стављала“.  
Мртво т'јело проговара:  
„Од' отоле, гр'јешна душа!  
Ја ћу т'јело земљи гвети,  
Ти ћеш Богу дуге враћат“.

Вслѣдъ за этимъ въ пѣснѣ развивается другой мотивъ: душа обращается къ Богородицѣ съ просьбой исходатайствовать ей помилованіе. Богородица молитъ своего Сына простить грѣшной душѣ ея прегрѣшенія и допустить въ рай, но Христосъ отвѣчаетъ, что слишкомъ много грѣховъ на душѣ: „когда муравей перейдетъ черезъ море лишь тогда она дойдетъ до рая“ (Када мравак море пређе — Тад ће она у рај доћи). Во второй версіи („Душа и тѣло“) <sup>1)</sup> опущенъ весь разказъ о восхожденіи души къ вратамъ рая и о бесѣдѣ ея съ архангеломъ Михаиломъ; душа прямо обращается къ тѣлу съ такою рѣчью:

„Што ћу, т'јело, гр'јешно т'јело  
На 'ни свијет вјечни вијек?  
Ти си много грѣшило —  
Часне носте не постило,  
Гладне, жедне, одгонило“.

Тѣло, не возражая на упреки души, совѣтуетъ ей, по приходѣ къ вратамъ рая, преклонить колѣна передъ Богомъ и слезно молитъ пресвятую Богородицу, чтобъ она исходатайствовала у своего Сына прощеніе грѣхамъ и пропускъ въ рай:

„Полубићеш рајска врата  
И кључеве сува злата“.

Такимъ образомъ, обѣ приведенныя версіи представляютъ ту особенность, что разказъ объ исходѣ души осложненъ въ нихъ мотивомъ являющимся, повидимому, въ нѣкоторомъ сродствѣ съ заключительною сценой апокрифа о „хожденіи Богородицы по мукамъ“. Въ первой же части онѣ подходятъ къ типу легендъ о сѣтованіяхъ души тѣлу, но разнятся отъ нихъ въ томъ, во первыхъ, что нѣтъ никакихъ свѣдѣній объ ангелахъ и дѣмонахъ, долженствовавшихъ сопровождать душу, и, во вторыхъ, тѣмъ, что вслѣдъ за упреками души приводится отвѣтъ тѣла, уже похороненнаго и возражающаго душѣ изъ глубины своей могилы.

<sup>1)</sup> *Караджичъ*, 1. с., № 340.

Источникомъ этихъ пѣсенъ послужилъ, по всей вѣроятности, текстъ однороднаго содержанія съ латинскимъ оригиналомъ ирландской Гомелии, но многія архаичныя черты преданія отпали въ пѣсенной обработкѣ сюжета, отъ котораго остался лишь одинъ остовъ; замѣтимъ, что въ этихъ пѣсняхъ тѣло не оправдывается, но констатируетъ фактъ, что ему предстоитъ гнить въ землѣ, а душѣ — отвѣтъ держать передъ Богомъ. Бѣлорусская версія, на которую мы ссылались раньше <sup>1)</sup>, отличается отъ сербскихъ пѣсенъ тѣмъ, что за упреками души слѣдуетъ дѣйствительное возраженіе тѣла, хотя и въ довольно наивной формѣ <sup>2)</sup>; затѣмъ душа сама заявляетъ, что ей приходится терпѣть возмездіе за грѣхи, тогда какъ тѣло будетъ лишь гнить въ землѣ. Такова простѣйшая концепція сюжета о спорѣ души съ тѣломъ; но мы затрудняемся принять вышеприведенныя народныя пѣсни за показатель исходнаго пункта развитія сюжета въ виду ненадежности этого источника. Въ самомъ дѣлѣ, мы видѣли, что настоящая бѣлорусская пѣсня представляетъ комбинацію разныхъ мотивовъ; весьма естественно предположить, что и мотивъ „спиранія души съ тѣломъ“ въ ней не „самобытный“, а заимствованъ изъ другаго источника, причемъ, быть можетъ, содержаніе спора въ пѣснѣ передано въ упрощенной формѣ. Что касается сербскихъ пѣсенъ, то онѣ въ высшей степени любопытны какъ своеобразная параллель къ ирландскому преданію, но сами по себѣ онѣ не могутъ послужить намъ для объясненія текстовъ легенды, значительно болѣе древнихъ по записи, принадлежащихъ инымъ народностямъ и сохранившихъ многія архаическія черты, не смотря на то, что сюжетъ въ нихъ изложенъ въ гораздо болѣе сложной и замысловатой формѣ. Для исторіи сюжета важнѣе было бы найдти опредѣленный источникъ этихъ пѣсенъ, но, къ сожалѣнію, онъ намъ неизвѣстенъ, и мы принуждены ограничиться догадками объ его существованіи. Догадки эти получаютъ нѣкоторую степень вѣроятія, благодаря тому обстоятельству, что мы можемъ въ значительной мѣрѣ умножить рядъ параллелей: къ вышепоименованнымъ обработкамъ сюжета, изложеннаго въ формѣ общаго вѣроученія о судьбѣ грѣшной души немедленно послѣ смерти, примыкаетъ рядъ произведеній въ провансальской, италіанской, чешской и армян-

<sup>1)</sup> См. выше, 137—138.

<sup>2)</sup> Душа упрекаетъ тѣло въ томъ, что оно не постылось, и тѣло отвѣчаетъ ей такимъ же упрекомъ, что она не воздерживалась отъ пищи въ положенные сроки: отсюда какъ-бы подразумевается, что не тѣлу, а душѣ надлежало наблюдать за этимъ.



ской <sup>1)</sup> литературахъ. Въ формальномъ отношеніи они могутъ быть выдѣлены отъ другой группы легендъ на ту же тему, въ которой сюжетъ пріуроченъ къ конкретному случаю и изложенъ въ формѣ видѣнія пустытника. Мы займемся сперва второю группой, основной типъ которой можетъ быть установленъ по текстамъ XII вѣка: опредѣливъ вѣроятный оригиналъ этой легенды, который до насъ не дошелъ, и выдѣливъ въ немъ тѣ элементы, которые не объясняются изъ вышеразсмотрѣнныхъ преданій, гдѣ душа одна произноситъ рѣчь, мы постараемся ихъ освѣтить данными, полученными по разсмотрѣніи другой группы произведеній, дошедшихъ до насъ въ позднѣйшихъ текстахъ, но сохранившихъ, повидимому, архаическія черты преданія.

α. Происхожденіе легенды о спорѣ, изложенной въ формѣ видѣнія пустытника.

Легенда, которую мы имѣемъ въ виду, извѣстна по тремъ текстамъ, уже цитованнымъ нами. Удобства ради мы обозначимъ французскую версію, изданную г. Фарнгагеномъ, буквою *F*, латинскую поэму „*Visio Philiberti*“—буквою *L*, и норвежскій текстъ, изданный Унгеромъ,—буквою *N*. Общепринято мнѣніе, что всѣ эти три текста относятся къ XII вѣку, и мы пока не имѣемъ никакихъ возраженій противъ правильности такого взгляда <sup>2)</sup>. Но взаимоотношеніе названныхъ текстовъ еще не было установлено,—посему мы имъ займемся <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Указаніемъ на армянскіе тексты, еще не изданные, мы обязаны Н. Я. Марру, который любезно сообщилъ намъ нижепомѣщаемый переводъ ихъ.

<sup>2)</sup> Датированіе этихъ текстовъ основано на особенностяхъ языка и стила названныхъ произведеній, тогда какъ самыя рукописи, въ которыхъ они дошли до насъ, относятся къ болѣе позднему времени (ср. *Г. Парижъ*, въ *Romania* IX, 313; *Unger*, *Gammelnorsk Homliebog*, 1—2). Е. Du Méril, правда, относитъ къ XII вѣку одинъ списокъ латинской поэмы, хранящейся въ Парижѣ, *Bibl. Mazagine*, № 438, но г. Molinier въ новѣйшемъ, составленномъ имъ каталогѣ рукописей Мазариновой бібліотеки (1885, I, 475, № 438 = 930) считаетъ, что этотъ списокъ составленъ въ исходѣ XIII вѣка; мнѣніе г. Молинье кажется намъ болѣе авторитетнымъ въ настоящемъ вопросѣ.

<sup>3)</sup> Г. Штенгель (*Ztschr. f. Romanische Phil.*, 1880, IV) высказалъ мнѣніе, что источникомъ французской поэмы послужило латинское „Видѣніе Филиберта“, но не привелъ доказательствъ въ пользу своей догадки. Мы во всякомъ случаѣ считаемъ это мнѣніе ошибочнымъ и признаемъ *F* и *L* независимыми одна отъ другой обработками общаго имъ оригинала. О ближайшемъ сродствѣ *F* и *N* рѣчь ниже, также и о возможныхъ интерполяціяхъ въ *F* отдѣльныхъ выраженій изъ *L*: эти интерполяціи во всякомъ случаѣ незначительны и указываютъ лишь на то, что мы имѣемъ испорченную версію французской поэмы въ тѣхъ спискахъ ея, которые дошли до насъ.

Французская поэма (*F*) и норвежскій прозаическій текстъ (*N*) представляются въ общемъ весьма сходными, а мѣстами *N* передаетъ дословно содержаніе *F*, отъ котораго отличается лишь тѣмъ, что нѣкоторыя мѣста *F* опущены въ *N*; объ этихъ пропускахъ рѣчь ниже. Болѣе существенны отличія латинской поэмы (*L*): въ ней споръ души съ тѣломъ представляется въ болѣе сложномъ видѣ; приведено нѣсколько рѣчей спорящихъ сторонъ, тогда какъ въ *F* и *N* имѣется лишь одна рѣчь души и одно возраженіе на нее тѣла. Заключительная сцена, гдѣ разказывается о дѣволахъ, пришедшихъ за душою, сокращена въ *L*, <sup>1)</sup> взамѣнъ чего приводятся длинныя разсужденія автора по поводу настоящаго Видѣнія. Не смотря на все это, латинская поэма значительно короче, чѣмъ два другіе текста, и, прежде чѣмъ разсматривать въ частностяхъ отличія *L* отъ *F* и *N*, мы считаемъ необходимымъ принять во вниманіе разницу, которая неизбѣжно должна была быть между поэмою, написанною по-латыни для избраннаго круга читателей, и произведеніемъ на народномъ языкѣ, предназначеннымъ для публики, въ широкомъ смыслѣ слова. Характеръ и стиль изложенія въ обоихъ случаяхъ должны были существенно разниться. Въ этомъ отношеніи весьма любопытно замѣчаніе одного французскаго проповѣдника XIII вѣка, Якова de Vitry, который въ предисловіи къ своимъ проповѣдямъ указываетъ, въ чемъ должна заключаться разница между проповѣдью для клериковъ и для мірянъ. „Когда“, говоритъ онъ, — „намъ приходится держать рѣчь по-латыни въ собраніи ученыхъ людей, тогда мы можемъ больше сказать, не имѣя нужды вдаваться въ разъясненіе частныхъ; для мірянъ же необходимо все представить какъ бы съ полною наглядностью и осязательно (*sensibiliter*), такъ чтобы слово проповѣдника было ясно и лучисто какъ алмазъ“ <sup>2)</sup>. Отсюда понятны тѣ длинноты и даже порою приставки, съ цѣлью болѣе нагляднаго разъясненія назиданія, которыми характеризуется *F* (и *N*) по сравненіи съ *L*:

<sup>1)</sup> Въ латинской поэмѣ опущена рѣчь души, обращенная къ Богу, по окончаніи спора съ тѣломъ.

<sup>2)</sup> См. *Lecoq de la Marche, La chaire française au Moyen-Age, 2-me id., 1885, 265: „Quod aliter clericis aliter laicis est praedicandum... Quando vero in conventu et congregatione sapientium in latino ydiomate loquimur tunc plura dicere possumus eo quod ad singularia non oportet descendere: laicis autem oportet quasi ad oculum et sensibiliter omnia demonstrare, ut sit verbum praedicatoris apertum et lucidum velut gemmula carbunculi“.* О новомъ изданіи произведеній Якова de Vitry г. *Краномъ* (*Crane*) см. *Revue Critique, 1889, 7.*



нерѣдко одно четверостишіе латинской поэмы соотвѣтствуетъ десяткамъ стиховъ французской версіи. Помимо большей краткости въ передачѣ мысли, латинская поэма отличается также болѣе искусственными приемами творчества: въ ней споръ изложенъ по всѣмъ правиламъ диалектики; всѣ *pro* и *contra* распредѣлены во вполне логическомъ порядкѣ, и каждая изъ спорящихъ сторонъ, изложивъ свои обиды на противника, признаетъ затѣмъ свою долю виновности. Форма „пренія“ здѣсь примыкаетъ къ извѣстному, излюбленному съ давнихъ поръ у христіанско-латинскихъ писателей литературному роду „*conflictus*“, книжно-научнаго происхожденія <sup>1)</sup>. Между тѣмъ, во французской поэмѣ (*F*) „споръ“ отличается болѣе простонароднымъ характеромъ: оба противника обмѣниваются бранью и затѣмъ изъявляютъ готовность обратиться къ третейскому суду, чтобы разобрать дѣло. Судьей ихъ долженъ быть Богъ, и хотя въ дальнѣйшемъ изложеніи разбирательство дѣла не приводится, слѣдующія мѣста въ поэмѣ ясно указываютъ, что третейскій судъ имѣлся въ виду. Такъ, душа говоритъ въ своей рѣчи:

351 *Fius Deu omnipotent*  
*Tu ses le iugement:*  
*Del cors pren la vengeance,*  
*Que ueis en balance,*  
*De ton siege lassus,*  
*Qi le mal poise plus <sup>2)</sup>.*

„Сынъ Бога Всемогушаго, Тебѣ извѣстенъ приговоръ: отомети тѣлу, такъ какъ Ты видишь съ высоты своего престола, на чьей сторонѣ перевѣсъ зла!“

Соотвѣтственно тому и тѣло говоритъ въ своемъ возраженіи:

577. *De l'acusacion*  
*Soit esgarde raison*  
*Et soit iugie a mort*  
*Qui en ara le tort!*

„Пусть разсудятъ обвиненье, и пусть будетъ приговоренъ къ смерти тотъ, кто окажется болѣе виновнымъ“.

Въ заключительной рѣчи души, обращенной къ Богу, душа какъ-бы недовольна приговоромъ и говоритъ, что исполнена гнѣвомъ, но не смѣетъ въ этомъ сознаться: „Не будутъ прославлять Тебя тѣ, что обречены идти въ адъ“ <sup>3)</sup>. Указанный видъ „спора“, какъ бы переходящаго въ судебное разбирательство, намъ неизвѣстенъ во французской литературѣ ранѣе XIII вѣка, когда подобнаго рода произведенія, получившія техническое обозначеніе „*plait*“, приобрѣли особую попу-

<sup>1)</sup> Ср. *Jeanroy*, *La tenson provençale* въ *Annales du Midi*, 1890, 7—8.

<sup>2)</sup> Приводимъ текстъ французской поэмы по Парижской рукописи, списокъ съ которой мы сообщили г. Франгагену, обозначившему его буквою *P*.

<sup>3)</sup> 979—980: *Molt ai uers toi grant ire—So io l'osaise dire.*  
 999—100: *Pas ne te loeront—Cil, qu'en infer seront.*

лярность <sup>1)</sup>: настоящая поэма является, такимъ образомъ, древнѣйшимъ образцомъ этого рода литературы во Франціи. Различіе задачъ авторовъ *L* и *F* (отъ котораго мы не отдѣляемъ пока норвежскій пересказъ *N*) усматривается, помимо формы и стиля, во многихъ особенностяхъ изложенія. Во французской поэмѣ „Видѣвіе“ происходитъ въ „субботнюю ночь“ (*un samedi par nuit*), при чемъ авторъ, вѣроятно, имѣлъ въ виду популярное повѣріе о томъ, что именно въ эту пору душамъ грѣшниковъ предоставлено возвращаться на землю (см. ниже). Изложеніе въ общемъ образивѣ, и авторъ подробно описываетъ наружный видъ души: она походитъ на младенца, совершенно нагая и вся позеленѣвшая (вѣроятно, отъ того что находится въ сильномъ удрученіи и много плакала). Этихъ подробностей нѣтъ въ латинской поэмѣ. Аристократическіе приемы автора *L* усматриваются въ его характеристикѣ ясновидца, который названъ „сыномъ короля“ <sup>2)</sup> и покойника, тѣло котораго нынѣ пререкается съ душою <sup>3)</sup>. Душа покойнаго начинаетъ рѣчь, напоминая о почетѣ, которымъ онъ пользовался, объ провинціяхъ, которыми онъ управлялъ, о замкахъ и дворцахъ, которыми владѣлъ. По *F* (и *N*) покойный тоже характеризуется какъ богатый человѣкъ, но не указано, чтобъ онъ занималъ исключительное положеніе въ обществѣ: онъ представлялъ изъ себя обычный типъ феодальнаго сеньора, корыстолюбиваго и мятежнаго, ведущаго нескончаемая тяжбы съ сосѣдями, наживающагося на счетъ ближнихъ и т. п., но не говорится, чтобъ онъ управлялъ провинціями. Авторъ французской поэмы, причисливъ покойнаго къ разряду простыхъ смертныхъ, хотя и занимавшихъ сравнительно выдающееся положеніе въ обществѣ, обобщаетъ недостатки, которые ему вѣнены: такъ, въ *F* имѣются длинныя разсужденія о скупости, о зависти и проч. Вообще, назидательный характеръ рѣзче подчеркнуть во французской поэмѣ, авторъ которой неоднократно приводитъ и тексты Священнаго Писанія для подкрѣпленія своихъ словъ.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о различіи дошедшихъ до насъ древнѣйшихъ обработокъ легенды, постараемся на основаніи ближайшаго сопоставленія текстовъ выдѣлить тѣ черты, которыя были присущи утраченному оригиналу. Главное затрудненіе представляется

<sup>1)</sup> Ср. *G. Paris*, *La litteratur française au moyen-âge*, 2 ed. 1890, 227—228.

<sup>2)</sup> *E. Du Méril*, 1. с., 219: „Iste vero fuerat filius regalis“.

<sup>3)</sup> Это два лица, ибо ясновидецъ—пустынникъ, удалившійся отъ жизни, а покойникъ выставленъ семейнымъ человѣкомъ, жена и дѣти котораго, какъ явствуетъ изъ дальнѣйшаго изложенія, недолго оплакивали его по смерти.



въ томъ, чтобы согласовать многократный обмѣнъ рѣчей въ латинской поэмѣ (всего въ *L* шесть рѣчей) съ двумя рѣчами въ *F* и *N*, и опредѣлить основное содержаніе легенды, къ которому могли примкнуть позднѣйшія приставки и интерполяціи. Отдаленною основой ея мы принимаемъ тотъ же латинскій текстъ Видѣнія, который (по римской рукописи) приписывается Макарію Александрійскому и уже послужилъ намъ для объясненія источниковъ англо-саксонской поэмы и другихъ произведеній однороднаго содержанія. Смерть грѣшника, разказанная въ этомъ Видѣніи, составляетъ основное содержаніе настоящей легенды, въ которой сохранена форма „видѣнія пустытника“, и вышеизложенныя сѣтованія грѣшной души, послѣ разлученія съ тѣломъ, соотвѣтствуютъ по своему содержанію первой рѣчи души къ тѣлу въ латинской поэмѣ (*L*). Но здѣсь, какъ и въ *F* и *N*, они значительно распространениѣ, такъ что краткому намеку въ легендѣ, приписываемой Макарію Александрійскому, соотвѣтствуютъ цѣлыя тирады души въ новыхъ обработкахъ сюжета. Мы уже указывали, что нѣкоторые мотивы сѣтованій души, особенно мотивъ перечисленія благъ жизни, ничтожныхъ передъ смертью, многократно пересказывались, и въ византійской поэмѣ Филиппа Пустытника мы имѣемъ вѣскую параллель къ обработкамъ того же сюжета въ западно-европейскихъ литературахъ. Слѣдуетъ предположить, что въ оригиналѣ *L* и *F* (*N*), также какъ и въ версіи легенды, послужившей основою англо-саксонской поэмы, характерный мотивъ перечисленія земныхъ сокровищъ представлялся въ болѣе развитомъ видѣ, чѣмъ въ версіи легенды, извѣстной намъ по римской рукописи. Но тогда какъ авторъ *L* придерживается болѣе общихъ формулъ въ своемъ перечнѣ предметовъ роскоши, авторъ французской поэмы ближе приваравливается къ бытовымъ условіямъ жизни, отбѣняя и то специальное значеніе, которое тотъ или другой предметъ представлялъ для покойнаго. Такъ, напримѣръ, заговоривъ о деньгахъ, авторъ *F* не ограничивается замѣчаніемъ: „quam tu plus amasti“, какъ въ *L*, но прибавляетъ:

67. *Que soloies nonbrer Et tant souent conter.*

Припоминая лошадей покойнаго, авторъ *F* пользуется случаемъ, чтобы упрекнуть его въ приниманіи подачекъ за льстивость и ложь:

77. *U sont li parlefroi, Que li conte et li roi  
Te soloient doner Por mençoignes conter?*

Считаемъ излишнимъ здѣсь настаивать на всѣхъ особенностяхъ изложенія автора французской поэмы, значеніе которыхъ было выше

оговорено. Независимо отъ нихъ, первая рѣчь души въ *L* соотвѣтствуетъ тремъ стамъ стиховъ въ *F* до того мѣста, гдѣ душа произноситъ вышеуказанное обращеніе къ Сыну Божиему, прося Его выискать съ тѣла возмездіе за грѣхи (ст. 351 — 356). Замѣтимъ, что только эта часть рѣчи души цѣликомъ воспроизведена въ норвежскомъ пересказѣ (*N*) <sup>1)</sup>, при чемъ сокращено лишь обращеніе къ Богу: „За что я, несчастное существо“, говоритъ душа, — „должна терпѣть голодь и жажду?... Тебѣ бы слѣдовало терпѣть эту кару скорѣе чѣмъ мнѣ, но пусть Всемогуцій Богъ насъ разсудить“. Затѣмъ душа говоритъ тѣлу (въ *N*):

„Licamr, medhan thu vart haeil tha vartu morgum manne thecr, en pu ertu hverium laeidr, thu ilmir illa, oc thinar vistir ero i illum stadh, oc that er maclet fyrir illzeu sacar thinar“.

„Тѣло, пока ты было въ здравіи, ты было привлекательнымъ для многихъ; нынѣ же ты для всѣхъ безобразно, ты исполнено зловонья и твои имущества въ худомъ состояніи и все это за худья дѣла твои“.

Взамѣнъ этой тирады въ *F* мы имѣемъ пространный перечень (ст. 356—438) частей тѣла, подвергшихся разложенію, что передано въ латинской поэмѣ двумя стихами:

Nullum membrum superest quod jam lucro vacet,  
Jam clauduntur oculi, lingua tua tacet.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что эта мысль была указана въ оригиналѣ, при чемъ въ передачѣ ея *F* едва ли не сохранило намъ больше основныхъ чертъ, чѣмъ *L* и *N*: мотивъ обвиненія частей тѣла по-рознь одной за другою, встрѣчается и въ римскомъ текстѣ легенды, приписываемой Макарію Александрійскому, гдѣ перечислены части тѣла, которыя демоны поражаютъ одну за другою, какъ бы въ виду ихъ самостоятельной отвѣтственности за проступки (см. выше, 8). Авторъ *F* лишь развилъ нѣкоторыя подробности, слѣдуя своему обычному приему. Такъ, упомянувъ о волосахъ покойнаго, онъ распространяется о томъ, какъ ихъ прежде бывало холили, заплетали въ кудри и расчесывали; душа вспоминаетъ, какъ прекрасная дама нѣкогда прибирала кудри покойнаго, нынѣ же и послѣдняя изъ развратницъ не захотѣла бы къ нимъ прикоснуться. Авторъ комбинируетъ мотивъ обвиненія частей тѣла съ указаніемъ на ихъ прискорбную участь послѣ смерти; въ заключеніе (427 — 438) говорится и о червяхъ, которыхъ будетъ-де несмѣтное количество (Plus de V. C. milliers!); они сглохатъ трупъ,

<sup>1)</sup> Unger, l. c., 190—193.



затѣмъ сами обратятся въ навозъ, такъ какъ всякому существу суждено вернуться къ своему первобытному состоянію. Послѣ этого душа собирается уходить:

438. Desor m'en doi aler Ne doi mais «Non possum hic amplius stare, jam  
ci ester recedo:  
Jo ne te sai que dire Car molt Nescis ad opposita respondere, credo»  
sui plaine d'ire.

Однако, не смотря на это заявленіе, душа въ *F* продолжаетъ свою рѣчь и въ полтора ста съ лишнимъ стихахъ излагаетъ разказъ о Страшномъ Судѣ: „Дьяволъ уводитъ меня“, говоритъ душа (450);—я еще не бывала въ аду, а нынѣ придется увидѣть Люцифера. Тамъ суждено мнѣ пребывать до дня Страшнаго Суда, когда я вырвусь на волю и приобщусь къ тебѣ, тѣло, и оживлю тебя; вмѣстѣ воскреснемъ мы и предстанемъ на Судъ“. Все это мѣсто и слѣдующій разказъ о Страшномъ Судѣ, который не представляетъ какихъ-либо выдающихся особенностей (до стиха 565), составляетъ исключительную принадлежность *F*: ни въ *L*, ни въ *N* нѣтъ ничего подобнаго. Принимая во вниманіе вышеуказанное заявленіе души о ея намѣреніи удалиться, мы склонны были бы признать весь послѣдующій разказъ интерполяціей; однако, хотя самъ по себѣ онъ не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ содержанію спора, мы напомнимъ, что сходный разказъ содержитъ въ себѣ италянская версія легенды, гдѣ душа одна говоритъ; такъ какъ мы признали этотъ типъ легенды болѣе древнимъ, чѣмъ тотъ, гдѣ къ сѣтованіямъ души присоединенъ отвѣтъ тѣла, то слѣдуетъ думать, что авторъ *F* не самостоятельно вставилъ отъ себя разказъ о Страшномъ Судѣ, а нашелъ уже указаніе на него въ своемъ источникѣ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Г. Муссаоиа (I. c., *Sitzungsber. d. Wiener Akad. der Wiss.*, Hist. Phil. Cl. 1864, 169) замѣтилъ по поводу разказа о Страшномъ Судѣ въ италянскои поэмѣ, что онъ представляется какъ бы общимъ мѣстомъ многочисленныхъ произведеній на ту же тему и не заключаетъ въ себѣ никакихъ особенностей (la descrizione del giudizio s'attiene quasi sempe al vangelo, ond'e che ha molti passi simili al tutto alle descrizioni del Bonvesin e del Bescapè e dè tanti altri rimatori di tutte le nazioni che trattarano il medesimo argomento altiguendo alla fonte medesima). Это соображеніе, конечно, даетъ право предполагать, что подробный разказъ о Страшномъ Судѣ могъ быть вставленъ и въ италянскую, и во французскую поэму при полной независимости одной отъ другой, но рѣшающее значеніе въ данномъ случаѣ представляетъ, на нашъ взглядъ, отрывокъ рѣчи души, отмѣченный г. Гастономъ Парисомъ въ французской обработкѣ житія св. Алексѣя, XIII вѣка. Здѣсь душа, между прочимъ, говоритъ тѣлу, что оно будетъ

Когда душа закончила, наконецъ, свою рѣчь, тѣло приподнимается въ гробу, чтобы возражать ей. Замѣтимъ здѣсь тожество изложенія въ *L* и *F*, тогда какъ въ *N* разказъ сокращенъ. Возраженіе тѣла занимаетъ во французской поэмѣ около 350 стиховъ и представляетъ не мало любопытныхъ чертъ по своимъ соотношеніямъ къ *L* и *N*: въ послѣднемъ это возраженіе значительно короче, но пропуски не ощутительны при чтеніи; въ латинской же поэмѣ содержаніе отвѣта тѣла въ *F* оказывается распределеннымъ между обоими собесѣдниками. Спрашивается: которая изъ двухъ обработокъ *L* или *F* въ данномъ случаѣ ближе передаетъ схему оригинала, и какое значеніе слѣдуетъ придавать тѣмъ мѣстамъ, которыя опущены въ *N*, но общи *F* и *L*? Эта часть поэмы, вообще, заслуживаетъ болѣе внимательнаго разсмотрѣнія, такъ какъ источникъ ея намъ неизвѣстенъ <sup>1)</sup>.

Возраженіе тѣла основано на томъ соображеніи, что такъ какъ душа-де одарена смысломъ и разумѣніемъ и, вообще, управляетъ поступками тѣла, то она и должна нести отвѣтственность за дѣла и подвергнуться наказанію за грѣхи, въ которыхъ тѣло не повинно, такъ какъ оно играло лишь служебную роль. Эта мысль изложена въ десяти строфахъ *L*, при чемъ указывается, что душа имѣетъ и

---

покоиться въ землѣ до наступленія дня Страшнаго Суда, когда тѣло воскреснетъ и приметъ тридцатилѣтній возрастъ (стр. XXV, ст. 286). То же повѣріе о тридцатилѣтнемъ возрастѣ встрѣчается и въ *F* (ст. 475—478), и г. Г. Парисъ обратилъ вниманіе на это соотвѣтствіе. По объясненію г. Сахарова (1. с., 47, 125 и 174), основаніемъ этого повѣрія служитъ примѣненіе къ будущему воскресенію мертвыхъ выраженія: „въ мѣру возраста исполненія Христова“ (Еф., 4, 13). Весьма популярное въ восточной церкви, отразившееся и въ нашихъ духовныхъ стихахъ (*Кириѣск.*, 1. с. № XIX), это повѣріе не пользовалось такою широкою извѣстностью на западѣ и повторенное въ двухъ текстахъ одинакаго содержанія, оно можетъ служить подтвержденіемъ мнѣнія, что и въ оригинальной версіи *F* дѣйствительно шла рѣчь о Страшномъ Судѣ. Краткое упоминаніе о немъ могло дать поводъ составителю *F* дополнить разказъ на основаніи общезвѣстныхъ и популярныхъ традицій.

<sup>1)</sup> Въ латинскихъ фразахъ, которыя г. Гэдозъ выдѣлилъ изъ ирландской гомели, считая ихъ показателями возможнаго латинскаго оригинала этого памятника, рѣчь тѣла слишкомъ коротка, чтобы возможно было признать ее источникомъ настоящихъ обработокъ сюжета. Послѣ ряда бранныхъ эпитетовъ, тѣло ограничивается замѣчаніемъ: «Mansisem sicut uniuersa terra fragilissima nisi te perserissem» (*Revue Celt.*, 1889, 470). Возможно указать здѣсь лишь на соотвѣтствіе основной мысли возраженія тѣла.



надлежащія средства, чтобы заставить тѣло ее слушаться, налагая на него постъ и наказывая его:

Nam caro per spiritum debet edomari  
Fame, siti, verbere, si vult dominari.

Если же плоть не будетъ укрощена духомъ, то она немедленно поддается мірскимъ соблазнамъ:

Ergo si per spiritum caro non domatur  
Per mundi blanditias mox infatuatur.

Вообще тѣло-де безъ души не имѣетъ никакой инициативы, ибо

Caro sine spiritu mortua quiescit <sup>1)</sup>).

Тѣло заканчиваетъ рѣчь заявленіемъ, что черви гложутъ его бока: „Да и что большаго могу сказать я? Душа, удались!“ Но душа не хочетъ уходить и собирается привести новые аргументы въ свою защиту. Она отчасти согласна съ возраженіемъ тѣла и признаетъ, что должна была бы управлять имъ, но оправдывается его непослушаніемъ. Когда душа принималась обуздывать его похоти, тѣло оказывалось непокорнымъ, и душа изъ госпожи обратилась въ служанку. „Сознаю себя виновною“, говоритъ душа;—„я погрѣшила въ томъ, что, будучи госпожею, не обуздала тебя, но такъ какъ ты меня обманывало столь обольстительною ложью, то мнѣ сдается, что ты погрѣшило еще въ большей степени“. Далѣе душа напоминаетъ объ удѣлѣ праведныхъ и о превратностяхъ судьбы, при чемъ послѣ смерти-де бывшіе пріятель не захотятъ даже взглянуть на трупъ, лежащій въ гробу. Тѣло, услышавъ эту рѣчь, принимается сѣтовать. Оно убѣдилось во всеокрушающей власти смерти и видитъ ничтожность земныхъ благъ. „Оба мы виноваты предъ Богомъ“, говоритъ тѣло, но все же бѣльшая вина на сторонѣ души. Затѣмъ тѣло вновь и съ большими подробностями развиваетъ аргументъ о главенствѣ души надъ тѣломъ и ссылается на свое ничтожество, когда душа не приводила его въ дѣйствіе. „Если бы ты любила Бога какъ слѣдуетъ“, говоритъ оно,—„и справедливо относилась бы къ бѣднякамъ (causas pauperum judicasses recte), если бы не вступила въ общество дурныхъ людей (pec pravorum hominum adhaesisses sectae), то ни меня ни тебя не обольстила бы суета мірская“. Далѣе тѣло вновь

---

<sup>1)</sup> *E. Du Ménil*, 1. с., стр. 223—224.

сокрушается о своей горькой участи и, вспоминая о днѣ будущаго воскресенья и Суда, восклицаетъ:

Heu! mors illa dura,  
Mors interminabilis, fine caritura!

Тогда душа принимается сѣтовать со своей стороны и высказываетъ сожалѣніе о томъ, что Богъ ее создалъ, такъ какъ она обречена гибели. Завидна, говоритъ она,—участь неразумной твари: духъ у нея погибаетъ одновременно съ тѣломъ и не подвергается послѣ смерти мученіямъ, которымъ обречены нечестивые люди! Мы остановимся на этомъ мѣстѣ въ изложеніи *L*, чтобы сличить съ нимъ *F* и *N*. Въ послѣднихъ двухъ текстахъ, при тождествѣ основной мысли возраженія тѣла, мы прежде всего должны отмѣтить нѣкоторыя вставки въ связи съ указанною особенностью изложенія автора *F* и *N*. Такъ, въ видѣ поясненія мысли о томъ, что тѣло дѣйствовало по наущенію души, приводится примѣръ грѣхопаденія Адама по наущенію змія и жены (ст. 603—610). Далѣе введенъ разказъ о созданіи человѣка по образу и подобию Божію и о грѣхопадении, по поводу котораго разъясняется значеніе искупительной жертвы Христа (641—669). Не придавая особаго значенія (для опредѣленія оригинала) подобнымъ отступленіямъ *F* и *N*, по сравненіи съ *L*, мы замѣтимъ, что, за пропускомъ втораго возраженія души, тѣло въ *N* стремится снять съ себя всякую отвѣтственность въ грѣховной жизни, тогда какъ въ *F* оно заявляетъ такъ же, какъ и въ *L*:

669. Andoi somes copable  
Quant nos por le deable  
Deguerpimes l'amor  
De nostre creator  
La toie coupe est maire и т. д.

E. Du Ménil, 225: Ambo quidem possumus a Deo culpari  
Et debemus utique; sed non culpa pari:  
Tibi culpa gravior debet imputari

Въ *N* тѣло ограничивается заявленіемъ: „Ты сдѣлала, что я познало зло, что я посѣщало дурныя мѣста, что я лгало, и все худое, что я сотворило, было по твоему наущенію“. Въ *F* это мѣсто нѣсколько распространеннѣе, при чемъ нельзя не замѣтить, что авторъ *F* отчасти руководствовался первоначальною рѣчью души, какъ образцомъ для отвѣта тѣла; отсюда цѣлый рядъ повтореній. Напримѣръ:

Душа: 183 Ne te poi refrer  
Ne de mal retourner

Тѣло: 629 Ne te poi refrer  
Ne del mal destorner



209 Jo te faisoie aler  
Et manger et parler.  
Jo te faisoie oir  
Et ueoir et sentir.

675 Mal me fesis sentir  
Et uanites oir,  
Et en mal lieu aler  
Et folie parler.

Далѣ въ *F* тѣло упрекаетъ душу въ томъ, что она норовила жить чужимъ трудомъ, напивалась пьяною, зазрилось на чужое добро. Все это мѣсто (ст. 681—700) опущено въ *N*; представляя изъ себя лишь парафразу первоначальной рѣчи души, оно кажется намъ произвольною вставкою въ *F*, быть можетъ, позднѣйшею интерполяціею, смыслъ которой во всякомъ случаѣ расходится съ отвѣтною рѣчью души въ *L*, гдѣ говорится о сопротивленіи, которое тѣло оказывало наставленіямъ души. Въ виду того, что въ данномъ мѣстѣ всѣ три текста расходятся, мы склонны признать и отвѣтную рѣчь души въ *L* самостоятельнымъ домысломъ автора латинской поэмы. Что касается третьей рѣчи души въ *L*, гдѣ она завидуетъ участи неразумной твари, то въ *F* и *N* это пожеланіе вложено въ уста тѣла. Оно здѣсь распространениѣ, чѣмъ въ *L* и совпадаетъ съ аналогичнымъ пожеланіемъ души въ англо-саксонской поэмѣ *X* вѣка, пожеланіемъ, обращеннымъ, правда, къ тѣлу: „Лучше было бы для тебя, тѣло“ и т. д. <sup>1)</sup> Допустивъ, что авторъ *L* произвольно раздѣлилъ на двѣ части возраженіе тѣла и вставилъ между ними отвѣтную рѣчь души, мы поймемъ, что онъ могъ вторично раздѣлить между обоими собесѣдниками и сѣтованія о горькой участи на томъ свѣтѣ, при чемъ вложилъ въ уста души пожеланія, которыя первоначально, съ введеніемъ діалога между душой и тѣломъ, естественнѣе было бы приписать тѣлу, какъ въ *F* и *N* <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, возможно, что въ данномъ случаѣ эти два текста стоятъ ближе къ утраченному оригиналу. Но далѣе *F* и *N* расходятся между собою: въ *N* за вышеуказанномъ сожалѣніемъ тѣла о томъ, что оно принадлежало разумному существу, и что ему придется худо когда они воскреснутъ, ради души, слѣдуетъ исполнѣ логичное заключеніе, что-де напрасно объ этомъ говорить теперь, ибо оно бесполезно: „Охотно бы я уничтожило тебя, говорить тѣло, если бы оно было въ моей власти“ <sup>3)</sup>.

Это мѣсто соотвѣтствуетъ стиху 799 и слл. въ *F*; но предшествовавшіе стихи 767—782 стоятъ совершенно особнякомъ, а стихи 785—

<sup>1)</sup> См. выше, I, а.

<sup>2)</sup> Какъ въ ирландской гомелии, см. выше, I, д.

<sup>3)</sup> Nu vaere that mit vili, at ec  
maetta thic drepa.

799. Uolentiers t'ochiroie  
Se faire le pooie.

795 находятъ себѣ параллель лишь въ заключительной рѣчи души въ *L*. Содержаніе 767—782 стиховъ довольно своеобразно: въ нихъ рѣчь идетъ о тираніи души надъ тѣломъ, тираніи будто бы столь жестокой, что тѣло не могло ея вынести:

769. Tu estoies ma domme Et moi cargas la somme,  
Que je ne poi soffrir, Mon cuer me fist partir.

Тѣло, назвавъ себя выше рабомъ души, прибѣгаетъ здѣсь къ новому сравненію, уподобляя себя лошади (767, *Io ere tes somiers*), которая во всемъ должна была подчиниться своему ѣздоку. „Какъ только ты мною овладѣвала“, говоритъ тѣло,—„и понукала меня, я принуждено было двигаться, то вскачь, то рысью. Ты обременила мнѣ спину и не было мнѣ покоя, пока я имѣло тебя своимъ господиномъ. Не хотѣло бы я вновь быть подъ твоимъ управленіемъ; плохое (наше) товарищество“:

784. Trop me fesis cortois Par tes maluaises lois.

Все это мѣсто находится въ нѣкоторомъ противорѣчьи съ болѣе ранними легендами о сѣтованіяхъ души, гдѣ именно послѣдняя высказываетъ свое неудовольствіе непокорностью тѣла (тоже и во второй рѣчи души въ *L*), а не на оборотъ; кромѣ того, оно противорѣчитъ и заключенію рѣчи тѣла въ той же французской поэмѣ, такъ какъ тѣло въ концѣ концовъ признаетъ, что главная причина ихъ гибели заключается въ томъ, что они были слишкомъ дружны, и что душа такимъ образомъ подчинилась плоти вмѣсто того, чтобы обуздывать ее:

935. N'est droit que te maldie Car piecha fus m'amie  
Io t'amai ia forment Et tu moi ensement:  
Por l'ancienne amor Soffrons tant grant dolor.

Такимъ образомъ, значеніе вышеприведенныхъ 15 стиховъ нѣсколько загадочно, и если въ оригиналѣ было что нибудь, послужившее имъ основаніемъ (хотя изъ *L* и *N* мы не можемъ объ этомъ судить), то во всякомъ случаѣ первоначальный смыслъ затемненъ вѣроятною позднѣйшей интерполяціей<sup>1)</sup>.

Стихи 785—795 рѣчи тѣла въ *F* соотвѣтствуютъ, какъ было за-

---

<sup>1)</sup> Любопытная параллель къ этимъ стихамъ находится въ армянской версіи, о которой рѣчь ниже.



мѣчено, послѣдней рѣчи души въ *L*: покойникъ воспоминаетъ свое прежнее благосостояніе, которое не послужило ему впрокъ, ибо:

Тѣло 791.	Tant com plus fui puisans	Душа	Hoc pro lege datur,
(въ <i>F</i> )	Est ma peine plus grans;	(въ <i>L</i> )	Quod, dum quis in saeculo ma-
	Li plus poesteif		gis exaltatur
	Seront li plus caitif.		Tanto cadit gravius si transgre-
			diatur.

Далѣе въ *F* и въ *N* приводится еще новое сравненіе тѣла съ кораблемъ и души съ кормчимъ (803—816, см. ниже), а затѣмъ тѣло въ *F* опять сѣтуетъ о своемъ знатномъ происхожденіи, которое привело его къ гибели, и о томъ, что загубленъ домъ, за отсутствіемъ стражи; послѣ ихъ смерти все добро де въ немъ расхищено. Далѣе тѣло называетъ себя „храмомъ Божиимъ“, оскверненнымъ по винѣ души:

837.	Le temple Damedeu	( <i>N</i> )	Ec var Gudhs hus, nu hefir thu
	Par ton maluais orguieu		gort thiofs fulsni. Ec var bonar-
	Tu meis a bandon.		hus, nu em echordhoms budh, ef
	Maison fui d'orison		noccar madhr vildi í bua.
	Or suis fosse a laron,		
	Che as fait par ton non.		

Вслѣдъ за приведеннымъ мѣстомъ въ *N* тѣло, вновь напомнивъ о своемъ безотрадномъ положеніи, послѣ того какъ оно разсталось съ душою, заканчиваетъ споръ, говоря что имъ нѣтъ проку знать рѣшеніе Бога, но пусть Онъ сообщитъ его въ назиданіе тѣмъ, которые еще живы<sup>1)</sup>. Въ *F* слѣдующіе за этимъ заявленіемъ стихи 875—885 представляютъ вставку о томъ, что-де оба они нынѣ отлучены отъ Бога, и что на вѣсахъ (правосудія) скупость перетянула добродѣтели и справедливость: отъ нея имъ и гибель. Внезапное упоминаніе о скупости, какъ о главномъ грѣхѣ, за который осуждены душа и тѣло покойнаго, является, на нашъ взглядъ, произвольною интерполяціей въ основной текстъ. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы отмѣтимъ опять соответствіе въ *F* и *L*<sup>1)</sup>, при различномъ распредѣленіи рѣчей:

<sup>1)</sup> Въ *N* мы имѣемъ лишь краткое указаніе на мысль, которая подробнѣе развита въ *F* и *L*, о томъ, что нельзя ничѣмъ уже помочь грѣшнику послѣ смерти: „En ossar hágr es sva commenn at ossar haélpr ecci hvat sem fyrir oss er gort that man oss vera til engra lausna“ (наше положеніе таково, что намъ не можетъ принести пользы то, что для насъ дѣлается: это намъ не послужитъ на спасеніе).

Тѣло 889. Aumosne de parent (въ <i>F</i> ) Ne nos uaut mais noient, Ne messe na matine Ne nos ert medecine. Sos ciel nen est cel moine, Prouoire ne canoine, Ne reclus ne ermite, Tant soit de grant merite, Qui a nos puist aidier, 898. De nos mals alegier <sup>1)</sup> .	Душа Non est spes ulterius de redem- (въ <i>L</i> ) ptione Nec per elemosinas, nec ora- tione. Si tota fidelium pietas oraret Si tota jejuniis jugiter vacaret, Si mundus pecuniam totam suam daret, In inferno positum nunquam li- beraret.
--	---

Слѣдуетъ въ *F* упоминаніе о томъ, что Всемогущій Царь осудить ихъ, прекративъ ихъ злодѣянія, и будутъ тѣло и душа лишены вѣчной жизни: имъ суждено мучиться въ неугасаемомъ пламени, въ вѣчномъ заключеніи. Далѣе *F* и *L* опять совпадаютъ:

Тѣло: 919. Car por tot le tresor De l'argent et de l'or Qui est des orient Deci en occident Ne donroit Belgibu L'âme d'un seul perdu.	Душа: Non daret Diabolus ferus et effrenis Unam vinctam animam in suis catenis Pro centenis millibus praediis terrenis Nec quandoque sineret quod careret poenis.
--	--

Душа въ *L* заканчиваетъ свою рѣчь заявленіемъ, что, чѣмъ богаче и знатнѣе человѣкъ былъ въ жизни, тѣмъ тяжелѣе ему будетъ наказаніе на томъ свѣтѣ. Мы видѣли, что это замѣчаніе уже было выше приведено тѣломъ въ *F*. Въ стихахъ 931 — 954, въ *F*, тѣло заявляетъ о своемъ намѣреніи прекратить споръ въ виду ихъ прежней дружбы (см. выше), и кромѣ того, оно спохватилось (немножко поздно!), что не можетъ вести длинныхъ переговоровъ, такъ какъ, лишившись души, оно утратило зрѣніе и способность рѣчи...

<sup>1)</sup> Эта мысль повторяется и въ послѣдней рѣчи души. Ср. стихи 1033—1036

Car aine ne fu cel angle Ne icel saint arcangle  
Apostle ne martir, Qi me peüst guarir.

Подобное и въ указанномъ мѣстѣ первоначальной редакціи Vie de saint Alexis, ed. G. Paris, I, с. 227, стихи 193—194:

Ne sains ne sainte non iert ja si hardis  
Ce ja li proit qu'il li face merci.



Изъ вышеприведеннаго разбора *L* по сравненіи съ *F* и *N* явствуетъ, что содержаніе рѣчи тѣла въ послѣднихъ двухъ текстахъ (особенно въ *N*) въ общемъ не представляетъ данныхъ, по которымъ можно было бы заключить о томъ, что въ оригиналѣ имѣлись отвѣтныя выраженія души и новое опроверженіе ихъ тѣломъ. Мы можемъ признать схему *F* и *N* основною. Искусственный характеръ распределенія рѣчей въ *L* особенно рѣзко выступаетъ въ третьей рѣчи души: авторъ *L* нашель, повидимому, несообразнымъ, чтобы тѣло отъ себя разказывало о будущихъ мукахъ, и вложилъ въ его уста вопросъ, обращенный къ душѣ:

„Si tu apud inferos, anima, fuisti,  
Dic mihi, te deprecor, quid ibi vidisti?“ и т. д. <sup>1)</sup>.

Дальнѣйшій же разказъ авторъ приписалъ душѣ, какъ отвѣтъ на приведенный вопросъ тѣла. Но вопросъ поставленъ неудачно и противорѣчитъ основной ситуаціи: душа только что разлучилась съ тѣломъ и не была еще въ аду <sup>2)</sup>. Въ заключительной сценѣ разказывается, какъ за нею явились діаволы и увели ее въ преисподнюю. Въ *L* подробно описанъ наружный видъ демоновъ, и приведены ихъ рѣчи къ душѣ, которая, переступивъ черезъ порогъ ада, восклицаетъ: „Jesu, fili David!“. Въ *F* и *N* нѣтъ столь подробнаго описанія діаволовъ, но душа произноситъ длинный монологъ, въ которомъ жалуется на свою горькую участь, приводитъ разказъ объ искупительной жертвѣ Христа и, ссылаясь на споры, вызванныя толкованіемъ значенія сошествія Христа на землю, стремится, повидимому, опровергнуть мнѣнія, несогласныя со взглядами церкви <sup>3)</sup>. Мѣстами и въ этой рѣчи души встрѣчаются дословныя повторенія стиховъ изъ предшествующаго изложенія, но мы отнюдь не согласны съ мнѣніемъ г. Фарнгагена <sup>4)</sup>, что эти повторенія служатъ достаточнымъ основа-

<sup>1)</sup> *E. Du Méril*, I. с., 226—227.

<sup>2)</sup> Въ *F* она говоритъ, стр. 449—452:

Jo m'en irai en paine Car diables m'en maine.  
Ainc ne fui en infer Or uerroi Lucifer

<sup>3)</sup> Это мѣсто довольно любопытно, и ниже мы къ нему вернемся.

<sup>4)</sup> *Varnhagen*, I. с. 6: „Die teufelszene ist von vorneherein verdächtig, da es sehr unwahrscheinlich ist, das ein Schreiber—oder Recitator — dieselbe unterdrückt haben sollte (въ англо-норманской версии); und der Umstand, dass eine zweite Rede des Körpers nicht folgt, spricht auch nicht besonders für die Echtheit der zweiten Rede der Seele“ (но такъ какъ душа уже болѣе не обращается къ тѣлу, то от-

ніемъ, чтобы считать всю заключительную сцену поэмы позднѣйшею приставкой. Она опущена только въ одной англо-норманской версіи *F*, въ которой, въ замѣнъ того, приведены размышленія пустытника по поводу настоящаго видѣнія: этихъ заключительныхъ размышленій нѣтъ въ *N*, ни въ четырехъ другихъ спискахъ *F*, но въ *L* они весьма распространены (15 строфъ); содержаніе ихъ сводится къ общимъ мѣстамъ церковно-назидательной литературы: авторъ сокрушается объ упадкѣ нравовъ, о томъ, что міръ идетъ на гибель; говоритъ, что соблазны жизни должны были бы утратить всякое обаяніе передъ мыслью о смерти и т. п. Весьма вѣроятно, что Видѣніе въ первоначальной редакціи заканчивалось тоже нѣкоторымъ нравоученіемъ (какъ въ англо-норманской версіи *F*), но оно не является его составною частью, и посему мы считаемъ излишнимъ останавливаться на немъ, допуская во всякомъ случаѣ, что авторъ *L* въ значительной мѣрѣ развилъ эти разсужденія отвлеченнаго характера. Что касается заключительной сцены, гдѣ разказано о приходѣ діаволовъ за душой и т. д., то, какъ уже было замѣчено, мы

вътъ тѣла былъ бы совершенно лишень). Указавъ далѣе на рядъ сходныхъ стиховъ, г. Фарнгагенъ приходитъ къ выводу: „Da es nun durchaus unwahrscheinlich ist, dass der Dichter sich selbst in solcher Weise ausgeschriben habe, so ist zu schliessen, dass jene beiden Abschnitte spätere zusätze sind“. Но отмѣченные г. Фарнгагеномъ повторенія отдѣльныхъ стиховъ и выраженій мало доказательны для того, чтобы считать всю заключительную сцену поэмы позднѣйшею приставкою. По большей части эти повторенія—общія мѣста, которыя легко могли быть вставлены пересказчикомъ или записывателемъ поэмы. Ср. напримѣръ:

964. L'ame quant ce ueoit

*Merueillos duel faisoit.*

969. Criaît: „Maleuree

*Mar fui onques criüe!“*

12. Et faisoit duel molt grant

53. Chaitis, maleurès

*Mal fuisses onques nès.* и т. п.

Единственное заключеніе, къ которому, на нашъ взглядъ, приводятъ подобныя мѣста, это то, что настоящая версія поэмы уже подверглась нѣкоторымъ частнымъ наслоеніямъ въ устахъ пересказчиковъ, которымъ припомнились отдѣльныя выраженія изъ предшествовавшаго изложенія. Впрочемъ, быть можетъ, и самъ авторъ не столь тщательно избѣгалъ этихъ повтореній, какъ думаетъ г. Фарнгагенъ: нѣкоторая скудость сюжета, при желаніи развить его, давала имъ поводъ, и мы указали, что и въ рѣчи тѣла многое составлено по образцу первой рѣчи души. Тѣмъ не менѣе, въ виду другихъ указанныхъ соображеній мы все-таки готовы признать, что *F* представляетъ позднѣйшую, нѣсколько видоизмѣненную версію утраченнаго оригинала поэмы, въ которомъ все-таки „die teuflerscene“ имѣла мѣсто.



считаемъ несомнѣннымъ, что она была въ оригинальной редакціи поэмы; это подтверждается, во первыхъ, общностью настоящей сцены (хотя и различно изложенной) въ трехъ текстахъ *L*, *F* и *N*; во вторыхъ, въ латинской версіи легенды, приписываемой Макарію Александрійскому, душа, какъ мы видѣли, по окончаніи своей рѣчи, обращенной къ тѣлу, схвачена діаволами и передается новымъ сѣтованіямъ, соответствующимъ по своему значенію тѣмъ, которыя приведены въ *F* и *N*. Для опредѣленія первоначальной редакціи этого разказа заслуживаютъ вниманія лишь разнорѣчія въ изложеніи его въ трехъ названныхъ текстахъ. Въ *N* говорится только, что въ то время, какъ душа предавалась сѣтованіямъ, пришли „враги“ за нею и увлекли ее, какъ овцу; она жалобно кричала, но ея домъ былъ для нея закрытъ <sup>1)</sup>. Въ *F* діаволы обращаются къ душѣ со слѣдующею рѣчью:

1045. „Qui chi uos amena?  
Mal garant uos sera.  
O uostre cors pullent  
Faisies par!ement.  
Or se repentiroit  
Li fel, se il pooit“ и т. д.

„Кто васъ привелъ сюда? Плохо вамъ придется. Вы вели переговоры съ вашимъ зловоннымъ тѣломъ. Нынѣ негодное расеялось бы, если бы могло“ и т. д.

Вопросъ, заданный діаволомъ въ этой поэмѣ, тождественъ съ тѣмъ, который приведенъ въ англо-французской поэмѣ (см. выше), гдѣ демонъ приходитъ за душою, предававшееся сѣтованіямъ на могилѣ тѣла, послѣ смерти; мы считаемъ это соответствіе не случайнымъ. Очевидно, что вышеприведенный вопросъ могъ быть произнесенъ только съ измѣненіемъ первоначальной ситуаціи въ легендѣ объ исходѣ души, ибо демонъ, пришедшій за душою грѣшника въ моментъ ея исхода, не могъ освѣдомляться о томъ, кто привелъ душу сюда? Стало быть, въ *F* усматривается нѣкоторое смѣшеніе ситуаціи, котораго нѣтъ въ *N*. На слѣды двойственной традиціи въ *F* и *L* намъ приходилось уже не разъ указывать, и мы заключаемъ отсюда, что эти два текста представляютъ отступленія отъ оригинала, къ которому *N* стоитъ ближе. Мы замѣтили, что содержаніе *N* цѣликомъ воспроизведено въ *F*, такъ что нѣтъ сомнѣній въ бли-

<sup>1)</sup> Oc sva vaeinadhe sér su sál. En i thvi como fiandr oc toko hana á braout oc báro hana sva uthyrmilega, sem vargar marger bera saoudh aein. En hon opte ascrámlega en that stodhadhe henne ecci, thvi at domr hennar var tha loken.

жайшемъ сродствѣ этихъ текстовъ, въ отличіе отъ *L*. Обозначимъ этотъ непосредственный источникъ *F* и *N* буквою *X*<sup>1)</sup>. Далѣе, считая возможнымъ, что авторъ *N* кое-что сократилъ въ передачѣ оригинала, съ которымъ мы не рѣшились бы его отождествить, мы видѣли, что дѣйствительная разница между *N* и *F* усматривается лишь въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ текстъ французской поэмы представляетъ противорѣчивыя или сомнительныя мѣста. Нѣкоторыя изъ нихъ объясняются на нашъ взглядъ слѣдующимъ образомъ:

Предполагая рядъ посредствующихъ версій между разказомъ о смерти грѣшника въ Видънии, приписываемомъ Макарію Александрійскому, по римской рукописи (обозначаемъ этотъ изводъ буквою *R*) и оригиналомъ легенды, послужившей источникомъ для обработокъ *L* и *X* (*F* и *N*), мы должны признать, что въ этомъ оригиналѣ (который мы обозначимъ буквою *O*), все-таки сохранена была первоначальная ситуація разказа объ исходѣ души, то-есть, споръ между душою и тѣломъ происходилъ немедленно послѣ смерти. На это вполне ясно указывается въ самомъ началѣ изложенія во всѣхъ трехъ текстахъ. Такъ, въ *L* говорится, что душа только что раз-

<sup>1)</sup> Замѣтимъ, что соотвѣтствіе между *F* и *N* нѣрѣдко *дословное*. Такъ, съ самаго начала:

1. Un samedi par nuit	Ein laougardag at kveldi
Me gisoie * en mon lit	svaf ec i hvilo minni,
[*въ <i>C</i> —Ou dormi; въ <i>H</i> —U m'endormi]	
Et ui en mon dormant	oc sa ec i draume minum
Une avision grant и пр.	myccla sion и пр.

Въ норвежскомъ текстѣ встрѣчается одно слово романскаго происхожденія: „thv vart illet fullr oc lausungar fullr“ = „Plains fus de felonie, de losenge“ и пр. (ст. 135—136), между тѣмъ какъ раньше то же слово „losenge“ (ст. 28) было передано по норвежски: „flaerdhlaust“ = „se por losenge non“. Когда во французскомъ текстѣ встрѣчаются латинскія слова, норвежскій переводчикъ сохраняетъ ихъ, но поясняетъ въ скобкахъ. Ср. напримѣръ:

31. Tu as l'enfermete	Thu hafðher tha sótt,
Dont ia n'aras sante,	er engi madhr faér bot af;
Com a l'idropicus.	that heitir <i>idropicus</i> (that caollum ver vatncalf).

Мы считаемъ весьма вѣроятнымъ, что норвежскій переводъ исполненъ непосредственно съ французскаго текста.



лучена съ тѣломъ (*quidam spiritus noviter egressus de praedicto corpore*). Въ *F* и *N* душа тоже обращается съ рѣчью къ своему тѣлу, которое еще лежитъ въ гробу не похороненнымъ, и, какъ было указано, душа заявляетъ въ *F*, что она еще не была въ аду (451—452). Вопросъ, заданный тѣломъ въ *L*: „*si tu apud inferos, anima, fuisti*“ и т. д., мы объяснили какъ произвольную вставку автора латинской поэмы, который, стараясь лишь внести логическій распорядокъ и мотивировку рѣчамъ обоихъ собесѣдниковъ, не обратилъ вниманія на основную ситуацію. Но авторъ *X* съ самаго начала сблизилъ настоящую легенду съ преданіемъ о сѣтованіяхъ души на могилѣ тѣла въ „субботнюю ночь“: мы видѣли, что и само видѣніе приурочено къ этой эпохѣ. Затѣмъ въ *F*, подъ влияніемъ того же преданія, усматривается въ рѣчи души пѣлый рядъ интерполяцій, отъ которыхъ въ значительной мѣрѣ свободенъ текстъ *N*. Такимъ образомъ объясняется, по нашему мнѣнію, двойственность въ изложеніи сюжета въ *F*: первоначальная, основная схема разказа была заслонена попыткою популяризаціи сюжета, его сближеніемъ съ другимъ произведеніемъ, вѣроятно, уже пользовавшимся извѣстностью не только въ Англии, гдѣ онъ намъ извѣстенъ по обработкѣ *X*-го вѣка. Во всякомъ же случаѣ, *F* представляется намъ уже интерполированной версіей, хотя и сохранившею многія основныя черты, исчезнувшія въ *L* и отчасти, быть можетъ, въ *N*. Трудно опредѣлить съ точностью, когда она возникла; быть можетъ, нѣкоторыя, отмѣченныя нами, дословныя совпаденія между *L* и *F* тамъ, гдѣ они расходятся съ *N*, и гдѣ ихъ принадлежность оригиналу сомнительна, объясняются какъ простыя вставки авторомъ *F*, который познакомился съ латинскою поэмою и заимствовалъ изъ нея нѣкоторыя отдѣльныя фразы, вставленныя имъ въ отвѣтъ тѣла <sup>1)</sup>. Въ такомъ случаѣ обработка *F*, въ ея настоящемъ видѣ, врядъ ли древнѣе конца XII или начала XIII вѣковъ. Но *X* несомнѣнно относится къ болѣе раннему времени. Мѣсто происхожденія его можетъ быть указано лишь приблизительно: въ краткомъ введеніи къ латинской поэмѣ, которое встрѣчается лишь въ нѣкоторыхъ спискахъ <sup>2)</sup>, авторомъ видѣнія названъ св. Филибертъ или, по другимъ версіямъ, св. Фульбертъ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Стихи 669—674, 785—795. Впрочемъ, мы выставляемъ это мнѣніе лишь какъ возможное, отнюдь не настаивая на немъ.

<sup>2)</sup> Ср. *E. Du Méril*, I. с., 217, примѣчаніе.

<sup>3)</sup> Имя „Fulbertus“ встрѣчается въ нѣмецкомъ переводѣ латинской поэмы,

Гастонъ Парисъ уже обратилъ вниманіе на эпитетъ „Francigena“ который служитъ подтвержденіемъ мнѣнія, что авторъ *L* имѣлъ въ виду французское сказаніе. Мы считаемъ это вполне вѣроятнымъ, хотя настоящая латинская обработка сюжета могла быть сложена и въ Англии (какъ до сихъ поръ это предполагали), такъ какъ намъ кажется, что во Франціи было бы излишнимъ называть француза французскимъ уроженцемъ: Филибертъ уже было само по себѣ имя французскаго святого. Впрочемъ, мы не придаемъ особаго значенія имени ясновидца: мы видѣли, что еще въ *R* произошло нѣкоторое смѣшеніе дѣйствующихъ лицъ: святой Макарій Александрійскій изъ дѣйствующаго лица Видѣнія оказался лишь его пересказчикомъ со словъ неизвѣстнаго монаха. По всей вѣроятности, въ *O* разказъ былъ анонименъ, а затѣмъ его стали приурочивать къ тому или другому лицу, смотря по обстоятельствамъ. Такъ, въ Италіи это Видѣніе приписывается въ цѣломъ рядѣ списковъ святому Бернарду <sup>1)</sup>).

Подводя итогъ всему вышесказанному о происхожденіи и первоначальномъ составѣ *O*, мы можемъ передать графически взаимоотношеніе различныхъ текстовъ, о которыхъ была рѣчь, въ нижеслѣдующей схемѣ. Напомнимъ, что при объясненіи происхожденія латинской версіи легенды о Макаріѣ Александрійскомъ (*R*) мы предположили воздѣйствіе на болѣе древнюю редакцію видѣнія, приписываемаго Александру Аскету (обозначаемъ ее буквою *A*),—сказанія о смерти праведника и грѣшника, помѣщеннаго въ книгѣ отъ старчества (обозначаемъ его черезъ *S*) и рассмотрѣннаго эпизода Павлова Видѣнія, которое обозначимъ черезъ *P*. Рядъ возможныхъ посредствующихъ версій *R* мы обозначаемъ черезъ *J*, и, наконецъ, неизвѣстный источникъ, откуда авторъ *O* заимствовалъ мысль о спорѣ души и тѣла, объ ихъ отвѣтственности передъ судомъ послѣ смерти и степени виновности, буквою  $\xi$ . Мы пока ограничиваемся

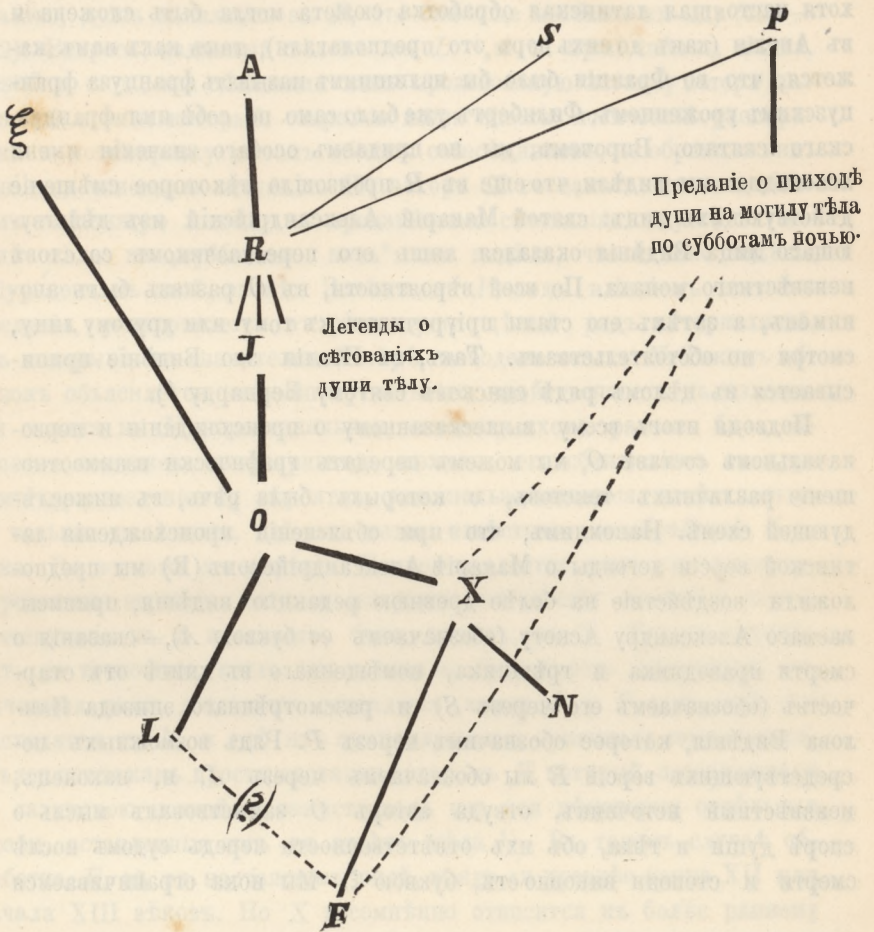
---

ср. *Karajan*, *Frühlingsgabe*, 98. E. „Du Mériel предпочитаетъ его имени „Philibertus“, поставленному въ латинскихъ текстахъ, такъ какъ стихъ оказывается удлиненнымъ (I. c., 219, прим. 1). Однако, г. Парисъ отстаиваетъ подлинность втораго имени (*Romania*, IX, 313), но такъ какъ мы имѣемъ дѣло во всякомъ случаѣ лишь съ приуроченіемъ сюжета, то имя ясновидца не столь существенно.

<sup>1)</sup> См. „Contrasto che fece l'anima col corpo, il quale contrasto ebbe in visione santo Bernardo“ Società di Bibliofili, Venezia, 1844, 121. Указано г. Фейфаликомъ, I. c., въ *Sitz. ber. der Wiener Acad.*, XXXVI.



выдѣленіемъ этого источника, надѣясь ближе опредѣлить его составъ по разсмотрѣннн слѣдующей группы легендъ о спорѣ души съ тѣломъ.



Легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу.

Преданіе о приходѣ души на могилу тѣла по субботамъ ночью.

β. Итальянская поэма Бонвезина da Riva „De anima cum corpore“, провансальско-каталонская поэма „La tenson del arma e del cors“ и армянские изводы легенды о спорѣ души съ тѣломъ.

Мы видѣляемъ въ особую группу произведенія, въ которыхъ споръ души съ тѣломъ изложенъ не въ формѣ видѣнія пустытника, а передается какъ общее вѣроученіе, не приуроченное къ частному случаю. Большинство произведеній этой группы дошло до насъ въ сравнительно позднѣйшихъ версіяхъ, при чемъ нѣкоторыя изъ нихъ явно компилятивнаго характера. Возможно апріорное предположеніе, что разказъ легенды былъ обобщенъ и послужилъ основаніемъ для позднѣйшихъ обработокъ сюжета, въ которыхъ подробности частнаго случая были отстранены, и такимъ образомъ легендарное преданіе было изложено въ формѣ общаго вѣроученія. Такъ оно несомнѣнно и было въ нѣкоторыхъ случаяхъ, о которыхъ рѣчь ниже. Однако, повидимому, далеко не всѣ изъ произведеній второй группы поддаются такому объясненію, въ чемъ мы сейчасъ убѣдимся при разборѣ ихъ.

Остановимся сперва на итальянской поэмѣ XIII-го вѣка—„о душѣ съ тѣломъ“ — Бонвезина da Riva, которая представляетъ довольно сложную композицію <sup>1)</sup>. Авторъ сначала приводитъ бесѣду души съ Богомъ, который преподаетъ различныя наставленія душѣ о томъ, какъ ей слѣдуетъ вести себя, чтобы заслужить вѣчную славу и блаженство. Душа проситъ поддержки, такъ какъ тѣло-де постоянно противится ея стремленіямъ и не даетъ ей возможности служить Богу. Тогда Господь наказываетъ душѣ всячески обуздывать свою плоть и бороться съ нею. Бесѣда души съ Богомъ служитъ какъ бы введеніемъ къ слѣдующему за нею спору души съ тѣломъ, спору, происходящему въ теченіе жизни человѣка. Въ четырехъ обмѣнныхъ рѣчахъ душа и тѣло высказываютъ свои воззрѣнія на жизнь, свои стремленія и наклонности. Такъ, въ первой рѣчи душа побуждаетъ тѣло служить вмѣстѣ съ нею Богу, не противиться ея волѣ и помнить о томъ, что ихъ ожидаетъ въ награду за праведную жизнь. Въ противномъ случаѣ она грозитъ ему адскими муками.

---

<sup>1)</sup> Изд. Bekker'омъ въ *Monatsberichte der Königl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1851, 132—146; „Deus, anima, corpus“.



Тѣло отвѣчаетъ душѣ, что оно „по самой своей природѣ“ стремится къ инымъ цѣлямъ <sup>1)</sup>. На то-де у него и уши, чтобы слушать пріятныя пѣсни, на то и сердце, чтобы мечтать о возлюбленной, на то и руки, чтобы набирать сокровища, ротъ, чтобы хорошо поѣсть и т. д. Богъ снабдилъ-де его въ здѣшнемъ мірѣ изобиліемъ всякаго рода благъ, вкусными явствами и питіями, которыми тѣло хочетъ воспользоваться. „Дѣлай, душа, то, что тебѣ угодно“, говоритъ тѣло, — „а я хочу ѣсть, пить, спать и оставаться въ покоѣ. Когда я умру, ты отъ меня улетишь. Изъ праха я созданъ и обращаюсь въ прахъ. Долго буду я лежать подъ землею, и плохо мнѣ тогда будетъ“. Слѣдуетъ отвѣтъ души, которая упрекаетъ тѣло въ неправильномъ толкованіи значенія частей тѣла и земныхъ благъ, которыми можно-де пользоваться, но умѣренно, не уподобляясь неразумной твари. За тѣмъ она напоминаетъ тѣлу о воскресеніи мертвыхъ и снова побуждаетъ вести строгую жизнь. Тѣло продолжаетъ настаивать на томъ, что ихъ стремленія расходятся, и проситъ душу оставить его въ покоѣ: „я плоть, а ты духъ: ничего нѣтъ у насъ общаго“. Видя упорство тѣла, душа измѣняетъ тонъ своихъ рѣчей и вмѣсто увѣщаній уже переходитъ къ приказаніямъ. „Сознайся, хочешь ли ты это или не хочешь“, говоритъ она, — „но ты должно подчиниться моей волѣ, ибо ты находишься у меня подъ началомъ“. Богъ поставилъ ее надъ тѣломъ, чтобы имъ руководить; только твари лишены разумаго духа, управляющаго ихъ поступками, а человѣкомъ управляетъ его душа. Послѣ этой рѣчи тѣло смиряется и, обращаясь къ своимъ членамъ, повторяетъ имъ общій смыслъ рѣчей души, прося ихъ воздерживаться отъ грѣховъ, чтобы избѣжать вѣчныхъ мукъ послѣ Суда. Тѣло обращается поочереды къ каждому изъ своихъ частей — къ

---

<sup>1)</sup> Ibid. (ст. 165—175):

Pur la natura mia me traze e me dispon  
K'eo cure de mi medhesmo per mor d'oltra rason.  
Perzo m'e dao i orege k'eo olza de belle canzon,  
K'eo olza zo k'eo voja a mia refection.  
Perzo m'e dao lo cor k'eo pense dre mee vexende,  
Le man per to de la roba, la boca per ben spende,  
Li pei per andar in guadanio, la lengua per contende  
Per dir parolle ke m zovano, s'el è ki m voja intende,  
J ogi m'en dai per vedher, la boca per mangiar,  
Lo ventre per impir, si k'eo possa ingrassar и т. д.

сердцу, глазамъ, ушамъ, языку, устамъ, горлу, желудку, рукамъ, ногамъ, наставляя ихъ въ томъ, какъ вести себя. Части тѣла возражаютъ <sup>1)</sup>, что всѣми ими руководитъ сердце, но послѣднее въ свою очередь ссылается на глаза. Слѣдуетъ споръ между сердцемъ и глазами <sup>2)</sup>, который заканчивается вмѣшательствомъ всѣхъ прочихъ частей тѣла, признающихъ сердце главнымъ виновникомъ ихъ непослушанія душѣ.

На этомъ заканчивается вторая часть поэмы. Далѣе слѣдуютъ двѣ параллельныя сцены, которыя соотвѣтствуютъ двумъ отмѣченнымъ нами эпизодамъ въ древне-французской поэмѣ о Страшномъ Судѣ <sup>3)</sup>: послѣ смерти, души грѣшниковъ и праведниковъ приходятъ навѣщать свои тѣла, зарытыя въ могилѣ. Вотъ приходитъ душа грѣшника:

L'anima condagnadha del peccator k'e morto  
Si ven col Satanax con doja e desconforto  
A visitar la tomba o giah lo miser corpo.

Припавъ на могилу своего тѣла, душа грѣшника горько сѣтуетъ о своей участи. Она обвиняетъ тѣло въ непослушаніи ей во время жизни, вслѣдствіе чего теперь душа обречена на муки. „Ты думало только о своихъ удовольствіяхъ, ты предавалось порокамъ и излишествамъ и т. п.,—а я должна за это страдать“. Но настанетъ-де время, когда тѣло воскреснетъ и раздѣлитъ съ душою ея участь.

Подобнымъ образомъ и душа праведника прилетаетъ на могилу своего тѣла и обращается къ нему съ благодарственною рѣчью за добронравное поведеніе въ теченіе жизни. „Покойся мирно до времени“, говоритъ душа: настанетъ часть воздаянія имъ обоимъ. Въ двухъ вышеизложенныхъ сценахъ <sup>4)</sup> душа одна говоритъ, тѣло безмолвствуетъ въ своей могилѣ. Но Бонвезинъ вслѣдъ затѣмъ приводитъ и сцену встрѣчи души съ тѣломъ послѣ воскресенія мертвыхъ, когда надъ ними будетъ произнесенъ приговоръ Судіи <sup>5)</sup>. Душа грѣшника, соединившись съ тѣломъ, вновь осыпаетъ его укоризнами за про-

---

<sup>1)</sup> Ibid., III „Disputatio membrorum“ (ст. 270—330).

<sup>2)</sup> Ibid., IV „Inter cor et oculum“ (ст. 330—385).

<sup>3)</sup> См. выше, I, д.

<sup>4)</sup> „Sic anima peccatoris (resp. just) venit ad visitandum corpus suus“ (sic).

<sup>5)</sup> „Sic anima peccatoris desperati (resp. anima justa) disputabit cum corpore post sententiam“.



шлую жизнь, но теперь уже и тѣло возражаетъ ей: „Если я было порочнымъ, говорить оно, зачѣмъ ты это допустила? Въ твоей власти было удержать меня и нынѣ были бы мы оба спасены“. Плохо-де хозяйничала душа въ своемъ жилищѣ (*in la mia albergharia*). Тѣло заканчиваетъ свою рѣчь, выражая сожалѣніе о томъ, что оно не было бездушною тварью:

„Inanze ka esse habiudho zamai to companion  
Vorreve anze esse habiudho un corpo de scorpion  
On d'oltro vermene on de bestia de serpe on de drago  
Si k'eo no fosse venudho a questa passion“.

Слѣдующая сцена — о восединеніи праведной души со своимъ тѣломъ—сводится къ обмѣну признательности съ той и другой стороны: душа благодаритъ тѣло за послушаніе, а тѣло благодаритъ душу за умѣлое руководство имъ.

Поэма Бонвезина представляетъ намъ литературную обработку сюжета въ иномъ родѣ, чѣмъ тѣ, по большей части, анонимныя произведенія ранней поры развитія литературы на народномъ языкѣ, съ которыми мы знакомимся по памятникамъ древне-французской и древне-англійской литературы. Мы во всякомъ случаѣ имѣемъ дѣло уже съ извѣстнымъ авторомъ, который свободно пользовался источниками, комбинируя ихъ и, вѣроятно, многое пересказалъ по своему. Это обстоятельство нѣсколько затрудняетъ рѣшеніе вопроса объ источникахъ, которые были доступны Бонвезину, а они-то въ настоящее время насъ болѣе всего интересуютъ для опредѣленія исторіи сказанія <sup>1)</sup>. Но попытаемся, по мѣрѣ возможности, возстановить вѣроятный процессъ композиціи этой поэмы, которая, какъ было указано, состоитъ изъ нѣсколькихъ частей. Для двухъ послѣднихъ ча-

---

<sup>1)</sup> Отиѣтимъ въ произведеніяхъ Бонвезина, которыя, вообще, представляютъ лишь историческій интересъ, элементъ народныхъ поговорокъ, рассчитанный, вѣроятно, на приобрѣтеніе большей популярности въ широкомъ кругу читателей или слушателей. Ср., на примѣръ, въ разсмотрѣнной поэмі:

ст. 37—38: Se l corpo no se repaia, ma sta pur fermo e duro,

A modho d'un sacco pegao, ne di da contra lo muro.

ст. 59—60: Ki pugna, si merisce,

Ki per batalia vence, avanza e inrechisce.

О Бонвезинѣ вообще ср. *Gaspari*, *Gesch. d. Ital. Litterat.* 136 — 138, и приложение, 495.

стей поэмы (имѣемъ въ виду параллельныя сцены о душѣ грѣшника и праведника, вопервыхъ, на могилѣ тѣла, вовторыхъ, въ день воскресенія мертвыхъ) мы имѣемъ вѣсскую параллель въ древне-французскомъ „Стихотвореніи о Страшномъ Судѣ“: несомнѣнно, что Бонвезинъ былъ знакомъ съ содержаніемъ этого памятника, который, какъ было замѣчено, представляетъ сводъ различныхъ преданій объ исходѣ души, объ ея сѣтованіяхъ на могилѣ тѣла и, наконецъ, о встрѣчѣ души съ тѣломъ въ день Страшнаго Суда. Предположимъ, что именно это сводное произведеніе, которое во всякомъ случаѣ значительно древнѣе поэмы Бонвезина <sup>1)</sup> и весьма легко могло быть ему извѣстнымъ при томъ литературномъ общеніи, которое было между Франціей и Италіей въ XIII вѣкѣ <sup>2)</sup>, послужило исходнымъ пунктомъ его обработки: въ такомъ случаѣ мы прежде всего должны отмѣтить, что авторъ выказалъ наибольшую самостоятельность при обработкѣ начала поэмы: онъ отступилъ отъ первой ситуаціи, указанной въ французскомъ „Стихотвореніи о Страшномъ Судѣ“, гдѣ разказывается, что душа обращается къ тѣлу при разлученіи съ нимъ; Бонвезинъ же повѣствуетъ о спорѣ, происходившемъ во время жизни, при чемъ содержаніемъ этого спора служить, какъ мы видѣли, отнюдь не вопросъ о виновности или степени отвѣтственности души и тѣла за прошлую жизнь, а противоположныя стремленія духа и плоти. Оно, конечно, и не могло быть иначе при различеніи, которое мы встрѣчаемъ у Бонвезина, посмертнаго спора отъ другаго спора, который имѣетъ мѣсто во время жизни. Преданія о враждѣ между духомъ и плотью были на столько общимъ и распространеннымъ ученіемъ въ духовно-аскетической литературѣ <sup>3)</sup>, что Бонвезинъ

---

<sup>1)</sup> Г. Гастонъ Парисъ относитъ „Li Vers del Juise“ къ началу XII-го вѣка (см. *La litter. franç. au moyen-age*, 1890, 224). Конечно, это лишь предположеніе, такъ какъ между началомъ и концомъ столѣтія нѣтъ столь рѣзкой разницы въ языкѣ, чтобы можно было на основаніи его точно опредѣлить время написанія памятника, дошедшаго до насъ въ болѣе позднихъ спискахъ.

<sup>2)</sup> Впрочемъ, мы отнюдь не стоимъ за то, чтобы Бонвезинъ пользовался непосредственно французскою версіею Стихотворенія о Страшномъ Судѣ: ему могъ быть извѣстенъ вѣроятный латинскій источникъ этой поэмы, но такъ какъ намъ этотъ источникъ пока неизвѣстенъ, то мы принуждены сослаться на французскую поэму, на что считаемъ себя въ правѣ, между прочимъ, и потому, что произведенія французской литературы въ XII—XIII вѣкахъ пользовались популярностью въ Итали.

<sup>3)</sup> Подробнѣе о нихъ въ слѣдующей главѣ.



легко могъ ими воспользоваться для того, чтобы изложить сущность этого ученія въ діалогической формѣ, какъ бесѣда души съ тѣломъ. Мы напомнимъ, что въ древнѣйшихъ изводахъ легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу, при разлученіи съ нимъ, душа говоритъ объ этой розни ихъ стремленій <sup>1)</sup>. На нее указывается и въ „Стихотвореніи о Страшномъ Судѣ“, гдѣ, между прочимъ, діаволы, пришедшіе за душою грѣшника, говорятъ ей:

64 „Li cors vos at traie, car unkes bien ne fist,  
Nen ot ainc cariteit, ne de pauvre mercit,  
Ne ainc n'amat parole qui de Deu part venist“.

Итакъ, тѣло предало душу и погубило ее. Далѣе, во французской поэмѣ душа, какъ было указано, расставаясь съ тѣломъ, проклинаетъ не только его самого, но и всѣ части тѣла одну за другою, глаза, руки, ротъ, лицо, ноги и пр. Это мѣсто легко могло послужить поводомъ ввести въ разказъ старинный басенный мотивъ о соперничествѣ частей тѣла <sup>2)</sup>, при чемъ замѣтимъ, что „споръ между сердцемъ и глазомъ“, изложенный Бонвезиномъ, составлялъ содержаніе отдѣльнаго произведенія, извѣстнаго намъ въ двухъ версіяхъ—латинской и французской <sup>3)</sup>. Этотъ „споръ“ принадлежитъ несомнѣнно искусственной литературѣ; онъ написанъ въ духѣ діалектическихъ упражненій средневѣковыхъ схоластовъ, которые облюбовали литературную форму „преній“ (conflictus), отвѣчавшую ихъ склонности къ разсудочной діалектикѣ <sup>4)</sup>. Но и Бонвезинъ былъ такой же схоласть-діалектикъ: почти всѣ дошедшія до насъ

<sup>1)</sup> См. выше.

<sup>2)</sup> Ср. между прочими многочисленными изводами этой басни латинскую версію, изданную г. Поль Мейеромъ въ *Archives des Missions*, III, 1866, 279—283. Ср. *Romania*, I, 198.

<sup>3)</sup> Обѣ версіи изданы *Wright'омъ* Latin poems comm. attrib. to Walter Mapes, 93—95 и Appendix, 310—320. Указанныя версіи принадлежатъ XIV—XV вв., но возможно, что этотъ басенный мотивъ былъ извѣстенъ и ранѣе, такъ какъ сомнительно, чтобы они были заимствованы изъ поэмы Бонвезина.

<sup>4)</sup> Въ статьѣ г. *Jeanroy* въ *Annales du Midi*, на которую мы уже ссылались рассмотрѣны три новѣйшія нѣмецкія диссертации гг. *Selbach*, *Knobloch* и *Zenker'a* по изученію литературной формы „преній“ въ провансальской и старо-французской литературахъ. Г. Зельбахъ разсматриваетъ при этомъ и латинскіе конфликты и сообщаетъ перечень наиболѣе извѣстныхъ произведеній этого рода, хотя далеко не исчерпываетъ вопроса. Напомнимъ кстати замѣчаніе Дидца по вопросу о происхожденіи *темы*: „Sie ist ohne Zweifel, was ihre Entstehung betrifft, ein Produkt des dialectischen Geistes jener ganzen Zeit, und ob dieser gerade in Frankreich vorgewallet habe, das mögen die Philosophen entscheiden“ (*Diez*, Poesie der Troub., 187).

его произведенія написаны въ діалогической формѣ и сводятся къ различнаго рода преніямъ, какъ, напримѣръ, между „розой и фіалкой“, между „муравьемъ и мухою“, „соперничество мѣсяцевъ“<sup>1)</sup>, споръ между „Сатаною и Богородицею“, между „грѣшникомъ и Богородицею“ и т. д. Къ тому же роду произведеній примыкаетъ и рассмотрѣнный нами „Споръ души съ тѣломъ“. Бонвезинъ заимствовалъ свои сюжеты изъ свѣтскихъ басенъ и изъ духовныхъ легендъ, неизмѣнно облекая ихъ въ форму „преній“, школьнаго характера по происхожденію, но изложенныхъ въ популярномъ стилѣ, на народномъ нарѣчій. Такимъ образомъ воспользовался онъ, на нашъ взглядъ, и содержаніемъ старо-французской проповѣди. Въ легендарномъ преданіи, послужившемъ основою этой проповѣди, былъ указанъ мотивъ враждованія души съ тѣломъ, и Бонвезинъ разработалъ его въ формѣ спора души съ тѣломъ, которому предпослалъ бесѣду души съ Богомъ, служащую какъ бы введеніемъ къ нему<sup>2)</sup>; далѣе онъ внесъ въ свою обработку сюжета басенные мотивы о соперничествѣ частей тѣла, о спорѣ сердца съ глазомъ, но слѣдующія двѣ сцены воспроизвелъ цѣликомъ по своему источнику и только въ самомъ концѣ присоединилъ къ разказу о встрѣчѣ души съ тѣломъ въ день Страшнаго Суда мотивъ, заимствованный имъ, быть можетъ, изъ притчи „о душѣ и тѣлѣ“, на которую мы уже имѣли случай сослаться<sup>3)</sup>.

Пользовался ли Бонвезинъ непосредственно французскою версіею проповѣди, въ томъ видѣ какъ она дошла до насъ, или ея вѣроятнымъ латинскимъ источникомъ,—это для насъ въ настоящемъ случаѣ безразлично. Но вышеприведенный разборъ поэмы приводитъ насъ къ заключенію, что Бонвезинъ врядъ ли былъ знакомъ съ редакціей ле-

<sup>1)</sup> См. *А. Н. Веселовскаго*, *Intorno ad alcuni testi nei dialetti dell' Alta Italia recentemente pubblicati*, въ *Propugnatore*, 1873, 1—27.

<sup>2)</sup> Напомнимъ, что въ англійской поэмѣ XII в. „о душѣ и о тѣлѣ“ (см. в., I, д.) душа говоритъ, что она была „просвѣщена наилучшимъ образомъ съ самаго начала любезнымъ Отцомъ“ ея—,то-есть, Богомъ. Подобная мысль могла послужить поводомъ Бонвезину ввести въ разказъ бесѣду души съ Богомъ, предшествующую ей спору съ тѣломъ.

<sup>3)</sup> Высказываемъ это въ видѣ предположенія, считая весьма вѣроятнымъ, что латинскій изводъ этой притчи былъ извѣстенъ Бонвезину; но слѣдуетъ замѣтить, что въ отвѣтѣ тѣла Бонвезинъ вставилъ вышеприведенное сожалѣніе, котораго нѣтъ въ притчѣ, о томъ, что оно не было бездушною тварью; эта мысль, хотя и переданная авторомъ въ своеобразной редакціи, заимствована имъ, по всей вѣроятности, изъ какой-нибудь версіи легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу. Она повторена и въ разныхъ изводахъ легенды о посмертномъ спорѣ, на что уже было указано.



генды о посмертномъ спорѣ души съ тѣломъ, изложенной въ формѣ видѣнія пустынника, а что онъ пользовался, повидимому, другою редакціей сказанія, представителемъ которой служить указанное старо-французское „Стихотвореніе о Страшномъ Судѣ“. Здѣсь же сюжетъ о взаимоотношеніяхъ души и тѣла и о рѣчахъ души, обращенныхъ къ тѣлу при разставаніи съ нимъ послѣ смерти, и въ день суда,—все это изложено въ видѣ общаго вѣроученія: весь разказъ представляется откровеніемъ отъ ангела одному пустыннику, жившему въ Египтѣ. Соотвѣтственно тому, и въ изложеніи Бонвезина мы имѣемъ разказъ, не приуроченный къ какому-нибудь частному случаю смерти опредѣленнаго лица. Подробнѣе о значеніи этого извода будетъ сказано ниже.

Повѣствуя о спорѣ, происходящемъ во время жизни человѣка, Бонвезинъ упразднилъ разказъ о разлученіи души и тѣла, подробно изложенный въ произведеніи, которое мы признали его источникомъ. Въ этомъ авторъ проявилъ, быть можетъ — намѣренно, нѣкоторую независимость по отношенію къ своему источнику, котораго онъ ближе придерживался лишь въ дальнѣйшемъ изложеніи. Въ другомъ отношеніи къ тому же преданію является провансальско-каталонская версія легенды, въ которой разказывается о спорѣ души съ тѣломъ, происходящемъ передъ самымъ наступленіемъ смерти, въ ожиданіи ея, и въ первой рѣчи души, обращенной къ тѣлу, говорится о демонѣ и ангелѣ, пришедшими, чтобы разлучить ихъ. Настоящая версія дошла до насъ въ позднемъ спискѣ XV вѣка, еще не изданномъ и хранящемся въ Парижской національной бібліотекѣ<sup>1)</sup>. Приводимъ вкратцѣ ея содержаніе, съ нѣкоторыми выдержками изъ текста:

Послѣ небольшого вступленія, въ которомъ авторъ приглашаетъ внимать разказу о спорѣ, который онъ напередъ прослушалъ, споръ души съ тѣломъ начинается въ слѣдующихъ выраженіяхъ:

l. 1, об.	L'arma dis al cors:	„Mot m'es	Душа говоритъ тѣлу: „Я въ большомъ
		grieu	удрученіи, ибо вскорѣ разстаемся мы
	Car ja tost partem tu e yh[e]u.		съ тобою. Настало время нашему раз-
	Le temps es vengut[que]partam,		лученію, ибо вижу я, что порвались

<sup>1)</sup> Bibl. Nat., fonds fr. 14973, f. 1—25. Ср. *Bartsch*, Grundriss zur Gesch. der Provenz. Lit., 1872, 83, § 51 (Die Sprache ist... stark catalanisch gefärbt). Ср. *Romania*, IX, 356—357. Считаю долгомъ выразить нашу признательность г. Полю Мейеру, любезно предоставившему въ наше пользованіе сдѣланный имъ списокъ первыхъ трехъ листовъ поэмы: онъ далъ намъ возможность провѣрить и мѣстами исправить нашъ списокъ, сдѣланный нѣсколько лѣтъ тому назадъ.





Душа со вздохомъ говорить, что тѣло все-таки не право: оно-де складываетъ съ себя отвѣтственность на душу и на части тѣла [которыми душа управляла], но, предоставляя послѣднимъ самимъ за себя отвѣчать, душа выражаетъ на упрекъ въ ея будто бы худыхъ стремленіяхъ; она отрицаетъ, чтобы у нея были дурные помыслы, и обвиняетъ тѣло въ гордости, завистливости, лести, равно какъ и въ жадности и обжорствѣ. Тщетно старалась душа увѣщевать тѣло, послѣднее не хотѣло ее слушать. Оно не думало о спасеніи своей души даже и тогда, когда отправлялось въ церковь; оно не слушало обѣдни до конца и вмѣсто того, чтобы молиться Богу, думало о своихъ дѣлахъ; между тѣмъ душа съ удовольствіемъ внимала слову Божьему и охотно слушала проповѣдниковъ, отъ которыхъ тѣло отворачивалось. Итакъ, тѣло повинно въ худой жизни и ему надлежало бы нести за нее отвѣтственность.

Слѣдуетъ затѣмъ послѣднее возраженіе тѣла, которое приводитъ сравненіе души съ кормчимъ корабля, и тѣла съ кораблемъ, при чемъ матросы употребляютъ частямъ тѣла; если корабль потерпѣлъ крушеніе, то виновнымъ оказывается кормчій: такъ и душа должна нести отвѣтственность за свое управленіе тѣломъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Приводимъ цѣликомъ текстъ этого сравненія, любопытнаго въ томъ отношеніи, что оно встрѣчается и въ древне-французской поэмѣ (*F* и *N*), но здѣсь иначе изложено. Въ провансальско-каталонской поэмѣ упоминается и о паломникахъ, которые отправляются въ „заморскія страны“ (*la terra d'outramar*):

л. 5, об. Non sabes tu que la naus,  
 Que es faya de post e de claus,  
 Tant es de tot sos obs complida  
 л. 6. Si no es de nauchier garnida?  
 Que aquyll que volun pasar  
 En la tera d'outramar  
 Non volun donar loquier  
 Si non son segut de bon nauchier.  
 Cuisi ti per vent ni per vela,  
 Ni per clerdat, ni per stella,  
 Que la naus pusia mar passar,  
 Ni sapia son viage far,  
 Si l'omme bien no la governa  
 E non cerca, e non sterna  
 La via per ou deu anar?  
 Car cel que la laysava (anar) star  
 In merce del vent la nau s'abriria  
 En tota la gent peririja.  
 Dox per lo nauchier [es] salvada  
 La nau e tota la maynada,  
 La nau quells pelegrins porta.  
 Non sabes tu qu'es caji morta  
 La naua sensoudza anar?  
 Ni sa lo port uou deu int[r]jar

Lo nauchier que l'a en poder.  
 л. 6, об. Arma, entiens si yeuh die ver?  
 Tu sabes que [s]i marinijer  
 An lo bo consell dell nauchier,  
 Fan venir a port de salut  
 La nau per que son salvat tut,  
 Que si cascun non n'avia  
 Cura la naus si perdreya  
 Li pelegrins, els marinier,  
 Que son en poder dell nauchyer,  
 Si perdoien e s'els mefey (?)  
 Per que semblant e apareys  
 Ce tu que y es aguida per lonctan  
 De mi que suy naus naveguant,  
 E per ton tor sera vengut  
 Si tant es que ssiam perdus,  
 Arma, que mal m'as governat  
 E es membres que y an auidat.  
 Car si anc fesist ren contra Dyeus  
 Tu enpecas mall els nembres mieus,  
 Tu es nembres mi deguas guardar  
 E mi que no pogues foleyar.  
 Li nembres son myes marinier  
 E Dieus det mi a tu per nauchier,

Послѣ этого идутъ рѣчи частей тѣла. Ограничиваемся ихъ перечисленіемъ: сперва говорятъ уши (л. 7), затѣмъ глаза, ноздри (las papagos (?), л. 7, об.), руки (л. 8), ноги (л. 9). Затѣмъ они всѣ разомъ нападаютъ на тѣло, которое оправдывается, говоря (л. 10), что оно вполне зависѣло отъ своихъ членовъ и не могло ничего предпринять безъ ихъ содѣйствія. Далѣе тѣло ставитъ въ упрекъ своимъ членамъ, что они не хотятъ сознать своей солидарности съ нимъ; однако, говоритъ оно, вполне очевидно, что когда тѣло умираетъ, его части уподобляются высохшимъ сучьямъ дерева (л. 10, об.—л. 11, об.). Тѣло заканчиваетъ свою рѣчь, напоминая каждому изъ своихъ членовъ, въ чемъ заключалось его участие въ дѣлахъ. Слѣдуетъ заключительная рѣчь души (л. 12). Она не можетъ, говорить она, — продолжать споръ, потому что врагъ (l'ennemi) собирается схватить ее и увлечь въ преисподнюю, гдѣ мучатся грѣшныя души. Далѣе приводится рѣчь діавола, заявляющаго, что онъ дѣйствительно подстерегаетъ душу и какъ только она разстанется съ тѣломъ, онъ отведетъ ее въ адъ (л. 13). Но съ діаволомъ вступаетъ въ споръ ангелъ, который заступается за душу и противится тому, чтобы нечистый духъ овладѣлъ ею безъ разрѣшенія Бога (л. 13, об.). На это діаволъ возражаетъ, что настоящая душа ему обречена по своимъ грѣхамъ (л. 14). Ангелъ ставитъ на видъ зна-

Ni sab ou es la meyor via  
Ni vau maus la uou om la guisa

E as te[n]gut mall lo timon,  
Dieu t'en rendra mal guisardon.

Во французской повѣи это сравненіе передано гораздо короче:

P. 803—816. Quant en la haute mer Me deus gouverner  
Et moi mener al port Por moi garir de mort  
En la wage parfonde, Me trebuchas en l'onde.  
Tu meisme, chaitive, Ne reuiendras a rive.  
Chaue es en peril Et en maluais escil.  
Tu blaemes le batel La gree del uaiscel  
Plus en es \*) a blasmer Quil deus gouverner.

Въ изданіи *Bardenhewer*'а арабской версіи трактата о душѣ Гермеса Тризмегиста, на которую указалъ намъ баронъ В. Р. Розенъ, приведены указанія о томъ, что сравненіе души съ кормчимъ корабля возникло еще въ древности (см. *Bardenhewer*, *Hermetis Trismegisti qui apud Araber fertur De castigatione animae libellum*, Воннае, 1873, 127). Такъ, *Bardenhewer* отмѣчаетъ, что уже Аристотель высказывался противъ правильности этого сравненія, и Плотинъ оспаривалъ мнѣніе, будто: λέγεται οὕτως ἐν τῷ σώματι εἶναι ἢ ψυχὴ ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηϊ (Enn. IV, 3, 21). Тѣмъ не менѣе настоящее сравненіе пользовалось-де большою популярностью у нео-платониковъ (*serioribus Platonicis ista similitudo celebratissima est*); отъ послѣднихъ оно перешло и къ мусульманамъ, при чемъ въ ученіи мусульманской секты „братьевъ чистоты“ (X в.) „тѣло уподоблялось кораблю, душа—капитану, добрыя дѣла — товарамъ, миръ уподоблялся морю, время жизни—сроку переѣзда, смерть—пристани и т. д. (*Dieterici*, *Die Anthropologie der Araber im X Jhd. n. Chr.*, 1871, 127).

\*) Слѣдуемъ чтенію *C* (въ *B*—plus fais tu, въ *H*—plus fet), такъ какъ въ *P* текстъ здѣсь представляетъ явную ошибку: tu en fais.



ченіе покаянія (л. 14, об.). Мы не будемъ подробно излагать содержаніе этого спора, который довольно продолжителенъ, при чемъ отчасти повторяются соображенія, высказанныя въ предшествовавшемъ спорѣ души съ тѣломъ. Между прочимъ, ангелъ настаиваетъ на томъ обстоятельстве, что душа не могла принять участіе въ вождельніяхъ тѣла, такъ какъ земныя сокровища остаются-де на землѣ, а душа не уноситъ съ собою ни золота, ни имущества, ничего изъ того, въ чемъ заключаются соблазны діавола:

л. 15. „E pos non porta rien dell tieu „Такъ такъ она не уноситъ [съ собою]  
Nieu la rrasonaray a Dieu“. ничего изъ твоего (то-есть, дьявола),  
то я сумѣю отстоять её для Бога“.

Тогда діаволь обвиняетъ душу въ гордости, въ прелюбодѣяніи, въ любви-страсти, при чемъ ангелъ противопоставляетъ этимъ порокамъ милосердіе и милостыню, которыя ихъ искупаютъ. Оба противника, не будучи въ состояніи договориться, рѣшаются обратиться къ Богу, чтобы покончить споръ. Но возникаетъ новое недоразумѣніе: которому изъ двухъ — ангелу или діаволу понести душу, чтобы представить ее на судъ? Они высказываютъ взаимное недоверіе другъ къ другу, но споръ обрывается, при чемъ вопросъ остается нерѣшеннымъ. Далѣе авторъ говоритъ уже отъ своего имени:

л. 18. . . . la tenson au retracha [Итакъ] <sup>1)</sup> я изложилъ споръ въ томъ  
Tot enaysi con l'an facha видѣ, какъ его вели душа и всѣ части  
L'arma e li nembres tut, тѣла, не знаю прослушали ли вы его;  
Non say si aves entendut: а также повѣдано и о спорѣ, который  
E la tenson que l'angel fes былъ между ангеломъ и врагомъ.  
Am l'enemie [r]esitat es.

Авторъ общаетъ далѣе сообщить о судѣ, который наступитъ послѣ того, какъ душа разлучится съ тѣломъ, но сразу же приступаетъ къ разказу объ искупительной жертвѣ Христа.

Остановимся на этомъ мѣстѣ въ изложеніи содержанія даннаго произведенія, чтобы опредѣлить его вѣроятные источники: отмѣченная вставка отъ имени автора, подводящаго итогъ вышесказанному и обращающагося къ другому повѣствованію, какъ бы дѣлитъ поэму на двѣ части. Нѣкоторая непоследовательность въ разказѣ (напримѣръ, въ началѣ было сказано, что ангелъ, убѣдившись въ томъ, что грѣхи души многочисленнѣе, чѣмъ ея добыя дѣла, удалился, а затѣмъ онъ неожиданно опять возвращается и вступаетъ въ споръ съ діаволомъ) сложный составъ поэмы, наконецъ, вставка отъ имени автора, не вполне умѣстная, такъ какъ вопросъ о томъ, кому изъ двухъ — ангелу или демону — взять душу, чтобы представить ее на судъ Божій, остается не рѣшеннымъ и не выясняется изъ дальнѣйшаго изложенія, — все это наводитъ на мысль, что содержаніе „теницы души съ тѣломъ“ дошло до насъ во вторичной передѣлкѣ ка-

<sup>1)</sup> Въ рукописи стоитъ слово, которое мы не могли разобрать: Depoutra (?).

кого-нибудь позднѣйшаго автора, который, быть можетъ, присочинилъ отъ себя вторую часть, въ видѣ дополненія къ разказу объ исходѣ души (см. ниже). Въ подтвержденіе этому апіорному предположенію мы сошлемся на свидѣтельство извѣстнаго, хотя и не особенно авторитетнаго, составителя „Жизнеописанія провансальскихъ поэтовъ“ (въ XVI вѣкѣ) Jehan de Nostradamus. Этотъ авторъ приписываетъ одному трубадуру XII вѣка, Петру изъ Оверни (Peure d'Aulvergne), стихотвореніе „о спорѣ тѣла съ душою“ (*Lou contract del cors e del arma*), написанное по провансальски (*en rithme provençalle*). Оно осталось-де недоконченнымъ, но впоследствии, по словамъ Nostradamus, было переработано и продолжено другимъ лицомъ—Ricard Arquier de Lambesc<sup>1)</sup>. Nostradamus—историкъ весьма не точный и часто приписываетъ совершенно ошибочно разнымъ лицамъ произведенія, которыя принадлежатъ другимъ авторамъ, но онъ пользовался многими рукописями, которыя нынѣ утрачены, и посему его свидѣтельство не можетъ быть оставлено безъ всякаго вниманія. Отмѣчая его, мы, во всякомъ случаѣ, сами очень мало можемъ сказать о первоначальной редакціи провансальской тенцоны, кромѣ предположенія объ ея существованіи. Источникомъ для настоящей версіи ея послужилъ, повидимому, разказъ объ исходѣ души, разказъ, быть можетъ, уже осложненный другимъ мотивомъ—о соперничествѣ частей тѣла, параллель къ которому мы нашли въ поэмѣ Бонвезина da Riva. Однако, не смотря на то, что и въ каталонской версіи споръ души съ тѣломъ

<sup>1)</sup> *Jehan de Nostradamus*, Les vies des plus célèbres et anciens poètes provençaux, Lyon, 1575, 163. Мы пользовались экземпляромъ этого старопечатнаго изданія въ Парижской національной библиотекѣ. „Peure d'Aulvergne, говорить Nostradamus,—a faict aussi un traité intitulé *Lou contract del cors e de l'arma* en rithme prouvençalle qu'est un fort beau discours qu'il laissa imparfaict et depuis fut achevé doctement et continué le subject par Ricard Arquier de Lambesc“. Это произведеніе упомянуто и у *Galvani*, Osservazione sulla poesia de' Trovatori. 1829, 296, который ссылается на *Crescimbeni*, Istoria della volgar poesia. Но послѣдній не указываетъ источника, откуда онъ заимствовалъ свои свѣдѣнія о данномъ произведеніи. Г. Поль Мейеръ предполагаетъ, что Крешимбени основывался на словахъ Нострадама. О личности втораго изъ названныхъ авторовъ — Ric. Arq. de Lambesc—мы не могли найти опредѣленныхъ свѣдѣній. Что касается Петра изъ Оверни, то это весьма извѣстный поэтъ XII вѣка, написавшій, между прочимъ, и одно духовное стихотвореніе, но не имѣющее ничего общаго съ настоящею поэмою (ср. *Bartsch-Diez*, Leb. u Werke d. Troub., 1882, 60—66). Барчъ (*ibid.*, 62, примѣч.) указываетъ, что въ XIII вѣкѣ жили еще два писателя того же имени—*Petrus de Alvernia*, изъ которыхъ одинъ былъ ректоромъ Парижскаго университета въ 1275 г., а другой писалъ въ самомъ концѣ этого столѣтія.



начинается еще во время жизни, передъ наступленіемъ смерти, — содержаніе его сводится къ упрекамъ души тѣлу и къ оцѣнкѣ ихъ прошлой дѣятельности; въ этомъ отношеніи настоящее произведеніе существенно расходится съ изложеніемъ Бонвезина, котораго, и вообще говоря, рисковано было бы принять за источникъ для провансальско-каталонской обработки сюжета. Но исходнымъ пунктомъ ея врядъ ли могла послужить и легенда о спорѣ въ формѣ видѣнія пустынноика, такъ какъ въ послѣдней, какъ было указано, при изложеніи посмертнаго спора всѣ подробности относительно момента разлученія души и тѣла были отсранены <sup>1)</sup>. Остается третье предпо-

<sup>1)</sup> Въ первой выше разсматриваемой части провансальско-каталонской поэмы усматривается, вообще, мало сходства съ содержаніемъ рѣчей души и тѣла во французской повѣсти, кромѣ общей мысли о главенствѣ души надъ тѣломъ и сравненія съ кормчимъ корабля. Но общность темы не служитъ доказательствомъ заимствованія въ данномъ случаѣ, такъ какъ въ изложеніи сюжета и въ подробностяхъ обстановки дѣйствія замѣчается коренная разница. Что касается „спора ангела съ діаволомъ“, то основаніемъ ему служить, очевидно, древнее преданіе о борьбѣ и препирательствахъ между добрыми и злыми духами изъ-за пропуска души въ то или другое мѣсто, уготованное ей послѣ смерти. Замѣтимъ кстати, что только въ одномъ изъ французскихъ фавль XIII в., на котораго ссылается Ян. Гриммъ въ своемъ перечнѣ памятниковъ средневѣковой литературы, отразившихъ на себѣ настоящее преданіе (*Grimm, Deutsch. Mith., 797*), упоминается дѣйствительно о борьбѣ ангеловъ и демоновъ изъ-за обладанія душою рыцаря „au Barizel“ (*Méon, Fabl., I, 239*), который былъ грѣшникомъ, но передъ смертію покаядся; въ остальныхъ повѣстяхъ прямо говорится, что душу уноситъ либо діаволь, либо ангель, а въ разказѣ „Du vilain qui conquist paradis par plait“ (*ibid. 114*) душа должна одна искать себѣ пути на тотъ свѣтъ, такъ какъ никто не пришелъ за нею. Преданіе о возможныхъ препирательствахъ между добрыми и злыми духами послѣ смерти человѣка, повидимому, лишь въ сравнительно позднѣйшую пору было изложено въ формѣ „пренія“, какъ въ настоящей повѣсти. Отмѣтимъ италянскій изводъ этого сюжета: „El contrasto che fa l'Angele di Dio contra el Demonio suo nemico“, переизданный *Roediger*'омъ (*Contrasti Antichi, Cristo e satana, Firenze, 99—113* и предисл. 89—98) по старопечатному тексту 1556 г. Содержаніе этого спора, происходящаго у одра умирающаго, въ общемъ, сходно съ выше разсмотрѣнною версіей его, но онъ иначе заканчивается: не смотря на старанія демона соблазнить душу льстивыми обѣщаніями въ надеждѣ, что она предастся его власти, рѣчь ангела превозмогла, и душа, по разлученіи съ тѣломъ, проходитъ невредимою по мосту испытаній, такъ что ангель торжествуетъ, а діаволь долженъ со срамомъ удалиться. Въ томъ же выпускѣ изданія Редигера напечатанъ текстъ латинской легенды *Miraculum beatae Mariae*, по рукописи XIV вѣка, въ которой разказано о судѣ Бога надъ душою грѣшника (*Roediger, l. c., 114—116*). Подобный разказ помѣщенъ и во второй части провансальско-каталонской поэмы, но въ иной редакціи. Къ редакціи латинской легенды мы вернемся ниже, при разсмотрѣніи чешской поэмы, а пока ограни-

пожение, что существовала особая редакція сказанія о спорѣ души съ тѣломъ, которая возникла изъ общей основы съ легендою о посмертномъ спорѣ въ формѣ видѣнія пустынника, но ближе передавала подробности разказа объ исходѣ души, сообщенныя въ „Откровеніи отъ ангела“ египетскому отшельнику. Къ этой же редакціи сказанія примыкаютъ далѣе еще одна чешская поэма XIV вѣка „Spor duše s tělem“ и армянское „Стихотвореніе о душѣ“, на которое намъ указалъ Н. Я. Марръ. Но прежде, чѣмъ разсматривать эти завѣдомо

чимся краткими отчетомъ о второй части провансальско-каталонской повмы (л. 18—л. 25, об.), которую мы считаемъ позднѣйшею прибавкою, скомпилированной изъ разныхъ источниковъ. Авторъ, какъ было указано, прервавъ споръ между ангеломъ и демономъ, заявляетъ о своемъ желаніи перейти къ другому разказу:

л. 18, об. Senyo[r]z, vos prec per Dieu, acajas

Lo juzisi el entendas

Que le jusizi es de pa(h)vor

De marriment e de dolor.

Душа, говоритъ онъ,—уже не можетъ болѣе оставаться въ тѣлѣ, которое не въ силахъ ее удержать, подобно тому какъ и Христосъ испустилъ духъ, будучи на крестѣ. Послѣ краткаго отступленія о значеніи страстей Господнихъ, авторъ выводитъ на судъ Бога всѣ тяжущіяся стороны: діавола, ангела, душу, тѣло и, наконецъ, части тѣла. Христосъ произноситъ приговоръ каждому въ отдѣльности, начавъ, однако, съ заявленія, что тѣло и его члены составляютъ одно цѣлое, поэтому имъ будетъ общій приговоръ. Обращаясь къ тѣлу, Богъ разказываетъ ему его участь послѣ смерти: родственники и жена покойнаго поплачутъ на его похоронахъ, но затѣмъ никто, ни бѣдный, ни богатый не захочетъ съ нимъ встрѣтиться. Вдова его выйдетъ вторично замужъ, дѣти и наслѣдники раздѣлятъ имущество, а само тѣло будетъ гнить въ землѣ и черви будутъ глотать его зимою и лѣтомъ. Замѣтимъ, что настоящая рѣчь Бога отвѣчаетъ, по своему значенію, рѣчамъ души къ тѣлу послѣ смерти, въ выше разсмотрѣнныхъ легендахъ; быть можетъ, тутъ есть заимствования, но передача на столько вольная, что трудно указать непосредственный источникъ нашего автора. Богъ оканчиваетъ свою рѣчь слѣдующими словами:

л. 24. Tres sun cant hom u a a far partit,

Diray ti con l'an devesit:

Tieus parens auran ton aver,

La carn auran vermes en poder,

L'enemic l'arma si mal fes,

Veti con an partit tut tres.

Наконецъ, Богъ произноситъ приговоръ надъ душою, которая осуждена, потому что отложила заботу о покаяніи до послѣдняго часа жизни. Въ заключеніе поэмы перечисляются вкратцѣ муки, ожидающія грѣшную душу. Слѣдующая за этою поэмою статья о пятнадцати знаменіяхъ наступленія Страшнаго Суда была издана *Mila y Fontanals*, см. *Romania IX*, 353.



позднѣйшія обработки сюжета, мы остановимся на разборѣ двухъ въ высшей степени любопытныхъ армянскихъ изводахъ легенды, сообщенныхъ намъ Н. Я. Марромъ по спискамъ, исполненнымъ имъ съ рукописей монастырской бібліотеки въ Эчмиадзинѣ<sup>1)</sup>.

Одна изъ этихъ армянскихъ версій „спора души съ тѣломъ“ написана прозою и входитъ въ составъ легенды, приписываемой Григорію Просвѣтителю (III — IV). Мы отнюдь не въ правѣ довѣрять аргюги этому имени, такъ какъ легко могло случиться, что оно было вставлено въ разказъ, которому желали придать мѣстный характеръ, подобно тому какъ во Франціи „Видѣніе“ приписывалось святому Филиберту, въ Италиі—святому Бернарду. Замѣтимъ однако, что въ армянскомъ изводѣ преданія рѣчь идетъ не о видѣніи, а объ откровеніи<sup>2)</sup>: Григорій проситъ у Бога ниспослать ему ангела, чтобы сообщить ему о судьбѣ праведниковъ и грѣшниковъ послѣ смерти. Является ангелъ, и старецъ задаетъ ему цѣлый рядъ вопросовъ: Куда помѣщаются души праведниковъ и грѣшниковъ? Какія ощущенія испытываетъ душа при разлученіи съ тѣломъ? Чтѣ представляетъ изъ себя душа? и т. п. Ангелъ говоритъ, что въ минуту смерти душа праведника предвкушаетъ славу, ожидающую ее въ награду за добрыя дѣла, а душа грѣшника предчувствуетъ свои будущія мученія. Покидая свое тѣло, душа столь же мудра, какъ и раньше, когда пребывала въ немъ, такъ что она вполне отдаетъ себѣ отчетъ въ томъ, что съ нею происходитъ. По существу своему душа соткана изъ огня и свѣта по образу и подобию человѣка, при чемъ праведная душа блеститъ ярко, а душа грѣшника помрачена и исполнена зловонья. Когда предстоитъ извлечь изъ тѣла грѣшную душу, ангелъ къ ней является въ страшномъ видѣ съ огненнымъ мечомъ въ рукѣ. Грѣшникъ трепещетъ отъ одного его вида; языкъ нѣмѣетъ, глаза выкатываются, и душа въ отчаяніи мечется туда и сюда, но

<sup>1)</sup> Отчетъ о розысканіяхъ Н. Я. Марра въ монастырской бібліотекѣ въ Эчмиадзинѣ печатается въ настоящее время въ *Запискахъ Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Археологическаго Общества*, 1891 г., т. VI. Н. Я. Марръ любезно предоставилъ въ наше пользованіе исполненный имъ переводъ текстовъ, о которыхъ идетъ рѣчь, еще до напечатанія ихъ.

<sup>2)</sup> Явленіе ангела старцу есть тоже, разумѣется, „видѣніе“, поэтому настоящая Беседа Григорія Просвѣтителя именуется въ нѣкоторыхъ спискахъ *Видѣніемъ* (напримѣръ, въ спискѣ Азіатскаго музея, см. ниже). Но мы имѣемъ въ виду лишь самый разказъ объ исходѣ души, котораго старецъ не является очевидцемъ, какъ въ латинской легендѣ, приписываемой Макарію Александрійскому а узнаетъ о немъ изъ откровенія отъ ангела.

вездѣ передъ нею грозный ангелъ, не дающій ей пощады. Тѣло смотритъ на своихъ родственниковъ и дѣтей, стоящихъ у смертнаго одра, взываетъ къ нимъ о помощи, но тщетно: никто его не слышетъ, ибо, говоритъ ангелъ, „одинъ я являюсь призывающимъ“. Григорій, узнавъ, что душа не сама выходитъ изъ тѣла, а принимаетъ ее ангелъ, спрашиваетъ далѣе: „Что говоритъ душа тѣлу, разставаясь съ нимъ?“ Приводимъ цѣликомъ отвѣтъ ангела по переводу Н. Я. Марра, отмѣчая въ примѣчаніяхъ соотвѣтствующія мѣста въ романскихъ изводахъ преданія:

„Душа судится съ тѣломъ, говоря: „Что ты сдѣлало, о тѣло? Ты сдѣлало меня пищею вѣчнаго огня; тебѣ казалось, что ты вѣчно въ мирѣ и не умрешь“. Тѣло обращается къ душѣ съ рѣчью, говоря: „Не превозносись и не обвиняй меня, ибо ты первая усердно стремилась мыслью и словомъ ко всякому злу, а я [потомъ] совершала его на дѣлѣ; когда я горѣла страстью, ты не лила воды и не тушила во мнѣ огня“. Душа говоритъ: „Я только желала, а ты творило грѣховныя дѣла, обжираясь, напиваясь, предаваясь сладострастью и прелюбодѣйству, пресыщаясь, воруя и убивая <sup>1)</sup>, и не вспоминало ты Божьяго суда страшнаго и нелицемернаго“ <sup>2)</sup>. Тѣло говоритъ въ отвѣтъ: „Почему ты обвиняешь меня? Я была для тебя храмомъ (дворцомъ) и жилищемъ“ <sup>3)</sup>. [Я было въ твоей власти], какъ труба въ рукахъ артиста, или какъ узда лошади <sup>4)</sup> [въ рукахъ вѣдова]: куда [онъ] захочетъ, туда и направитъ“.

<sup>1)</sup> См. *Varnhagen*, l. c., P, 341—346:

Tu deusses, por voir, Tot le travail avoir  
Qi altrui bien reubas, Et beus et mangas,  
Quant onques ne reubai, Ne bui, ne ne mangai.

<sup>2)</sup> Во франц. повѣи (*ibid.*, P. 729—731) этотъ упрекъ вложенъ въ уста тѣлу:  
Ne cremisse noient L'orible jugement  
Ou tot li saint arcangle Trembleront et li angle.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, C, 725—728:

Le temple Dampnedeu Lur as abandune  
Maisum fui d'oraison Or(e) sui fosse de larun.

въ Р второй стихъ раздѣленъ на два стиха, что обусловило приставку лишняго стиха, для рѣзны:

(837—842) *Le Temple Damedeu Par ton maluais orgieu*  
*Tu meisa bandon.*  
Maison fui d'orison, Or suis fosse a larron;  
*Che as fait par ton non.*

<sup>4)</sup> Въ прованс.-кат. повѣи, не тѣло, а душа именуется уздою:

л. 4. Tu sabes que l'arma es fren  
Del cors e lay ou res lo ben,  
Lo deu tot per forssa menar,  
Si am grat non la vol anar.

Возможно, что въ армянскомъ текстѣ выраженіе „узда лошади“ употреблено вмѣсто другаго сравненія—тѣла съ лошадыю, о чемъ см. ниже.



Душа говорить: „Я тобою усердствовала во всѣхъ грѣхахъ и злодѣяніяхъ“. Тѣло говорить: „Ну, не превозносься, ибо сладострастіе, прелюбодѣяніе и убійство [суть дѣла] тѣла, но зависть, вичливость, тщеславіе и гордость — [присущи] душѣ“ <sup>1)</sup>. Душа говорить: „Если то, что ты говоришь, вѣрно, то горе намъ грѣшнымъ и несчастнымъ! Значить, какъ вмѣстѣ мы творили зло, такъ вмѣстѣ будемъ мучиться въ неугасимомъ огнѣ, ибо было у насъ мѣсто сѣять, и не посѣяли мы добраго сѣмени <sup>2)</sup>; было у насъ время (дни), чтобы дѣлать добро, и мы не дѣлали его <sup>3)</sup>. Такъ горе намъ, ибо мы лишились блаженства жизни! Мы видѣли, какъ другіе дѣлали добро и смѣялись, не зная того, что предстоить намъ. Священники зывали къ намъ, и мы не слушали; Божье слово не провикало въ наши уши: когда они [служители Божіи] говорили о гееннѣ, намъ казалось, что это сонъ <sup>4)</sup>. Мы отдались (ушли) беззаконію и не вспоминали о страшномъ и нелицепріятномъ судѣ Божиюмъ: [Богъ] воздастъ каждому по дѣламъ“. И душа, рыдая и вздыхая, говорить тѣлу: „Горе мнѣ! Что будетъ со мною? Я въ трепетѣ я, выступая [изъ тѣла?], дрожу и не могу взглянуть на огненные силы, которыя влекутъ меня, нанося удары и позоръ“. Тѣло говорить: „Я погибло! Что будетъ со мною? Я было какъ крѣпкая и красивая башня, и я разрушилось! Мое сердце испугалось и пришло въ ужасъ, и я сравнено съ землею; я ходило [а теперь] стало неподвижнымъ (впало въ неподвижность); одаренное [прежде] даромъ слова и мудростью, я [нынѣ] лишился способности мыслить (поглупѣло); блескъ и прелесть моея роскошной красоты поблекли и погибли; мое туловище, желанное для многихъ, распалось [на части]; мои очи, [нѣкогда] полные блеска, красивые и лучезарные (свѣтлые), затмились; двери слуха сомкнулись и оглохли; языкъ во рту отяжелъ—слова исчезли съ моихъ устъ...“ <sup>5)</sup>. Душа говорить: „Что станетъ со мною: Я въ трепетѣ отъ огневидныхъ ангеловъ; дрожу передъ шестикрылыми

<sup>1)</sup> Этого характернаго раздѣленія ответственности за извѣстные поступки между тѣломъ и душою нѣтъ въ романскихъ версіяхъ легенды; въ пров.-катал. поэмѣ душа заявляетъ, что тѣло столь же повинно въ гордости, лести, зависти, какъ и въ прочихъ грѣхахъ—объядвіи, пьянствѣ и т. п. Быть можетъ, здѣсь подразумѣвалось аналогичное возраженіе тѣла.

<sup>2)</sup> *Varnhagen*, I. с., P:

113—114: Ce que tu as seme T'ert ore presente

117—118: Ta semence est faillie Tot(e) est de gazerie.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, P, 57—58: Car devant le morir Fust tans de Deu servir.

<sup>4)</sup> Настоящее признаніе души въ томъ, что она также, какъ и тѣло, не внимала слову Божиюму, не слушалась священниковъ и т. д., расходится, по своему значенію, съ аналогичнымъ мѣстомъ въ пров.-кат. поэмѣ, гдѣ душа заявляетъ, что она всегда стремилась къ духовной пищѣ и радовалась божественной службѣ, но тѣло препятствовало ей удовлетворять своимъ потребностямъ.

<sup>5)</sup> Нѣсколько странно, что тѣло само заявляетъ о томъ плачевномъ состояніи, въ которое смерть его привела. Правда, и во франц. поэмѣ оно говоритъ, что лишилось зрѣнія и способности рѣчи (P, 951—952), но въ общемъ эта рѣчь тѣла скорѣе соответствуетъ рѣчи души во фр. поэмѣ, начинающейся со стиха: „*Cors, molt fus bel et gens—Ore es lais et pullens*“ и т. д. (P, 357—438).

серафимами и, пораженная ужасом Судии, трепещу передъ Нимъ!“ Тѣло говоритъ: „Какъ мнѣ быть? Я упало на землю, раздробилось и свалилось въ яму, и стану пищею червей“. Душа говоритъ: „Спустися [въ могилу], замолкни и почи до пришествія Судьи Христа. Быть можетъ, кто-нибудь изъ нашего рода станетъ діакономъ, или священникомъ, или мужемъ праведнымъ, и онъ помянетъ насъ въ церкви во время службы, или творя милостыню, и Богъ смилуется и даруетъ [намъ] отпущеніе отъ нашихъ грѣховъ“<sup>1)</sup>.

Вслѣдъ за этимъ разказомъ ангела, помѣщенъ другой—о смерти праведника<sup>2)</sup>. Ангелъ говоритъ, что онъ принимаетъ праведную душу, которая радуется ему, какъ возлюбленному и другу, который зоветъ ее на свадьбу<sup>3)</sup>. Переселяясь въ вѣчную жизнь, душа просвѣтлѣетъ какъ солнце, и благоухаетъ. Тѣлу же своему она говоритъ:

„Блаженно ты, тѣло, ибо тобою я оправдалась! Ты насъ обоихъ приобщила къ славѣ (дословно: сдѣлала благообразными), милостынею, молитвою, добрыми дѣлами, подвижничествомъ, покаяніемъ, гостеприимствомъ“. Тѣло говоритъ душѣ: „И ты блаженна, о душа, ибо ты была моею сотрудницею, и черезъ тебя я совершило всякія праведныя дѣла. Успокойся теперь отъ заботъ и печалей сего міра: я было землею и прахомъ; безъ тебя я мракъ (?) и пища червей. Грѣхи [мнѣ] были свойственны (нужны), но ты унимала ихъ“. Душа говоритъ: „Вотъ я иду къ царю и буду ходатаемъ и заступницею за тебя“. Тѣло говоритъ: „Иди съ миромъ, успокойся въ рядахъ ангеловъ и помяни меня передъ Христомъ Господомъ“. За тѣмъ [душа и тѣло] прощаются другъ съ другомъ. Я (то есть, ангелъ) держу душу, пока тѣло опускаютъ въ могилу и пока священники не скажутъ: „Вѣру имѣющій—духъ міра“. Тогда я беру душу и возношусь [съ нею] на небо“.

Слѣдующій армянскій изводъ преданія о спорѣ души съ тѣломъ, является въ стихотворной обработкѣ, приписываемой армянскому поэту XIII вѣка Хачатуру Кечарскому<sup>4)</sup>. Къ сожалѣнію, рукопись

<sup>1)</sup> Та же мысль о значеніи молитвъ и милостыни въ память усопшимъ получила иное толкованіе во франц. поэмѣ, гдѣ сказано, что они не могутъ облегчить участь грѣшной души. P. 889—898:

Aumosne de parent Ne nos vaut mais noient,

Ne messe, ne matine Ne nos est médecine и т. д. (см. выше).

<sup>2)</sup> Н. Я. Марр не списалъ разказа объ исходѣ души праведника по рукоп. Эчмиадз. бібліотеки, но нашелъ другой списокъ „Бесѣды Григорія съ ангеломъ“ въ рукописяхъ Азіатск. музея въ С.-Петербургѣ, № 3, XXV (1620 г.), по которому и приводится дальнѣйшій разказъ. Петербургская рукопись, по словамъ Н. Я. Марра, представляетъ нѣсколько сокращенную версію сравнительно съ текстомъ Эчмиадз. бібліотеки, но въ настоящемъ случаѣ разница не существенна

<sup>3)</sup> О брачномъ союзѣ души съ духомъ, см. выше.

<sup>4)</sup> Въ указанной намъ Н. Я. Марромъ исторіи армянской литературы *Somali* (*Mons. Placido Sukias Somali, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1829, 122. Caciadur Gheciarense*) приведены крайне скудныя свѣденія объ этомъ



Эчмиадзинской библиотеки (XVI вѣка, № 86), по которой Н. Я. Марръ списалъ это стихотвореніе, даетъ неполный и мѣстами испорченный текстъ. Отрывокъ небольшой, и мы печатаемъ цѣликомъ переводъ Н. Я. Марра:

„Душа моя судится съ моимъ тѣломъ и говоритъ моему сердцу (?): „Горе тебѣ! Почему ты умножило мои грѣхи въ этомъ переходящемъ мірѣ? Почему ты погубило меня и ввергло (положило) меня въ неугасимый огонь? Въ тотъ день, когда будетъ расчетъ, ты сгоришь, а меня будутъ мучить безъ конца“. Мое тѣло дало слѣдующій отвѣтъ моему уму (?) и моей душѣ: „Почему ты — на слугу возводишь такую ложь и растравляешь мои раны? Я лошади, а ты госпожа лошади; я рабъ, а ты госпожа раба; воля — твоя, дѣло — мое. Почему ты обвиняешь меня земнороднаго? Этотъ міръ былъ подобенъ морю: онъ увлекъ меня; эта жизнь была подобна волнамъ: она заключила меня какъ бы въ темницѣ (?). Расканіе (?) повергло меня въ бездну <sup>1)</sup>; дни моей [жизни] уводобляются цвѣтку расцвѣтшему и поблекшему (послѣвшему) въ дѣтніе дни... <sup>2)</sup>“.

Въ приведенномъ отрывкѣ вниманія особаго заслуживаютъ тѣ фразы въ отвѣтѣ тѣла, которыя мы отмѣтили курсивомъ: дѣло въ томъ, что они представляютъ поразительное соотвѣтствіе съ нѣкоторыми стихами французской поэмы XII вѣка (F). Въ послѣдней тѣло оправдывается передъ душою въ тождественныхъ выраженіяхъ:

P. 765, Jo fui jadis tes sers <sup>3)</sup>	Я было твоимъ слугою, и ты меня
Par toi ere peruers;	совратила; я было твоею лошадыю и
Jo ere tes somiers,	черезъ тебя стало гордымъ. Ты была
Par toi estoie fiers.	моя госпожа и обременила мнѣ ношу.
Tu estoies ma domme	
P. 770, Et moi cargas la somme.	

Дальше слѣдуетъ (803—816), какъ и въ армянскомъ текстѣ, сравненіе жизни съ моремъ, въ которомъ тѣло потерпѣло крушеніе за отсутствіемъ надежнаго кормчаго: такимъ образомъ, французская поэма отчасти дополняетъ и разъясняетъ значеніе образа, оставшагося недосказаннымъ въ армянскомъ текстѣ: въ послѣднемъ

---

повтъ, который де писалъ по преимуществу стихотворенія религіознаго содержания и сложилъ элегію въ честь Александра Великаго. Нѣкоторыя изъ произведеній Хачатура изданы по армянски, но въ числѣ ихъ, по словамъ Н. Я. Марра, настоящее стихотвореніе не помѣщено.

<sup>1)</sup> Текстъ явно испорченъ.

<sup>2)</sup> Не есть ли это сравненіе отголосокъ того же стиха псалма Давида, 102, 15, на который мы уже ссылались при разсмотрѣннн русскихъ духовныхъ стиховъ?

<sup>3)</sup> Слѣдуемъ чтенію C и B, такъ какъ въ другихъ спискахъ текстъ въ данномъ случаѣ испорченъ: въ P вмѣсто „tes sers“ стоятъ—„sieurs“ (?), въ H—„fermers“

(можетъ быть, вслѣдствіе плохого качества настоящаго списка стихотворенія Хачатура) пропущено упоминаніе о кормчѣмъ, то-есть, о душѣ, которая должна была направлять тѣло въ плаваніи по морю жизни. Но, съ другой стороны, стихи во французской поэмѣ, которые мы отмѣтили какъ не совѣмъ удачное развитіе образнаго уподобленія тѣла—лошади, и души—вѣдоку <sup>1)</sup>, оказываются дѣйствительною прибавкою къ тексту, по сравненіи съ настоящимъ армянскимъ изводомъ преданія, ибо въ послѣднемъ приведенное сравненіе ведетъ только къ заключенію: „воля твоя, дѣло мое“, тогда какъ авторъ *F* заставляетъ коня какъ бы жаловаться на тиранію всадника и приписываетъ тѣлу благія пожеланія, которымъ душа противилась. „Почему ты обвиняешь меня земнороднаго?“ говорится далѣе въ армянскомъ текстѣ и соотвѣтственно во французской поэмѣ: „Не мнѣ было тебѣ обуздывать, ибо я создано изъ земли“ <sup>2)</sup>, и нѣсколько выше: „Ты замышляла зло, а я лишь исполняло [твою волю]“ <sup>3)</sup>.

Стихотвореніе Хачатура представляетъ нѣсколько неясныхъ мѣстъ; такъ, прежде всего непонятно, что авторъ говорить о *своей* душѣ и о *своемъ* тѣлѣ, такъ какъ рѣчь идетъ о посмертномъ спорѣ. Быть можетъ, это разказъ о видѣніи? Къ сожалѣнію, отрывокъ слишкомъ коротокъ, чтобы можно было провѣрить эту догадку, но во всякомъ случаѣ редакція легенды въ настоящей обработкѣ, при общности темы и основнаго содержанія, нѣсколько отличается отъ прозаической версіи ея въ „Бесѣдѣ Григорія“.

Указанное выше соотвѣтствіе армянскихъ изводовъ преданія съ романскими текстами врядъ ли объясняется предположеніемъ о случайныхъ совпаденіяхъ при обработкѣ сходнаго сюжета; несомнѣнно, что

<sup>1)</sup> Настоящее сравненіе, повидимому, имѣетъ общій источникъ съ вышеуказаннымъ о кормчѣмъ и кораблѣ. Въ томъ же произведеніи Гермеса Трисмегиста, на которое мы выше ссылались, авторъ въ гл. XIII, побуждая душу обуздывать свое тѣло, говорить: „si equos equitem regat necesse est ambo in perniciem incurrant; si denique corpus animam regat necesse est ambo in perniciem incurrant“ (*Bardenhewer*, I. c., 105). *Bardenhewer* замѣчаетъ по поводу этого сравненія: „similitudinem equitis et equi quod attinet notum est Platonem, Phaedr., 246, totam animam cum conjuncta vi rectoris et duorum equorum comparare“ (*ibid.* 138). Наконецъ, говорить онъ, и по ученію „братьевъ чистоты“, душа уподоблялась вѣдоку, тѣло—лошади, а человѣкъ же составляетъ совокупность того и другаго, коня и всадника (ср. *Dieterici*, *Die Anthropologie* и т. д., I. c., 17, 43).

<sup>2)</sup> *Varnhagen*, I. c., P, 631—632: Rien n'amountast m[a] guerre Car tot ere de terre.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, P, 601—602. Tel pensas et gel fis Com dolans et caitis.



связь между тѣми и другими произведеніями болѣе интимнаго характера. но вопросъ о томъ, какъ установить и какъ объяснить ее, представляетъ немало затрудненій, такъ какъ, при сходствѣ основной мысли и нѣкоторыхъ подробностей изложенія, армянскія обработки сюжета представляютъ также весьма существенныя черты отличія. Прежде всего заслуживаетъ вниманія общее построеніе легенды о Григоріѣ Просвѣтителѣ, которое, замѣтимъ, вполне отвѣчаетъ указанному нами преданію: „извѣщеніе отъ ангела Божія преподобному отцу Макарію Египтянину о тайнахъ Божіихъ несвѣдомыхъ“. Но, при тождествѣ основной схемы разказа, при сходствѣ нѣкоторыхъ вопросовъ, задаваемыхъ старцемъ ангелу, оба произведенія разнятся въ изложеніи тѣхъ или иныхъ вѣрованій и представленій эсхатологическаго характера, которыя составляютъ содержаніе отвѣтовъ ангела <sup>1)</sup>. Въ центрѣ

---

<sup>1)</sup> Подробный разборъ вопросовъ и отвѣтовъ въ „Собесѣдованіи Григорія“ будетъ возможенъ лишь по обнаруженіи критическаго текста этого памятника, по разнымъ рукописямъ съ переводомъ на одномъ изъ доступныхъ для не ориенталиста языковъ. Ограничиваемся указаніемъ на содержаніе нѣкоторыхъ вопросовъ по переводу Н. Я. Марра (съ рукописи Азіатск. муз. № 3), любопытныхъ по своимъ соотношеніямъ съ славянскими апокрифами. Прежде всего замѣтимъ, что послѣ разказа о прощаніи души съ тѣломъ ангелъ сообщаетъ и о мытарствахъ души, но въ весьма своеобразной редакціи: душа послѣ смерти проходить семь ступеней (въ Изв. отъ анг. Мак. Ег. говорится о небесной лѣстницѣ, по ступенямъ которой душа совершаетъ свое восхожденіе на небо); грѣшная душа подвергается нападенію діаволовъ при прохожденіи этихъ ступеней (въ Изв. отъ анг. Макарію Египетскому, на каждой ступени небесной лѣстницы полкъ демоновъ „еже глаголются мытарства воздушная“—допрашиваютъ душу о грѣхахъ), наконецъ, ее отводятъ въ определенное мѣсто, гдѣ души ожидаютъ Страшнаго Суда. Праведныя души жаждутъ скорѣйшаго пришествія Христова, чтобы получить возданіе за добрыя дѣла, а души грѣшниковъ, помышляя о будущихъ мучахъ, высказываютъ тщетное пожеланіе, чтобы суда не настало.

*Григорій:* Оставляютъ ли души грѣшниковъ свое мѣсто [на томъ свѣтѣ] или нѣтъ? Ангелъ отвѣчаетъ, что когда въ честь покойника дѣлаютъ вклады въ церковь, раздають милостыню и совершаютъ поминовенія, то во время службы — душа грѣшника покидаетъ свое мѣсто [скорби] и представляется передъ Богомъ. Въ противномъ случаѣ она должна пребывать на своемъ мѣстѣ неизмѣнно до Страшнаго Суда. Мы имѣемъ аналогичное повѣріе, но въ болѣе развитомъ видѣ, въ *Сборн. Сказан. о загробн. жизни*, см. выше, *Буслаевъ*, *Очерки*, II, 121.

*Григорій:* Можно ли въ загробной жизни видѣться, любить и узнавать другъ друга? (Отвѣтъ—можно, только нельзя оказывать помощи). Ср. *Вопр. Иоан. Б. Господу:* есть ли въ мірѣ иномъ [знати] другъ друга, брату брата и отецъ чадо, и есть ли помышленіе нынѣшнихъ домовъ и дворовъ? *Тиз.* II, 177, 185; *Вопр. Иоан. Б. на Ел. г.*, *ibid.*, 198, 205, 206; *Пыпинъ*, *Ложн. и Отр. кн.*, 113, 117.

обоихъ преданій является разказъ объ исходѣ душъ праведника и грѣшника и о судьбѣ души за гробомъ. Форма изложенія, общая обоимъ этимъ произведеніямъ, есть бесѣда или откровеніе отъ ангела старцу. Въ томъ и другомъ отношеніи легенды о Григоріѣ и о Макаріѣ соотвѣтствуютъ преданію о египетскомъ отшельникѣ, на которое ссылается авторъ старо-французскаго „Стихотворенія о Страшномъ Судѣ“. Такимъ образомъ, всѣ три названные памятника являются, на нашъ взглядъ, различными обработками одной и той же легенды. Мы уже высказали предложеніе, что въ безымянномъ отшельникѣ французскаго „Стихотворенія о Страшномъ Судѣ“ слѣдуетъ признать святаго Макарія (Египетскаго или Александрійскаго), на основаніи сходства содержанія этого памятника съ древними преданіями эсхатологическаго характера, связанными съ именемъ Макарія, и мы считаемъ вполне вѣроятнымъ, что и разказъ объ явленіи ангела Григорію Просвѣтителю произошелъ изъ той же основы, при чемъ одно имя было лишь замѣнено другимъ, болѣе близкимъ, національнымъ<sup>1)</sup>. Но, допуская древность схемы этого преданія объ

---

*Извѣст. отъ ам. Мак. Ег.*: знаются ли между собою души представившихся на томъ свѣтѣ (рукоп. И. П. Библ., Q. I. 271)?

*Григорій*: Если кто грѣшитъ послѣ исповѣди и снова исповѣдуются, будутъ ли ему отпущены грѣхи? (Отвѣтъ утвердительный). Ср. *Вопр. Іон. Б. на Ел. г.*: А иже исповѣдникъ грѣхы творитъ пакы отпустятъ ли са емоу грѣси ты? *Тиг.*, II, 201; *Пит.* 116.

*Григорій*: Какой самый тяжкій грѣхъ? (Отвѣтъ—тотъ грѣхъ, въ которомъ не сознаешься на исповѣди, а потомъ указано, что — сквернословіе). Въ *Извѣст. отъ ам. Мак. Ег.* вопросъ тожественъ, но отвѣтъ—„злопомненіе и гордость“.

Отмѣтимъ, наконецъ, и повѣріе о „зломъ запахѣ грѣховъ“, который исходитъ отъ души грѣшника, повѣріе, на которое указываетъ въ „Бесѣдѣ Григорія“, а въ легендѣ о Макаріѣ оно, какъ мы видѣли, служитъ главнымъ поводомъ бесѣды старца съ ангелами. Н. Я. Марръ сообщилъ намъ, что въ армянскомъ житіи св. отцевъ (изданномъ въ Венеціи, 1885, ч. II) помѣщены отрывки и изъ легенды о Макаріѣ Александрійскомъ. Старецъ не названъ по имени, но слѣдующій разказъ слѣдуетъ непосредственно за рядомъ повѣствованій о святомъ „Макарѣ“ (стр. 416): „Шелъ одинъ старецъ и съ нимъ два ангела. Попался имъ какой-то трупъ: старецъ схватился за носъ и ангелы [сдѣлали тоже самое]. На вопросъ старца: „И до васъ доходитъ запахъ?“ они отвѣтили: „Нѣтъ, мы поступили [такъ], чтобы угодить тебѣ (дословно—„для твоего сердца“), но до насъ доходитъ запахъ отъ грѣшной души“. Вслѣдъ за тѣмъ приводится другая версія этого же эпизода, но безъ продолженія разказа.

<sup>1)</sup> Въ „житіи“ Григорія Просвѣтителя приводится разказъ объ одномъ его „видѣніи“, и хотя, по сообщенію Н. Я. Марра, оно не имѣетъ ничего общаго по содержанію съ настоящимъ „Извѣщеніемъ отъ ангела“, этотъ эпизодъ „житія“



исходѣ души праведника и грѣшника, изложеннаго въ видѣ откровенія отъ ангела, мы въ то же время должны признать, что она представляла весьма растяжимую рамку для различныхъ вставокъ и замѣнъ, такъ что замѣчается весьма существенное колебаніе въ разныхъ редакціяхъ настоящей легенды: въ старо-французскомъ „Стихотвореніи о Страшномъ Судѣ“ вставлены значительныя выдержки изъ Павлова Видѣнія и изъ преданій о кончинѣ міра; въ русскихъ и болгарской версіяхъ мы тоже видѣли различныя наслоенія, а въ спискѣ XVII вѣка „Слова о святомъ Макаріи како видѣ два ангела“ разказъ о Макаріи Египетскомъ почти дословно совпадаетъ съ разказомъ о Макаріи Александрійскомъ<sup>1)</sup>. Весьма возможно, что обѣ эти легенды, то-есть, Извѣщеніе отъ ангела Макарію Египетскому и Откровеніе отъ двухъ ангеловъ Макарію Александрійскому (при встрѣчѣ трупа въ пустынѣ), имѣютъ общую основу въ одномъ и томъ же преданіи, но во всякомъ случаѣ установилось два различныхъ типа этой легенды, дальнѣйшее развитіе которыхъ пошло по разнымъ направленіямъ: въ схемѣ легенды, о которой сказано выше, удержана форма откровенія и бесѣды старца съ ангеломъ, между тѣмъ какъ въ позднѣйшей обработкѣ легенды о Макаріи Александрійскомъ, съ которою мы познакомились по латинскому пересказу ея въ римской рукописи, разказъ объ откровеніи замѣненъ разказомъ о видѣніи: объ ангелахъ больше не упоминается, и какой-то неизвѣстный монахъ становится очевидцемъ (въ сновидѣніи) смерти праведника и грѣшника, о чемъ онъ сообщаетъ впоследствии Макарію Александрійскому. Мы представили попытку объяснить происхожденіе этой обработки легенды путемъ смѣшенія различныхъ преданій, и послѣ ряда новыхъ передѣлокъ сюжета, мы приходимъ, наконецъ, къ французской легендѣ XII-го вѣка — „Видѣніе Пустынника“ (Un samedi par nuit). Другой основной типъ преданія послужилъ источникомъ „Бесѣды съ ангеломъ Григорія Просвѣтителя“. Онъ тоже несомнѣнно подвергся наслоеніямъ и прежде всего возникаетъ вопросъ: какъ случилось преданіе о томъ, что душа „судится“ со своимъ тѣломъ при разставаніи съ нимъ, тогда какъ въ извѣстныхъ намъ версіяхъ „Извѣщенія отъ ангела Макаріи Египетскаго“ объ этомъ повѣртіи ничего не говорится, и въ старо-французскомъ „Стихотвореніи о Страшномъ Судѣ“ душа одна обращается съ рѣчью къ своему тѣлу, но спора между

---

могъ послужить внѣшнимъ поводомъ приписать Григорію преданіе объ египетскомъ отшельникѣ.

<sup>1)</sup> См. выше, I, с. 2.

ними нѣтъ? Если бы указанное повѣріе дѣйствительно принадлежало древне-христіанскому преданію, то непонятнымъ фактомъ являлось бы исчезновеніе всякихъ слѣдовъ о немъ въ многочисленныхъ изводахъ разказовъ объ исходѣ души, которые до насъ дошли. Въ самомъ дѣлѣ, въ цѣломъ рядѣ вышеразсмотрѣнныхъ изводовъ преданій объ исходѣ души, дошедшихъ до насъ въ древнихъ памятникахъ и въ позднѣйшихъ обработкахъ ихъ въ древне-русской писменности, и въ произведеніяхъ западно-европейскихъ литературъ, начиная съ X—XI вѣка, мы нигдѣ не встрѣтили указанія на повѣрье, что душа послѣ смерти спорить или „судится“ со своимъ тѣломъ. Мотивъ этотъ появляется впервые въ позднѣйшихъ обработкахъ легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу, и разказъ ангела въ легендѣ о Григоріѣ Просвѣтителѣ представляется намъ въ этомъ отношеніи такою же, вторичною обработкою болѣе древняго преданія объ исходѣ души (гдѣ она только прощается со своимъ тѣломъ или предается сѣтованіямъ, но не спорить съ нимъ), какъ и западныя легенды XII вѣка. Спрашивается: гдѣ впервые произошло указанное видоизмѣненіе сюжета, на востокѣ или на западѣ, и чѣмъ оно было вызвано и обусловлено?

Составные элементы легенды принадлежатъ, во всякомъ случаѣ, восточному преданію: мы видѣли, что съ раннихъ вѣковъ христіанства въ Сиріи и въ Египтѣ были распространены многообразные разказы о различныхъ предсмертныхъ явленіяхъ при кончинѣ человѣка и о судьбѣ души немедленно послѣ смерти. Далѣе, мы отмѣтили нѣкоторыя мѣста въ „Надгробныхъ пѣснопѣніяхъ“ Ефрема Сирина, гдѣ говорится о прощаніи души съ тѣломъ, при ихъ разлученіи. Наконецъ, мы указали, что мысль о томъ чтобы представить душу и тѣло послѣ смерти на судъ Бога, который рѣшаетъ вопросъ о степени виновности и объ равной отвѣтственности ихъ обояхъ за совершенныя въ жизни дѣла, принадлежитъ древне-еврейскому преданію. Мысль эта стоитъ въ явной связи съ вѣрованіемъ въ воскресеніе плоти, отрицаемое нѣкоторыми еретиками IV вѣка, противъ которыхъ боролся уже Ефремъ Сиринъ<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, вопросъ о взаимоотношеніи духа и тѣла, въ виду предстоящаго имъ отвѣта на томъ свѣтѣ, возникалъ самъ собою изъ основъ христіанскаго ученія. Впрочемъ, вопросъ этотъ занималъ еще древнихъ грековъ: считаемъ умѣстнымъ привести здѣсь любопытное указаніе Плутарха (на которое обратилъ

---

<sup>1)</sup> См. *Ferry, Saint Ephraem poète, 1877.*



вниманіе г. Гэдозъ)<sup>1)</sup>, о „древнемъ спорѣ“ по вопросу о страданіяхъ души и тѣла. Плутархъ<sup>2)</sup> сообщаетъ два различныя рѣшенія этого спора: нѣкто Демокритъ, говоритъ онъ,—обвинялъ душу въ неумѣломъ управленіи тѣломъ, которое, по его мнѣнію, представляется лишь безсильнымъ орудіемъ во власти души. Другое лицо, по имени Теофрастъ, осуждало напротивъ тѣло, такъ какъ душѣ приходится изъ-за него терпѣть много страданій въ теченіе жизни. По мнѣнію г. Гэдоза, впрочемъ, не подтвержденному еще доказательствами, обычай вести споры на подобіе изложеннаго у Плутарха (г. Гэдозъ остроумно называетъ ихъ своего рода „jeu d'esprit“) перешелъ къ грекамъ отъ египтянъ; не беремъ на себя провѣрку гипотезы, высказанной почтеннымъ ученымъ, но замѣтимъ, что хотя древніе допускали возможность двухъ различныхъ рѣшеній вопроса о виновности тѣла или души, на почвѣ христіанскаго преданія, въ связи съ вѣрованіемъ въ воскресеніе плоти, должно было одержать верхъ третье рѣшеніе, по которому оба, то-есть, духъ и плоть признаются равно виновными. Такое рѣшеніе, какъ было указано, выражено въ талмудической притчѣ о душѣ и о тѣлѣ. Въ ней разказъ приуроченъ во времени кончины міра и наступленія Страшнаго Суда: это несомнѣнно основная ситуація въ легендѣ, возникшей подъ непосредственнымъ вліяніемъ ученія о воскресеніи плоти; но содержаніе рѣчей души и тѣла, которыя, первоначально, должны были произноситься послѣ Втораго Пришествія, могло быть перенесено на другое преданіе, сообщенное намъ Ефремомъ Сирымъ, о прощальной бесѣдѣ души и тѣла при ихъ разставаніи.

Быть можетъ, это сліяніе двухъ первоначально различныхъ сюжетовъ произошло уже въ какой-нибудь сирійской версіи легенды, но мы не имѣемъ объ этомъ свѣдѣній. Считаая во всякомъ случаѣ вѣроятнымъ, что повѣрье о томъ, что душа послѣ смерти человѣка „судится“ со своимъ тѣломъ, сложилось на христіанскомъ востокѣ, мы не имѣемъ возможности точно опредѣлить ни мѣста, ни времени происхожденія этой легенды. Фактъ позднѣйшаго распространенія ея на востокъ и на западъ вызываетъ насъ на другое предположеніе—что существовала греческая версія настоящаго преданія; это представ-

<sup>1)</sup> *Mélusine*, 1800, Sept.-Oct., № 5, 107—109.

<sup>2)</sup> См. Πλουτάρχου τοῦ χαίρωνος τὰ Ἠθικά, ед. *Dythenbach*, t. V, pars III, с. II 695 — 698. Въ XIV вѣкѣ на тотъ же сюжетъ написанъ трактатъ Григорія Паламы, см. *Alb. Jahn*, Gregorii Palamae, Archip. Thessalon. Prosopopeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis cum iudicio, Halle, 1885.

ляется намъ тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что и основная схема двухъ вышеуказанныхъ типовъ легенды, въ которыхъ мы знакомимся съ мотивомъ о спорѣ души съ тѣломъ въ древнѣйшихъ дошедшихъ до насъ обработкахъ сюжета, восходитъ къ греческимъ источникамъ. Различіе армянскаго извода легенды, приписываемой Григорію Просвѣтителю, отъ старо-французской поэмы „Un samedi par nuit“ — опредѣляется прежде всего, какъ было замѣчено, различіемъ обстановки дѣйствія, къ которой сюжетъ былъ приуроченъ, но указанная общія черты въ подробностяхъ изложенія свидѣтельствуютъ объ общемъ источникѣ преданія. Въ числѣ этихъ общихъ чертъ заслуживаютъ особеннаго вниманія, на нашъ взглядъ, нѣкоторыя наиболѣе характерныя сравненія, въ которыхъ выражены отношенія души и тѣла (таковы: сравненія съ кормчимъ корабля и съ конемъ и его всадникомъ) въ армянскихъ и романскихъ обработкахъ легенды и которыя, повидимому, являются отголоскомъ ученія неоплатониковъ <sup>1)</sup>.

Но эти образныя выраженія встрѣчаются далеко не во всѣхъ изводахъ легенды о спорѣ души съ тѣломъ, и кромѣ того, мотивъ „спора“ является, какъ было указано, въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ, представляющихъ болѣе или менѣе оригинальную редакцію преданія объ исходѣ души; таковы: ирландская гомилія, сербскія и бѣлорусскія народныя пѣсни. Мы назвали предположенный г. Гэдозомъ латинскій источникъ ирландской гомиліи въ числѣ прототиповъ легенды о „спорѣ“ и указали на возможность самостоятельной прибавки возраженія тѣла (въ весьма элементарной формѣ) на упреки души. Въ данномъ случаѣ споръ является дѣйствительно лишь „инцидентомъ“, по выраженію г. Гэдоза, въ разказѣ о судьбѣ души за гробомъ, а не служитъ главнымъ содержаніемъ повѣствованія. То же замѣчаніе можетъ быть отнесено и къ славянскимъ народнымъ пѣснямъ. Но указаніе на прототипъ легенды еще не въ достаточной мѣрѣ объясняетъ намъ пути и условія ея развитія: редакція преданія объ исходѣ души, въ томъ видѣ, какъ оно изложено въ ирландской гомиліи, никоимъ образомъ не можетъ быть признана источникомъ французской поэмы и сродныхъ ей текстовъ. Намъ кажется, что было бы неправильнымъ вообще устанавливать непосредственную литературную связь между различными обработками сходнаго сюжета. Принимая во вниманіе, что мысль объ отвѣтственности души и тѣла передъ судомъ Всевышняго вытекала, какъ было за-

<sup>1)</sup> См. выше стр. 77 и 67, примѣч.



мѣчено, естественнымъ путемъ изъ основъ христіанскаго ученія, и что, кромѣ того, притча „о душѣ и тѣлѣ“, въ которой эта мысль была выражена, пользовалась извѣстностью въ средневѣковой литературѣ, мы склонны думать, что мотивъ о посмертномъ спорѣ души съ тѣломъ могъ быть самостоятельно внесень въ ту или другую обработку преданія объ исходѣ души, примѣромъ чему служить ирландская гомилія и, вѣроятно, аналогичный источникъ сербской пѣсни „душа и свети Аранѣо у рају“. Но въ этихъ произведеніяхъ мотивъ только вратцѣ намѣченъ. Врядъ ли авторъ французской обработки иной легенды—видѣнія отшельникомъ смерти грѣшника—могъ воспользоваться подобными намеками въ указанныхъ произведеніяхъ (допустивъ даже, что они были ему извѣстны), чтобы составить по нимъ то обстоятельное и сложное возраженіе тѣла, которое мы находимъ въ разныхъ текстахъ группы О. Тѣмъ большее значеніе мы придаемъ соотвѣтствіямъ, которыя устанавливаются между французскою версіей (F) и армянскими изводами преданія: разказъ ангела въ легендѣ о Григоріѣ Просвѣтителѣ, дополненный отрывкомъ стихотворенія Хачатура, выясняетъ намъ до нѣкоторой степени характеръ того источника французскаго автора, который мы обозначили черезъ ѓ, выдѣливъ его изъ прочихъ составныхъ частей поэмы.

Позволимъ себѣ еще одно замѣчаніе по поводу формы изложенія разказа ангела о посмертномъ спорѣ души съ тѣломъ въ редакціи легенды, приписываемой Григорію Просвѣтителю: она занимаетъ какъ бы срединное мѣсто между двумя другими редакціями преданія въ французской и провансальско-каталонской версіяхъ его. Дѣйствительно, мы указали, что во французской легендѣ споръ между тѣломъ и душою наступаетъ послѣ смерти, а въ провансальско-каталонской поэмѣ онъ происходитъ еще при жизни человѣка, въ ожиданіи близкой кончины. Въ армянскомъ текстѣ мы находимъ объясненіе этому возможному раздвоенію сюжета, такъ какъ въ началѣ спора ситуація точно не указана <sup>1)</sup>, а дальше, послѣ нѣсколькихъ обмѣнныхъ рѣчей, душа заявляетъ о своемъ ужасѣ въ тотъ мигъ, когда она покидаетъ тѣло, и послѣднее соотвѣтственно принимается жаловаться на свое безпомощное состояніе, послѣ того какъ душа его покинула. Отсюда могло возникнуть толкованіе, что начало спора происходитъ еще во время жизни, передъ самымъ наступленіемъ

<sup>1)</sup> Она объясняется изъ предшествовавшихъ отвѣтовъ ангела, который разъясняетъ, что душа не сама выходитъ изъ тѣла, но ангелъ (въ томъ или другомъ видѣ) извлекаетъ ее: послѣ этого уже происходитъ споръ съ тѣломъ.

смерти. Предположимъ, что автору правансальско-каталонской поэмы была извѣстна аналогичная редакція легенды, показателемъ которой служить армянскій текстъ: при обработкѣ ея легко могло случиться, что весь споръ былъ изложенъ въ видѣ предсмертной бесѣды души съ тѣломъ.

Въ позднѣйшихъ обработкахъ, примыкающихъ къ этому типу преданія, былъ прибавленъ, какъ мы увидимъ ниже, еще другой мотивъ—о враждѣ и соперничествѣ между духомъ и плотью въ теченіе жизни. По отношенію къ этому мотиву армянская легенда о Григоріѣ Просвѣтителѣ занимаетъ довольно независимое положеніе: мы отмѣтили въ ней весьма характерное различеніе духовныхъ и тѣлесныхъ пороковъ, такъ что отвѣтственность за тѣ или другія дѣла человѣка вмѣняется душѣ или тѣлу въ зависимости отъ характера совершенныхъ проступковъ. Настоящее толкованіе выдѣляется отъ другаго, болѣе обычнаго представленія, по которому противоплагаются вообще духовныя и тѣлесныя наклонности человѣка, какъ враждебныя другъ другу по самому своему существу. На эту вражду плоти и духа указывалось въ нѣкоторыхъ вышерассмотрѣнныхъ изводахъ легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу, и преданіе о ней послужило, какъ мы видѣли, содержаніемъ для разказа о спорѣ души съ тѣломъ во время жизни человѣка, изложеннаго въ поэмѣ Бонвезина du Riva. Считаемъ умѣстнымъ бѣгло прослѣдить исторію этого преданія и указать на нѣкоторыя изъ его обработокъ, независимыхъ отъ разказовъ объ исходѣ души и о судьбѣ ея по смерти, но впоследствии отразившихся и на обработкахъ преданія о разлученіи души съ тѣломъ, о чемъ рѣчь ниже. Предлагаемое обзорѣніе послужитъ намъ и для общей оцѣнки содержанія французской поэмы XII вѣка (F), въ которой усматривается колебаніе между двумя различными взглядами на взаимоотношенія плоти и духа.



γ. Преданія о спорѣ и враждованіи души съ тѣломъ въ теченіе жизни человѣка. — Общее заключеніе о французской поэмѣ XII вѣка.

„Яко два борца борются: который ихъ сильниши будетъ, той одо-  
лѣетъ; тако и душа с тѣломъ борется: душа на спасеніе потязаетъ, а  
тѣло на мирьская оугодья, рекше на грѣхъ“. Настоящее выраженіе,  
выписанное И. Н. Ждановымъ изъ одного „Цвѣтника“ Московской си-  
нодальной библіотеки<sup>1)</sup>, указываетъ на весьма распространенное пред-  
ставленіе, источникомъ котораго послужилъ, по всей вѣроятности,  
текстъ изъ посланія апостола Павла къ Галатамъ (V, 17), гдѣ го-  
ворится, что „плоть желаетъ противнаго духу, а духъ противнаго  
плоти. Они другъ другу противятся, такъ что вы не то дѣлаете,  
что хотѣли бы“. Далѣе апостолъ перечисляетъ „дѣла духа“ и „дѣла  
плоти“, которыя сводятся къ добродѣтелямъ и порокамъ. Извѣстенъ  
латинскій трактатъ о борьбѣ добродѣтелей и пороковъ, приписы-  
ваемый Исидору Севильскому, а по другимъ спискамъ—блаженному  
Августину<sup>2)</sup>, трактатъ, который является лишь распространеніемъ  
мысли, высказанной апостоломъ. Вѣроятно, одновременно съ нимъ  
возникли и другіе разказы о враждѣ между плотью и духомъ, ко-  
торыя „противятся“ другъ другу. Мысль о взаимоотношеніи матеріи  
и духа занимала, какъ уже было замѣчено, неоплатониковъ, по  
ученію которыхъ порабощеніе души тѣломъ считалось для нея ги-  
бельнымъ. Извѣстно то значеніе, какое приобрѣли подобныя споры  
у гностиковъ, и различныя теоріи, которыя они породили: отоже-  
ствляя матерію со зломъ, Гермогенъ пришелъ къ заключенію, что она

---

<sup>1)</sup> См. Ждановъ, I. с., 57, прим. 33: „Пря о души и тѣлѣ“.

<sup>2)</sup> „De conflictu virtutum et vitiorum“. Исидору Севильскому этотъ трактатъ приписывается въ большинствѣ списковъ, но мы не имѣемъ въ виду ихъ здѣсь перечислять; мы пользовались рукописью Bibl. de l'Arsenal (въ Парижѣ), 852 (587, F. L.) л. 71 сл. и Bibl. Vercel (въ Миланѣ), A. D, IX, 43, л. 5 сл.; въ послѣднемъ спискѣ авторомъ настоящаго трактата названъ блаженный Августинъ. Преданіе о борьбѣ добродѣтелей и пороковъ изложено между прочимъ и въ латинской хроникѣ псевдо-Турпина (гл. VII), см. *Gaston Paris, De Pseudo-Turpino*, 1865. Французскій труверъ XIII в., Ruteboeuf посвятилъ ему стихотвореніе: „La bataille des vices contre les vertus“ (см. изданіе *Kressner'a*, 1885, 164—169). Другія многочисленныя аллюзіи на это преданіе въ средніе вѣка за-

не могла быть созданиемъ Бога; плоть, также какъ и весь видимый міръ, является, по его ученію, твореніемъ низшаго Эона, и „присутствіе зла въ мірѣ, объясняется лишь сопротивленіемъ матеріи воздѣйствию на нее Божества“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, съ первыхъ вѣковъ христіанства вопросъ объ отношеніи плоти и духа сталъ предметомъ обсуждения, и приведенныя слова апостола тоже поддавались толкованію, что душа и тѣло находятся въ постоянномъ разногласіи, такъ что человѣкъ подъ влияніемъ этой внутренней борьбы „не всегда то дѣлаетъ, что хотѣлъ бы“<sup>2)</sup>. До нѣкоторой степени сторонникомъ возможной гармоніи между плотью и духомъ выступилъ Ефремъ Сиринъ. „Любовью къ преходящей жизни связаны между собою тѣло и душа“, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ „надгробныхъ пѣснопѣній“<sup>3)</sup>. „Когда приближается день кончины и разлученія ихъ другъ съ другомъ, плачутъ они другъ о другѣ и просятъ щедротъ и помилованія“. Въ другомъ мѣстѣ авторъ высказывается еще опредѣленнѣе: „Душа любитъ тѣло и съ болью разстается съ нимъ на время. Если бы тѣло было ея врагомъ, если бы оно было предназначено уничтоженію, душа не испытывала бы ни сокрушеній, ни сожалѣній“ (при разлугѣ съ нимъ)<sup>4)</sup>. Быть можетъ, приведенныя выраженія Ефрема Сирина объясняются

---

имствованы изъ поэмы Пруденція „*Psychomachia*“, въ которой авторъ изложилъ ученіе апостола Павла въ аллегорической формѣ. Г. Рѣлигеръ объявилъ о своемъ намѣреніи посвятить специальную монографію изученію различныхъ литературныхъ обработокъ преданія о борьбѣ добродѣтелей и пороковъ (см. *Röediger, Contrasti Antichi*, 1888, 97). *Böckel, Deutsche Volkslieder aus Oberhessen*, 1885, указавъ на „*Rythmus de conflictu vitiorum cum virtutibus*“ у *Leiser'a Poetae med. aevi*, 2047.

<sup>1)</sup> *Encyclop. des sciences religieuses*, III, 466. Отмѣтимъ кстати, что Григорій Палама, въ вышеупомянутомъ произведеніи о спорѣ души съ тѣломъ, ссылается на приведеніе стоика Клеанѳа, написанное въ видѣ бесѣды души съ тѣломъ (ἀποβιβάζουσ δε λόγους ψυχῆς τε καὶ σώματος . . . ἀμύδρως συνέθετο Κλεάνθης ὁ στωϊκός, см. *Jahn*, I. с. 2 и прим. 3).

<sup>2)</sup> Въ другомъ мѣстѣ Посл. къ Римлянамъ (VII, 23) апостоль Павелъ возвращается къ той же мысли: „но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня измѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. 24. Бвдный и человѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“

<sup>3)</sup> Канонъ LXVI, Твор. Ефр. Сир. въ русск. переводѣ, I. с. т. VI, стр. 156.

<sup>4)</sup> *Ferry, Saint Ephrem poète*, 161.



въ связи съ его полемическою дѣятельностью противъ учения сектантовъ, отрицавшихъ воскресеніе плоти. Во всякомъ случаѣ въ духовно-аскетической литературѣ перевѣсъ имѣлъ другой взглядъ, указывающій на постоянное противодѣйствіе плоти внушеніямъ духа, который стремится ее поработить. Съ теченіемъ времени въ богословской литературѣ мы находимъ выработанное ученіе о томъ, какимъ образомъ возникли враждебныя отношенія между плотью и духомъ, которые до грѣхопаденія пребывали во взаимномъ согласіи <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ср. въ „Диоптрь“ Филиппа Пустынника (см. выше), кн. IV, гл. XVI, *Migne, Patr. Gr.*, CXXVII, 708—878: *Prima origo belli inter corpus et animam*. То же ученіе о первоначальной солидарности души и тѣла и о позднѣйшей враждѣ между ними, послѣ грѣха Адама, изложено въ произведеніи, приписываемомъ французскому епископу Hildebert'у (конца XI нач. XII в.): *De querimonia et conflictu carnis et spiritus*. См. *Jacob. Hommey, Supplementum Patrum*, Paris, 1684, 421—440; *Migne, Patr. Lat.*, CLXXI, 989—1004; *Migne, Dictionnaire des légendes*, 1080: l'écrit intitulé „De querimonia“ etc., qui est inséré dans les oeuvres de saint Hildebert, quoi qu'il ne soit pas sûr que ce saint soit l'auteur de cette production mêlée de prose et de vers. Dupin (*Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*) l'attribue à Hugues, évêque de Lyon, mort en 1106“. Ср. *Histoire littér. de la France*, XI, 357—359: „on ne trouve aucun écrit sous ce titre, ni qui en approche, dans l'ancien manuscrit de Corbie qui contient les écrits de Hugues de Foulois. L'éditeur des oeuvres d'Hildebert ne doute point que ce prélat ou Hugues n'en soit auteur“. Основная схема этого произведенія заимствована изъ сочиненія Боэція „De consolatione philosophiae“, при чемъ олицетвореніе философіи въ образѣ прекрасной незнакомки замѣнено соотвѣтствующимъ олицетвореніемъ души. Бесѣда между авторомъ и его душою написана частью въ прозѣ, частью въ стихахъ. Душа упрекаетъ автора въ нерадѣніи къ ней, рассказываетъ объ ихъ первоначальной дружбѣ и о томъ, какъ возникла вражда между ними: стремленія ихъ больше не сходятся, и душѣ стоить большого труда обуздывать свое тѣло. Авторъ со своей стороны ставитъ въ упрекъ душѣ слишкомъ пренебрежительное отношеніе къ тѣлу, осуждаетъ желаніе ея освободиться отъ оковъ плоти (онъ называетъ это: *turgis et ridiculosus mortis appetitus*) и ссылается на примѣръ капитана корабля, который переноситъ нѣкоторые неудобства своего судна, отнюдь не желая совѣсть отъ него отдѣлаться. Не отрицая, что стремленія духа расходятся съ желаніями плоти, согласно толкованію апостола, авторъ заканчиваетъ свое произведеніе пожеланіемъ, чтобы между тѣломъ и душою установились супружескія отношенія:

*Caro fit vir, spiritus uxor.*

Точка зрѣнія автора не лишена оригинальности, если принять во вниманіе, что онъ принадлежалъ къ духовному званію. Впрочемъ, въ письмѣ Yves de Chartres къ Hildebert'у указано, что прихожане въ Манахъ выражали неудоволь-

Оставляя въ сторонѣ спеціально богословскіе трактаты, которые могли оказать лишь косвенное вліяніе на легендарныя представленія о враждѣ между плотью и духомъ, отмѣтимъ нѣкоторыя литературныя обработки сюжета, въ которыхъ данная тема получила самостоятельное развитіе. Таково, на примѣръ, нижеслѣдующее латинское стихотвореніе „о спорѣ души съ тѣломъ“, которое мы выписали изъ рукописи XIV в. Ватиканской бібліотеки въ Римѣ (№ 5084, л. 11 об. — 15 об.). Оно начинается съ длинныхъ разсужденій о суетѣ мірской, которая мы опускаемъ; затѣмъ приводится рѣчь души, обращенная къ тѣлу:

De contentione anime et corporis <sup>1)</sup>.

л. 13 об. „Erubescere jam cede	Quia tu mihi fecisti
A me cicius recede,	Quicquid mali potuisti.
л. 14 об. Nisi cedas cum amore	Visum mentis obscurasti
Te repellam cum dolore.	Et auditum minorasti;
Pellam te de corde meo;	Omnes sensus conturbasti,
Adiuvante (Ihesu) Christo	Manus quoque religasti.
[Deo].	Me temptabas suffocare
Ne permittam te redire	Et optabas devorare
Si deberes interire.	Si volebam respirare
Ne mireris, pestis dira,	Tu nolebas locum dare.
Si persequor te cum ira,	Pudet me culpas narrare

ствіе противъ своего епископа, который-де предавался грѣховнымъ дѣламъ— „jusqu'au point d'être toujours entouré d'une troupe de personnes du sexe, dont vous avez eu plusieurs enfants“ (Hist. litt., l. c., 359). Г. Kleinert (l. c., 75) ошибочно называетъ исландскій трактатъ, изложенный въ формѣ бесѣды души съ тѣломъ, въ числѣ версій легенды о спорѣ между ними. Это произведеніе, изданное Унгеромъ (*Unger, Heilaga manna sögur, I, 446 сл.*), представляетъ богословское разсужденіе, не имѣющее ничего общаго съ содержаніемъ легенды. Оно, по всей вѣроятности, переведено съ латинскаго языка, при чемъ авторъ указываетъ свой источникъ въ произведеніи какого-то *meistari Valtari*, которое намъ не извѣстно. Бесѣда души съ тѣломъ предшествуетъ бесѣда Бодрости и Унынія.

<sup>1)</sup> Печатаемъ текстъ, соблюдая орфографію рукописи, и пользуемся случаемъ выразить нашу признательность пр. И. В. Помилковскому за любезную готовность, съ которою онъ взялся просмотрѣть нашъ списокъ, и за полезныя указанія, предложенныя имъ при чтеніи, какъ настоящаго стихотворенія, такъ и легенды о Макаріи Александрійской, печатаемой въ приложеніи.



Quas monebas perpetrare.  
Set cum tibi non parebam  
Te iratam seneiebam.  
Si quid boni cupiebam  
Te contrariam habebam.  
Et cum ego te credebam  
Nichil boni faciebam.  
Si volebam jejunare  
л. 14, об. Me dicebas egrotare  
Et monebas manducare  
Nisi vellem....<sup>1)</sup>  
Si quid dabam indigenti  
Resistebas mee menti,  
Dicebas: noli tua dare,  
Ne cogaris mendicare.  
Si volebam paupertatem  
Hanc dicebas falsitatem:  
Melius est congregare  
Ut amicis possis dare.  
Si volebam culpas flere  
Quas sua(u)seras audere,  
Tu dicebas quod per fletus  
Fie(e)rem quantoque cecus.  
Si studebam revocare  
Quos videbam aberrare  
Non cessabas mussitare:  
Sufficit temet salvare!  
Si peccantem arguebam  
Te dicentem audiebam:  
Hos ad odium accendis  
Contra te quos repreendis.  
Si studebam obedire  
Sic (re)putabas contrahire:  
Quibus debes maior esse  
Quam servire est necesse!

л. 15. Si morabar in legendo  
Stimulabas me dicendo:  
Quid hic sedes tot per horas?  
Surge, vade, loqui foras!  
Si volebam predicare  
Me dicebas delirare:  
Vade magis comparare  
Quod te possis sustentare.  
Si volebam laborare  
Tu monebas me pausare,  
Ne corpus debilitarem  
Si laboribus instarem.  
Si volebam litigare  
Si[c] temptabas animare:  
Omnibus despectus eris  
Si tu cuncta patieris.  
Si dormire vellem parum,  
Tu vocabas me ignarum,  
Quoniam cito lippirem  
Habundanter ni dormirem.  
Si volebam parcus esse  
Dicebas non est necesse<sup>1)</sup>  
Quis dispendebat parum  
. . . . .  
Si volebam esse largus  
Tu dicebas: esto parcus  
Quia cito dilabuntur  
Que de longe conquiruntur<sup>2)</sup>.  
л. 15, об. Ergo vita: spes innepta  
Solis fatuis accepta,  
Cum sis tota plena sorde  
Te refuto toto corde,  
Toto corde te refuto  
Nec sententiam comuto.

Приведенное стихотворение, авторъ котораго намъ не извѣстенъ, служить весьма характернымъ выраженіемъ того 'ученія о враждѣ между плотью и духомъ, которое стоитъ въ тѣсной связи съ стремленіями къ аскетизму и было передано въ образной формѣ, какъ споръ души съ тѣломъ. Мы находимъ ту же тему и въ одной изъ обработокъ повѣсти о Варлаамѣ и Иосафѣ, принадлежащей француз-

<sup>1)</sup> Въ рукописи слово стерто, а сверху строки приписка: „morae“, что не даетъ смысла. Слѣдовало бы ожидать скорѣе: exipitate.

скому труверу XIII вѣка Gui de Cambrai <sup>1)</sup>). Повѣсть эта является въ своемъ родѣ классическимъ памятникомъ духовно-аскетической литературы, въ которомъ буддйская легенда искусно сочеталась съ элементами христіанскаго ученія; но любопытно, что эпизодъ о спорѣ души съ тѣломъ, который представляется вполне умѣстнымъ въ разказѣ о подвижничествѣ молодого царевича, разставшагося со всѣми благами жизни, чтобы умерщвлять свою плоть въ пустынѣ, не встрѣчается въ болѣе раннихъ изводахъ легенды. Между тѣмъ Gui de Cambrai посвящаетъ ему около 700 стиховъ. „Не было“, говоритъ онъ, — „ни вельможи, ни короля, который изъ любви къ своему Создателю разстался бы съ такими почестями, [какъ это сдѣлалъ Иосафъ]; но тогда настала упорная и жестокая борьба между его тѣломъ и душою:

262, 26. Mais entre s'ame et son cors  
Est la bataille dure et fors.

<sup>1)</sup> „Barlaam und Iosaphat, französisches Gedicht des XIII Jhd. von Gui de Cambrai, hgg. von Hermann Zotenberg und Paul Meyer (Bibl. des Litterar. Vereins in Stuttgart, LXXV, 1864). Мѣсто, которое мы имѣемъ въ виду, стр. 262—279, было указано Мätzner'омъ (Altenglische Sprachproben. Berlin, 1867, 91); г. Kleinert (I. с. 53—56) высказалъ предположеніе, что оно заимствовано изъ „Visio Philiberti“, но г. G. Paris (Rom. IX, 312) совершенно справедливо замѣтилъ, что нельзя установить непосредственной связи между обоими произведеніями. Въ другихъ изводахъ легенды это мѣсто не встрѣчается. О происхожденіи и литературной исторіи повѣсти о Варлаамѣ и Иосафѣ существуетъ довольно много изслѣдованій, хотя вопросъ еще нельзя считать рѣшеннымъ. Различныя романскія версіи легенды указаны въ вышеприведенномъ трудѣ г. Zotenberga и Мейера. О славянскихъ изводахъ ея писалъ г. Кирпичниковъ, высказавшій свои сомнѣнія въ правильности гипотезы Либрехта о буддйскихъ источникахъ этой легенды (Греческіе романы въ новой литературѣ. Повѣсть о Варлаамѣ и Иосафѣ. Харьковъ, 1876); но возраженія г. Кирпичникова не встрѣтили сочувствія (ср. А. Н. Веселовскаго, въ Журн. Мин. Нар. Пр. 1877, июль, 122—154). Изъ новѣйшихъ работъ отмѣтимъ: Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, par H. Zotenberg. Paris, 1886. С. Θ. Ольденбургъ напечаталъ „Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Иосафѣ“ въ Зап. вост. отдѣл. Имп. русск. арх. общества, т. IV, 229—265. Баронъ В. Р. Розень доложилъ о весьма любопытной арабской версіи настоящей повѣсти на одномъ изъ засѣданій Восточнаго Отдѣленія Имп. Р. Археологическаго Общества (въ текущемъ году), сообщивъ, что пр. Nommel готовитъ къ печати новое изслѣдованіе повѣсти о Варлаамѣ и Иосафѣ, расходясь въ выводахъ съ г. Zotenbergомъ о значеніи греческаго текста этой легенды въ исторіи ея происхожденія. Т. Кuhn на засѣданіи 6-го декабря 1890 г. въ Мюнхеновской академіи наукъ прочелъ докладъ: „Варлаамъ и Иосафъ, библиографическій и историко-литературный этюд“, нынѣ печатаемый въ Запискахъ названной Академіи (сл. Romania, XX, 372).



Тѣло жалуется на тиранію души, воспоминаетъ всё блага, которыми оно пользовалось во время жизни царевича въ своемъ дворцѣ, и томится настоящимъ пребываніемъ въ пустынѣ, гдѣ оно претерпѣваетъ всевозможныя лишенія. Душа требуетъ безусловнаго повиновенія со стороны тѣла:

267, 40 Je suis ta dame et tu mes sers

и разъясняетъ ему значеніе подвижничества. Быть можетъ, Gui de Cambrai самостоятельно внесъ этотъ эпизодъ въ свою обработку легенды объ обращеніи царевича, но во всякомъ случаѣ онъ заимствовалъ сюжетъ изъ того же круга преданій, которыя въ томъ или другомъ отношеніи восходятъ къ указанному тексту апостола Павла.

Немногимъ позже Gui de Cambrai италянскій поэтъ-мистикъ, предшественникъ Данте, Ясвороне da Todi посвящаетъ тому же сюжету одно изъ своихъ стихотвореній: „Contrasto fra l'anima e' l corpo“, гдѣ споръ души съ тѣломъ изложенъ въ простонародной, нѣсколько площадной формѣ, разчитанной на то, чтобы произвести большее впечатлѣніе на низшіе слои общества, къ которымъ авторъ обращался съ особымъ предпочтеніемъ <sup>1)</sup>. Такъ, напримѣръ, душа осипаетъ бранью свое тѣло въ нижеслѣдующихъ выраженіяхъ:

„Sozo, malvagio corpo,	Sostieni mo il flagello
Luxurioso, ingordo,	D'esto nodoso cordo;
Ad ogni mio salute	Imprendi sto discordo.
Sempre ti trovo sordo.	Che vopo ti ci e danzare“.

Тѣло кричитъ подъ ударами и призываетъ сосѣдей къ себѣ на помощь:

„Soccorete, vicini	O spietata crudele,
Che l'anima mi ha motto	A che m'hai tu ridotto?
Aliso, insanguinato,	Staro sempre in corrotto,
Disciplinato a torto!	Non mi potro allegrarsi“ и пр.

Душа, какъ и слѣдовало ожидать, въ концѣ концовъ одерживаетъ верхъ надъ тѣломъ, которое ей подчиняется; авторъ, между прочимъ, вставилъ въ настоящій споръ еще другой сюжетъ — о преимуще-

<sup>1)</sup> См. объ Ясвороне da Todi прекрасный очеркъ проф. *D'Ancona* въ *Nuova Antologia*, II sec., XXI, 1880, неперепечатанный въ *Studi sulla Letter. Ital. de'primi secoli*, 1884: „Ясвороне da Todi, il guillare di Dio del sec. XIII“. Ср. *Gaspary*, *Gesch. der Ital. Litt.*, I, 148—158, и прилож., 496—497. Мы пользовались изданіемъ произведеній Ясвороне *Fr. Tressati*, *Le poesie spirituali del B. Jacopone da Todi*. Venetia, 1617, стр. 478—482. Нач.: „Udite una entenzione—Ch'è fra l'anima e'l corpo“ и пр.

ствахъ воды и вина, заимствованный имъ, быть можетъ, изъ какой-нибудь версіи крайне популярныхъ „преній воды съ виномъ“<sup>1)</sup>.

Вышеуказанныя произведенія, въ которыхъ усматривается лишь общность темы, а не литературная зависимость одного произведенія отъ другого, свидѣтельствуютъ о распространенности преданія, которое отразилось и въ латинскомъ изводѣ легенды о смерти праведника и грѣшника, приписываемой Макарію Александрійскому. Этого мотива нѣтъ въ древнѣйшихъ, извѣстныхъ намъ разказахъ объ исходѣ души, а въ Павловомъ Видѣніи, какъ было указано, различаются душа и духъ, какъ двѣ отдѣльныя субстанціи: духъ, пребывающій въ чловѣкѣ, не способенъ грѣшить самъ по себѣ, каково бы ни было поведеніе чловѣка, и послѣ смерти онъ только выражаетъ свое одобреніе либо неудовольствіе по поводу образа дѣйствій покойнаго, котораго онъ оживлялъ<sup>2)</sup>. Отожествленіе духа и души, противопологаемыхъ матеріи, то-есть, тѣлу, послужило первымъ поводомъ придать сѣтованіямъ души послѣ смерти характеръ упрековъ, обращенныхъ къ тѣлу. Но представленіе о томъ, что душа сама по себѣ не можетъ желать зла, отразилось между прочимъ въ тѣхъ разказахъ о смерти грѣшника, какъ, напримѣръ, въ „Homelia de sancto Andrea“, гдѣ указано, что душа грѣшника съ нетерпѣніемъ ожидаетъ той минуты, когда она освободится отъ своей плоти и съ гнѣвомъ обращается къ своему мучителю—тѣлу, по разлученіи съ нимъ<sup>3)</sup>. Въ такомъ видѣ представляется намъ второй фазисъ развитія преданій объ исходѣ души, который мы ставимъ въ зависимости отъ ученія о противоположныхъ стремленіяхъ души и тѣла. Въ третьемъ періодѣ развитія легенды, гдѣ выдвинута была мысль объ отвѣтственности и наказуемости души и тѣла за совмѣстную ихъ жизнь, возникалъ вопросъ: въ чемъ же заключалась вина души, которая желала добра, но по причинѣ тѣла не могла его исполнять? Различные отвѣты даются въ латинской (*L*) и французской (*F*, отчасти *N*) обработкахъ

---

<sup>1)</sup> *Morel Fatio* напечаталъ старинную испанскую версію этого „Пренія“ (по ркп. XV в.) въ *Romania*, 1887, XVI, 366 — 367, гдѣ указаны и другія романскія обработки сюжета. О нѣмецкихъ версіяхъ см. *Otto Böckel*, *Deutsche Volkslieder aus Oberhessen gesammelt mit kulturhistor. ethnogr. Einleit.* Marburg, 1885. О чешскомъ изводѣ „Svar vody s vinom“ см. *Feifalik*, *Sitz. ber. der Wiener Akad.* и т. д., I. с. bd. XXXII. 1859 г.

<sup>2)</sup> См. выше.

<sup>3)</sup> Соответственно душа праведника, какъ было указано, медлила разстаться со своимъ тѣломъ, такъ какъ чувствовала себя въ немъ хорошо (см. выше).



легенды „Видѣніе Пустынника“. Авторъ латинской поэмы, видимо, придерживается ученія, господствовавшаго въ церковной литературѣ: вся вина души заключается лишь въ томъ, что она не въ достаточной мѣрѣ обуздывала свое тѣло и подчинилась его прихотямъ. Тѣло говорить, что оно неизбежно (въ силу своихъ свойствъ) должно было подчиниться соблазнамъ міра, какъ только душа переставала руководить имъ, а для того, чтобы смирять свою плоть, душа-де должна была налагать на нее посты и укрощать побоями <sup>1)</sup>. Вина души заключается въ ея небреженіи: еслибъ она съ большимъ усердіемъ стремилась къ благой жизни, то они оба были бы спасены <sup>2)</sup>. Итакъ, авторъ латинской поэмы придерживался строго-аскетическихъ воззрѣній; побуждая душу къ бодрствованію, онъ видитъ главное зло въ порабощеніи ея тѣломъ. Иначе во французской поэмѣ, гдѣ ничего не говорится о томъ, къ какимъ мѣрамъ душа должна прибѣгать, чтобы подчинить тѣло своей волѣ, и послѣднее не считается худымъ по своей природѣ. Напротивъ того, тѣло величаетъ себя „храмомъ Божиимъ“, созданнымъ, также какъ и душа, по образу и подобию Бога, принявшимъ крещеніе. Въ норвежскомъ текстѣ приводится тоже сравненіе души съ храмомъ, созданнымъ для молитвъ: оно обращено-де въ притонъ воровъ по милости души <sup>3)</sup>. Послѣдней ставятся въ упрекъ не только небреженіе и отсутствіе руководства, но и худые помыслы: душа желала зла, которое исполнялось тѣломъ, потому что оно принуждено повиноваться душѣ. Мы указали, что въ концѣ французской поэмы излагается иной взглядъ, являющійся въ большемъ соотвѣтствіи съ толкованіемъ автора латинской поэмы, такъ какъ тѣло въ концѣ концовъ заявляетъ, что душа слишкомъ-де съ нимъ дружилась, и что дружба эта оказалась пагубною для обоихъ. Въ норвежскомъ текстѣ опущено окончаніе рѣчи тѣла (около 60 стиховъ), вслѣдствіе чего здѣсь не усматривается противорѣчій въ его

<sup>1)</sup> *E. Du Méril*, l. c., 223: „Nam caro per spiritum debet edomari  
Fame, siti, verbere, si vult dominari“.  
„Ergo si per spiritum caro non domatur,  
Per mundi blanditias mox infatuatur“.

<sup>2)</sup> *Ibid.* 226: „Si Deum, cum vixeras, amasses perfecte,  
Et si causas pauperum judicasses recte,  
Nec pravorum hominum adhaesisses sectae,  
Non me mundi vanitas decepisset, nec te“.

<sup>3)</sup> См. выше, II.

возраженіяхъ <sup>1)</sup>. Но въ *N* опущены и стихи 767 — 782 французской поэмы, въ которыхъ приводится сравненіе человѣка съ конемъ и всадникомъ. Возможно ли считать ихъ интерполяціей на томъ основаніи, что соотвѣтствующаго мѣста нѣтъ въ *L* и *N*, возникшихъ изъ общаго съ *F* источника? Думаемъ, что нѣтъ. Мы указали въ армянской легендѣ о Григоріѣ Просвѣтителѣ весьма своеобразное различеніе между „дѣлами плоти“ и „дѣлами духа“, которое существенно расходится съ толкованіемъ апостола Павла; такимъ образомъ въ данной легендѣ отразились взгляды какого-то ученія, развившагося особнякомъ отъ возрѣвнй церкви. Во французской поэмѣ не перечислены пороки, свойственные душѣ, но нѣкоторыя мѣста въ этомъ произведеніи свидѣтельствуютъ, что авторъ признавалъ въ душѣ дурныя склонности вопреки смыслу тѣхъ изводовъ преданія, гдѣ душа одна говоритъ, и только въ окончаніи рѣчи тѣла высказывается мысль о пагубномъ пораженіи души тѣломъ. Намъ кажется, что это колебаніе автора *F* объясняется какъ результатъ сліянія въ *O* двухъ различныхъ преданій, изъ которыхъ одно примыкаетъ къ *R* (гдѣ устанавливается разница стремленій духа и грѣховныхъ склонностей тѣла), а другое представляетъ какую-нибудь версію сказанія о томъ, какъ душа судится со своимъ тѣломъ послѣ смерти, версію, которую мы обозначили черезъ  $\xi$ . Авторъ латинской поэмы, при переработкѣ *O*, опустилъ всѣ тѣ мѣста своего источника, которыя не соотвѣтствовали его взглядамъ и вообще церковно-аскетическому направленію, нашедшему себѣ выраженіе въ легендахъ о сѣтованіяхъ души тѣлу <sup>2)</sup>. Вслѣдствіе того въ *L* усматривается большая цѣльность въ догматическомъ отношеніи. Но эта цѣльность является, на нашъ взглядъ, результатомъ тенденціознаго исправленія оригинала, и мы считаемъ основными чертами преданія всѣ тѣ мѣста въ *F* и въ *N*, которыя находятъ себѣ соотвѣтствіе въ армянскихъ текстахъ. Такимъ образомъ и стихи 767—782, быть можетъ, случайно

---

<sup>1)</sup> Мы высказали предположеніе, что нѣкоторые изъ этихъ стиховъ, соотвѣтствующіе латинской редакціи *L*, могли быть внесены позже въ основную редакцію *F*.

<sup>2)</sup> Авторъ латинской обработки вообще избѣгаетъ образныхъ выраженій и приводитъ только одно сравненіе — души съ госпожею и тѣла со служанкою (см. замѣчаніе Понтана въ введеніи къ его переводу „Діоптры“ въ *Bibl. Magnam Patrum*, XXI, 1604 г., перепечатанное у *Migne Pat. Gr.*, CXXVII, 708—878).



опущенные въ  $N^1$ ), представляются намъ не интерполяціей, а основными въ текстѣ  $O$ , послужившемъ источникомъ для  $F$ .

Признавая особое значеніе за французскою поэмой между прочимъ потому, что въ ней сохранились многія особенности утраченного оригинала легенды, постараемся теперь опредѣлить, въ какой мѣрѣ выказалась самостоятельность творчества автора  $F$  при литературной обработкѣ преданія; другими словами: въ чемъ заключаются особенности  $X$  по отношеніи къ  $O$ ? Мы уже имѣли случай указать на разницу приемовъ изложенія въ латинской и французской обработкахъ сюжета, отличіе которыхъ заключается не только въ догматической сторонѣ дѣла: авторъ французской поэмы, менѣе послѣдовательный въ приводимыхъ имъ аргументахъ *pro et contra*, съ большимъ вниманіемъ останавливается на подробностяхъ изложенія и стремится приурочить сюжетъ къ бытовымъ условіямъ жизни своего времени. Въ то время, какъ авторъ  $L$  переноситъ споръ на отвлеченную почву и придерживается общихъ выраженій, во французской поэмѣ мы имѣемъ живую картину нравовъ современнаго общества. Въ характеристикѣ покойника, въ описаніи его богатствъ, въ осужденіи его поступковъ по отношенію къ сосѣдямъ и различнаго обхожденія съ тѣмъ или другимъ лицомъ, въ зависимости отъ его общественнаго положенія, наконецъ, въ разказѣ о семейныхъ отношеніяхъ покойника, во всѣхъ этихъ мелкихъ подробностяхъ частнаго быта и характеристикѣ нравовъ нельзя не признать, въ известной мѣрѣ, самостоятельной обработки сюжета, которая должна быть приписана французскому автору. Фабула придумана не имъ, но онъ сумѣлъ воспользоваться ею съ успѣхомъ. Изложеніе его чрезвычайно плавно, стихъ легкій, а нѣкоторыя изъ сравненій не лишены поэтическаго достоинства. Таково, на примѣръ, сравненіе сильнаго и гордаго феодала съ могучимъ дубомъ, растущимъ въ лѣсу и заслоняющимъ собою болѣе мелкія плодовые деревья, которымъ невозможно расти и развиваться за отсутствіемъ свѣта (Р. 219—234) <sup>2</sup>). Вообще, авторъ французской поэмы,

<sup>1</sup>) Вообще, тенденціозныхъ пропусковъ мы не замѣтили въ норвежскомъ пересказѣ легенды.

<sup>2</sup>) Въ послѣдней рѣчи души мы встрѣчаемъ любопытное указаніе на споры по поводу значенія грѣхопаденія и искупительной жертвы Христа:

Р. 1003 — 1014: *Li crestien, qui uiuent, Desputent et estriuent,  
Ce dient li pluisor, Que molt est grant dolor  
S'il t'estoit a plaisir Que ja doie perir*

принадлежавшій, вѣроятно, къ духовному званію, былъ человѣкомъ не лишеннымъ таланта, и искусно владѣя стихомъ, проявилъ извѣстную долю самостоятельности въ обработкѣ преданія, которому онъ придалъ по возможности жизненное, конкретное значеніе. Что касается литературной формы, принятой авторомъ, который излагаетъ содержаніе легенды въ видѣ препирательства между двумя тяжущимися сторонами, обращающимися къ третейскому суду, то она представляетъ несомнѣнный интересъ уже въ силу того обстоятельства, что, является древнѣйшимъ во Франціи образцомъ литературнаго вида, который въ послѣдующую эпоху приобрѣлъ большую популярность. Замѣтимъ наконецъ, что настоящая поэма, вмѣстѣ съ вышеразсмотрѣннымъ „Стихотвореніемъ о Страшномъ Судѣ“ и съ разказомъ о грѣхопадении человѣка, тоже переложеннымъ на стихи „Grant mal fist Adam“ <sup>1)</sup>, является однимъ изъ трехъ древнѣйшихъ произведеній духовно-проповѣдической литературы во Франціи на народномъ языкѣ <sup>2)</sup>. Поэма „Grant mal fist Adam“ заключаетъ въ себѣ краткое изложеніе сущности христіанскаго ученія, но два другія названныя произведенія сложились на основаніи латинскихъ текстовъ, представляющихъ „захожіе“ сюжеты, которые проникли въ западно-европейскую литературу, благодаря посредствующимъ редакціямъ древнихъ сказаній, составленнымъ на почвѣ Византіи. Въ этомъ отношеніи въ западной Европѣ устанавливается такая же литературная зависимость древнѣйшихъ памятниковъ духовно-назидательной литературы на народномъ языкѣ отъ византійскихъ источниковъ, какъ и въ древне-русской письменности, и, рассматривая вышеуказанныя

---

Icele creature La qui forme \*) nature  
Fesis prendre a ton fil Por oster le peril  
De l'ancien forfait Que Adan auoit fait.

То же мѣсто воспроизведено и въ норвежскомъ текстѣ. Авторъ, быть можетъ, имѣлъ въ виду полемику, возникшую послѣ обнародованія извѣстнаго трактата Ансельма Кентерберійскаго: „*Cur Deus homo*“ (1098 г.); споры между богословами по вопросу о значеніи воплощенія Христа приняли особенно рѣзкій характеръ въ XIII вѣкѣ, когда раздѣлились двѣ школы томистовъ и скоттистовъ, но вопросъ этотъ подвергался обсужденію и въ болѣе раннюю эпоху (см. *Roediger*, I. c., 9—10, ссылка на *Baur*, *Die Christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*).

<sup>1)</sup> См. *Suchier*, *Bibliotheca Normannica*, I, 1879, Halle. См. ниже.

<sup>2)</sup> Ср. *Gaston Paris*, *Manuel etc.*, I. c., § 153.

\*) Въ *B* „*fraille*“.



произведения съ этой точки зрѣнія, мы считаемъ возможнымъ отмѣтить вліяніе византійской литературы на зачатки французской проповѣди. Однако, въ „Un samedi par nuit“ уже проявляются характерныя, національныя черты французской жизни, и „захожее сказаніе“ оказывается приуроченнымъ къ мѣстнымъ условіямъ быта. Впослѣдствіи пріемъ этотъ сдѣлался обычнымъ, и проповѣдники XIII вѣка, вставляя различныя легенды въ свои поученія, стремились придать имъ мѣстный колоритъ, пользуясь фавулой, чтобы заинтересовать своихъ слушателей и въ живой, образной формѣ бичевать пороки современнаго общества.

б. Позднѣйшія обработки легенды о спорѣ души съ тѣломъ.

Латинская поэма „Visio Philiberti“ имѣла огромный успѣхъ въ послѣдующей литературѣ: она была переведена на разные языки и пользовалась широкою извѣстностью въ теченіе XIV, XV и XVI вѣковъ. Къ началу прошлаго вѣка относится русскій переводъ ея, исполненный, повидимому, не непосредственно съ латинскаго оригинала легенды, а вѣроятно, съ драматической обработки сюжета „смерть грѣшника“, въ которомъ споръ души съ тѣломъ былъ помѣщенъ какъ вставная сцена <sup>1)</sup>. Во Франціи и Испаніи переводы „Видѣнія пустытника“ перешли въ народную книгу и до послѣдняго времени продавались разносчиками по деревнямъ, на базарахъ и ярмаркахъ <sup>2)</sup>. Большинство этихъ позднѣйшихъ переводовъ, пересказовъ и передѣлокъ старинной легенды представляетъ лишь библиографическій и, въ слабой степени, историко-культурный интересъ, какъ показатели литературныхъ интересовъ и вкусовъ въ нѣкоторыхъ

<sup>1)</sup> См. *И. А. Шляпкина*, „Ужасная измѣна сластолюбиваго житія съ прискорбнымъ и нищетнымъ“, 1882 (изд. Общ. Люб. Древн. Письм.), явленіе 10-е, стр. 27—30. Ср. *Морозова*, *Ист. русск. театра*, 1889, 297—306 (см. ниже). *Otto Böckel* (*Deutsche Volkslieder*, I. c., XI) указываетъ аналогичную вставку изъ „Visio Philiberti“ въ нѣмецкой „трагедіи“ XVI вѣка „Von einem ungerechten Richter“. См. *Holland*, *Die Schauspiele des Hersog's H. Julius von Braunschweig*, 1855, 835. Ср. *Seelmann* въ *Jahrb. des vereins f. niederd. Sprachforschung*, 1879, bd. V. *Goe-deke* (*Grundriss*, 419, § 172, 26) указываетъ на „комедію“ (изд. въ Страсбургѣ, 1608 г.), сюжетъ которой заимствованъ изъ той же легенды.

<sup>2)</sup> См. *Nisard*, *Hist. des livres popul.* II, 303. *Octavio de Toledo* „Vision de Filiberto“ въ *Zeitschr. für Roman. Philologie*, bd. II, 1878, 40—69. Г. де Толедо, издавшій три среднезвковыя редакціи легенды, перечисляетъ семь народныхъ версій ея, при чемъ указываетъ, что нѣкоторыя изъ нихъ распѣвались бродячими слѣпцами-музыкантами.

сложь общества, но они не имѣютъ самостоятельнаго значенія. Ограничиваясь простымъ перечнемъ ихъ въ примѣчаніяхъ, мы остановимся теперь на разсмотрѣніи нѣкоторыхъ обработокъ сюжета, въ которыхъ замѣчается дальнѣйшее развитіе его или, точнѣе, не столько развитіе, сколько измѣненіе и осложненіе его посторонними мотивами. Произведенія, которыя мы имѣемъ въ виду, удобно распредѣляются на двѣ группы, восточную и западную, при чемъ каждая изъ нихъ характеризуется особымъ направленіемъ, по которому шло измѣненіе сюжета въ зависимости отъ того или другого основнаго типа легенды, послужившаго точкою отправленія для дальнѣйшихъ наслоеній.

Западная группа. Во Франціи легенда о посмертномъ спорѣ души съ тѣломъ подверглась еще нѣсколькимъ обработкамъ въ позднѣйшую пору. Такъ, въ XIII вѣкѣ, неизвѣстный по имени поэтъ изложилъ ее въ своеобразной редакціи, предпославъ разказу о видѣніи лирико-эпическое введеніе по образцу романсовъ и пастурелей въ поэзіи труверовъ <sup>1)</sup>. Въ началѣ поэмы помѣщено описаніе природы въ весеннее время: Поэтъ въ прекрасный майскій день отправился гулять на зеленый лугъ, весь усыянный цвѣтами, и встрѣтилъ тамъ пожилого человѣка (*Un homm mēur, de grant age—simple, sobre, qointe et sage*), который подарилъ ему розу: въ ней-де онъ найдетъ для себя мудрое поученіе. Дѣйствительно, въ цвѣткѣ книжка, гдѣ изложено видѣніе о спорѣ души съ тѣломъ, содержаніе котораго авторъ сообщаетъ вслѣдъ за тѣмъ. Въ отличіе отъ первоначальной редакціи французской поэмы XII вѣка, здѣсь споръ происходитъ на кладбищѣ: тѣло уже похоронено въ могилѣ, на которую прилетаетъ душа и осыпаетъ его упреками. Изъ могилы раздается голосъ:

Une voiz oī cum fu del corps,  
Ne sai que fu, si dit delors  
Al esprit:  
„Quei estes vous de apertement  
La vie de menai folement  
Avez descritz?  
Estes vous mesmes cel esprit  
A qui ceo corps quant vesquit  
Fu marie?“

Я услышалъ голосъ, словно принадлежавшій тѣлу; не знаю, кто былъ [покойникъ]; такъ промолвилъ [голосъ] духу: „Кто ты, описавшій такъ откровенно безумную жизнь, которую я велъ? Ты ли это тотъ самый духъ, съ которымъ было обручено настоящее тѣло, когда оно жило?“

Во всемъ этомъ разказѣ чувствуется какая-то дѣланность: недомѣніе тѣла, возражающаго изъ глубины своей могилы, явно присо-

<sup>1)</sup> Настоящая редакция издана г. Stengel'емъ въ *Zts. für Roman. Philol.*, IV, 1880, 74 сл. (см. Nachtrag, *ibid.*, 365).



чинею авторомъ, который, повидимому, самъ сознавалъ неестественность положенія, въ какое были поставлены оба собесѣдника, переговаривающіеся на разстояніи нѣсколькихъ футовъ земли другъ отъ друга. Отмѣтимъ, какъ любопытную особенность этой редакціи легенды, что въ ней повѣрье о томъ, что души прилегаютъ въ извѣстные сроки на могилы, гдѣ похоронены ихъ тѣла, послужило главнымъ фономъ разказа, тогда какъ въ первоначальной редакціи сказанія оно являлось побочнымъ мотивомъ, внесеніе котораго лишь отчасти нарушало, какъ было указано, цѣльность разказа о разлученіи души и тѣла. Въ дальнѣйшемъ изложеніи спора души съ тѣломъ въ редакціи XIII вѣка мы встрѣчаемся съ тѣми же пререканіями о степени виновности тѣла и души, которыя изложены въ „Visio Philiberti“ и въ старо-французской поэмѣ: распредѣленіе рѣчей нѣсколько иное, но въ общемъ содержаніе тожественно. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ замѣтна попытка автора новой обработки сюжета разъяснить значеніе того или другого мѣста въ древней легендѣ, которое могло вызвать недоразумѣнія. Такъ, напримѣръ, на вопросъ тѣла: помогаютъ ли молитвы священниковъ за грѣшниковъ послѣ смерти, душа отвѣчаетъ отрицательно, согласно толкованію, изложенному въ первоначальной редакціи поэмы. Тогда тѣло говоритъ, что въ такомъ случаѣ оно напрасно-де оставило завѣщаніе о раздачѣ имущества, въ надеждѣ, что это облегчаетъ участь покойниковъ на томъ свѣтѣ; душа разъясняетъ значеніе заупокойныхъ молитвъ: онѣ помогаютъ лишь тѣмъ, души которыхъ отираются въ чистилище, но настоящій-де грѣшникъ обреченъ на адскія муки, отъ которыхъ ничто не можетъ избавить его.

Въ слѣдующемъ (XIV) вѣкѣ Guillaume de Deguilleville помѣстилъ пересказъ легенды о спорѣ души съ тѣломъ во второй части своей обширной аллегорической поэмы „о трехъ паломничествахъ“<sup>1)</sup>. Слѣ-

<sup>1)</sup> „Le roman des trois pelerinages“ par Guillaume de Deguilleville, moine de Châlis. Произведеніе это, до сихъ поръ не изданное въ первоначальной редакціи, извѣстно по многочисленнымъ спискамъ въ разныхъ бібліотекахъ; между прочимъ, ивется одинъ списокъ и въ Имп. Публ. Библ., F, XIV, № 4 (на отдѣльномъ листкѣ приложена замѣтка Дубровскаго: „Les oeuvres poétiques de Guillaume de Deguilleville, moine-troubadour“); онъ исполненъ со второй, болѣе полной версіи текста, при чемъ третья часть помѣщена въ началѣ рукописи, передъ первою и второю (Дубровскій въ указанной замѣткѣ ошибочно принимаетъ этотъ порядокъ за первоначальный). *П. Паризь* (Les mss. fr. de la bibl. du Roi, III, 239) обратилъ вниманіе на поразительное соотвѣтствіе трилогіи G. de Deguilleville съ „Божественною комедіей“ Данте, но въ то же время указалъ, что оба произведенія

дуетъ замѣтить, что двѣ первыя части этого произведенія, написаннаго въ подражаніе знаменитому „Roman de la Rose“ <sup>1)</sup>, представляются вообще подъ сильнымъ вліяніемъ разказа о „Видѣніи пу-

вполнѣ независимы одно отъ другого, и произнесъ довольно суровый, хотя вполнѣ справедливый приговоръ нашему автору: „l'auteur, говоритъ онъ, ...qui conçut la pieuse idée de son mauvais poëme en lisant le délicieux Roman de la Rose... (Ср. *ibid.*, t. VI, 350, сл.). Тѣмъ не менѣе произведеніе это нравилось, и ободренный его успѣхомъ, авторъ счелъ нужнымъ еще дополнить его новыми вставками (въ первоначальной версіи П. Парисъ насчитываетъ 35 тысячъ стиховъ). *Brunet* (*Manuel du libr.*) указываетъ изданіе 1500 г. обработки „Li roman des trois pèlerinages“, принадлежащей Pierre Virgin, монаху изъ Clairvaux; французскій пересказъ въ прозѣ былъ изданъ въ 1489, а испанскій переводъ его—въ 1490 году въ Тулузѣ. По мнѣнію г. *Will. Aldis Wright* (*The Pilgrimage of the Lyf of the manhode from the french of Guill. de Deguilleville, London, 1869*), Pierre Virgin былъ лишь корректоромъ, а не авторомъ второй редакціи романа, которая исполнена Jean Gallopes, клеркомъ изъ Angers, по просьбѣ Jeanne de Laval, reine de Jerusalem (замѣтимъ кстати, что, по мнѣнію Дубровскаго, рукопись Имп. Публ. Библиотеки принадлежала лично королевы: „dont les armes probablement décorent le volume qu'on a coupé à dessein“). Первая часть трилогіи: „le pèlerinage de la vie humaine“ (написанная около 1330—1331 гг.) пользовалась особою популярностью въ Англіи, гдѣ она была пересказана въ оригинальной формѣ и съ большимъ успѣхомъ John Bunyan'омъ: „The pilgrim's progress and the holy war“. См. *Nathen Hill, The ancient poeme of Guill. de Guilleville entitled le Pèlerinage de l'homme compared with the Pilgrim's progress of John Bunyan. London, 1858.* (Въ Англіи исполненъ современный переводъ первой части трилогіи, предназначенный для юношества: *A modern prose translation of the ancient poem of G. de Guilleville etc. with illustrations and appendix. London, 1859*). Вторая часть, „le pèlerinage de l'âme, séparée de son corps“, была тоже съ ранняго времени переведена по англійски; г-жа *Kath. Isabella Cust* вновь издала старопечатный переводъ ея: *The booke of Pilgrimage of the soule translated from the french of G. de Guilleville and printed by W. Saxton, ann. 1483, edit. by K. J. Cust. London, 1859*. Третья часть помы: „le pèlerinage de Jésus Christ“ представляетъ лишь пересказъ Евангелія и написана авторомъ (онъ именуется въ рукописяхъ двоюко: G. de Guilleville и G. de Deguilleville; г. П. Парисъ, I. с., считаетъ вторую форму болѣе правильною) въ старческомъ возрастѣ, около 1358 г. (ему было 36 лѣтъ въ 1330 г., когда онъ принялся за первую часть своей трилогіи).

<sup>1)</sup> Отметимъ только что вышедшее въ свѣтъ изслѣдованіе объ этомъ произведеніи г. *E. Langlois, Origines et sources du Roman de la Rose. Paris, 1891*. Ссылки G. de Deguilleville на Roman de la Rose выписаны П. Парисомъ (I. с.); авторъ говоритъ въ введеніи къ своей повѣсти, изложенной въ формѣ видѣнія, что на канунѣ онъ долго просидѣлъ за чтеніемъ:

Рукоп. Им. Пуб. Библ., F. XIV № 4, л. 87, об. De tresbel Romant de la Rose  
Et bien croy que ce fust là cho(u)se  
Qui plus m'esmeust ad ce songier  
Que cy apres vous veulx noncier.



стынника“, которое авторъ, при составленіи плана своей поэмы, комбинировалъ съ другимъ источникомъ—разказомъ о „хожденіи“ въ загробный міръ. Такъ, въ первой части „Pelerinage de la vie humaine“ (hystoire com[m]ent il (l'auteur) songe en dormant en son lit et apres come il escript son livre) разказывается, что авторъ, послѣ ряда приключеній иносказательнаго значенія <sup>1)</sup>, встрѣчается съ Dame Raison, которая объясняетъ ему, что онъ имѣетъ въ самомъ себѣ злѣйшаго врага, препятствующаго успѣшному слѣдованію по стезямъ добродѣтели. Врагъ этотъ—собственное тѣло человѣка, съ которымъ-де странникъ нянчится и которое онъ ублажаетъ, не смотря на то, что этотъ врагъ самъ собою не могъ бы двинуться съ мѣста; онъ глухъ, слѣпъ, безчувственъ, паства червей и со временемъ самъ обратится въ червя. Паломникъ выражаетъ свое удивленіе по поводу того, что онъ и его тѣло составляютъ два лица: онъ де считалъ, что плоть и духъ составляютъ одно цѣлое. Dame Raison пускается въ длинное объясненіе о происхожденіи души и ея значеніи: отъ своего отца (Thomas de Guilleville) странникъ получилъ лишь тѣло, но духъ въ него вложенъ Богомъ; между тѣломъ и духомъ постоянная вражда (Bataille a lui as en tous temps), и духъ долженъ подчинить тѣло своей волѣ. Въ концѣ концовъ паломникъ проситъ Dame Raison, для большей наглядности ея наставленій, извлечь изъ него душу и дать ему возможность убѣдиться, что дѣйствительно душа и тѣло не составляютъ одного цѣлаго. Его просьба исполнена, и душа паломника, разлученная съ тѣломъ, витаетъ нѣкоторое время по воздуху, потомъ съ великимъ неудовольствіемъ вновь возвращается въ свое тѣло. Вторая часть поэмы представляетъ разказъ о странствованіяхъ души, окончательно разлученной съ тѣломъ: страннику грезится, что онъ умеръ, и что душа его представлена на судъ Божій; затѣмъ она странствуетъ по чистилищу въ сопровожденіи ангела. Они проходятъ между прочимъ мимо одного мѣста, гдѣ лежить груда костей, отъ которыхъ разносится сильный зловонный запахъ. Въ числѣ ихъ странникъ узнаетъ и останки своего тѣла: не смотря на зловоніе, подходитъ къ нему и осыпаетъ его упреками;

F. XIV, № 4, л. 211: Mais nonobstant punasie  
 Pour rien ne passasse mie,  
 Que de lui ne m'apochasse  
 Et que a lui je ne parlasse:

<sup>1)</sup> Общій смыслъ первой части поэмы сводится къ разказу объ искушеніяхъ, которымъ подверженъ человѣкъ во время своего странствованія на землѣ.

„Es tu, dis je, le corps meschant,  
Tres vil, tres ort et tres puant,  
Viande au vers, pourriture п пр.

Тѣло возражаетъ душѣ, и завязывается споръ, не представляющій существенныхъ измѣненій отъ болѣе древней редакціи легенды. Споръ оканчивается вмѣшательствомъ ангела, который высказываетъ замѣчаніе, что пусть де пререкаются между собою души и тѣла тѣхъ, кто обреченъ на адскія муки; но такъ какъ душа странника осуждена лишь на пребываніе въ чистилищѣ, то ей отнюдь не подобаетъ вступать въ споръ со своимъ тѣломъ <sup>1)</sup>.

Наивность приемовъ и отсутствіе художественнаго такта у автора вышеприведеннаго пересказа легенды рѣзко бросаются въ глаза: онъ не задумался перенести мѣсто дѣйствія въ чистилище, куда долженъ былъ соотвѣтственно помѣстить, вопреки всякому смыслу, и останки покойнаго, заставивъ разрозненныя кости вступать въ споръ съ душою, обреченною на временныя испытанія.

Вскорѣ за поэмою Guillaume de Deguilleville появился французскій переводъ латинской поэмы „Visio Philiberti“<sup>2)</sup>, исполненный Richard de Lincoln <sup>2)</sup>. Эта версія легенды была напечатана въ концѣ XV вѣка и сдѣлалась достояніемъ народной книжности <sup>3)</sup>. Первоначальная редакція поэмы уступила мѣсто этимъ позднѣйшимъ изводамъ преданія, которые находятся въ непосредственной зависимости отъ латинской обработки сюжета. Однако, въ нѣкоторыхъ случаяхъ усматриваются вставки, заимствованныя, повидимому, изъ первоначальной француз-

<sup>1)</sup> Ibid., л. 213: Adonc mon ange s'avança,  
„Qu'es[t]ce, dist il, avez vous ja  
Trouue cause de riotter?  
Bien est temps que doye cesser  
La discencion de vous deulx,  
Car voustre salut pas n'est preux.  
Entre ceulx doit estre tençon,  
Qui sont mis a perdicion,  
Qui a enfert sont depputez  
Et ycy ont leurs corps dampné u проч.

<sup>2)</sup> Имя переводчика указано въ рукописи Нац. Библ. въ Парижѣ, Fr. № 1055  
Нач. (л. 64): Une grant vision est en ce livre escripte  
Jadis fu revellée a Dam Philibert l'ermite.

Въ другихъ спискахъ вмѣсто *Richard* названъ *Robert*.

<sup>3)</sup> *Nisard*, l. e., II, 303; ср. *Viollet le Duc*, Ancien Theatre français, III, 325.  
*Crapelet*, Collection de poesies, romans, chroniques etc. d'après d'anciens mss. e.  
d'après des éditions des XV et XVI sc. Paris, Potier. 1858. Livraison 24.



ской редакціи. Отмѣтимъ, кстати, характерный образецъ чисто механическихъ сплелъ различныхъ редакцій преданія въ одномъ рукописномъ сборникѣ XIV вѣка, хранящемся въ Британскомъ музеѣ въ Лондонѣ (ms. Arundel, № 288, л. 248 сл.): въ этомъ списокѣ чередуются строфы второй французской редакціи со стихами, заимствованными изъ первой редакціи, при чемъ переписчикъ не постѣснился различіемъ размѣра стиха въ обѣихъ редакціяхъ <sup>1)</sup>). Настоящій списокъ представляетъ своего рода „курьозъ“, но онъ характеренъ, какъ показатель того отношенія къ различнымъ изводамъ и редакціямъ даннаго произведенія, которое усматривается въ позднѣйшихъ пересказахъ сюжета: въ основу принимался одинъ какой-нибудь текстъ, затѣмъ дѣлались вставки и дополненія на основаніи другихъ текстовъ, а порою даже изъ другихъ источниковъ. Такъ, авторъ англійской версіи легенды о спорѣ души съ тѣломъ, слѣдуя въ общемъ латинскому тексту „*Visio Philiberti*“, нѣкоторыя мѣста своего перевода заимствовалъ изъ французской первоначальной редакціи; на это указалъ г. Линовъ въ разборѣ англійской версіи <sup>2)</sup>). Отмѣтимъ вставку, не оговоренную г. Линовымъ, которая заимствована изъ совсѣмъ посторонняго источника: тѣло сѣтуетъ о томъ, что душа такъ скоро его повинула, и говорить, что оно не первый и не послѣдній, которому суждено отвѣдать смерти: умерли-де Самсонъ и Цезарь <sup>3)</sup>, и не осталось слѣдовъ отъ ихъ труповъ, которые съѣдены червями; и рыцарямъ, и клеркамъ

<sup>1)</sup> См. *Stengel*, I. c., Nachtrag, 365. Приведемъ для примѣра начало этой сводной версіи, при чемъ отмѣчаемъ *курсивомъ* стихи, заимствованные изъ первоначальной редакціи:

Ms Arundel, № 288, л. 248: Si come jeo jeu en mon lit,  
Oy là voix d'un esprit,  
Qy fuist dampne,  
Plaider fortment ouc son corps  
Qe gist au cimeter dehors  
Entere.

9. *L'alme s'en est issue*
10. *Ceo me ert vis tote nue*
11. *En guise d'un enfant*
15. *Et ert la chetive*
16. *Verte come cive*
12. *Et fasoit duel moult grant.*

Vers son corps l'alme parla и пр.

<sup>2)</sup> См. *Linow*, I. c., 10—13.

<sup>3)</sup> *Varnhagen* въ *Anglia*, 1879, 230: „So dede Sampson and Sesar“. Въ версіи, изданной г. Линовымъ, I. c.: „So dede Alisaunder and Cesar“.





ставляет ту характерную особенность, что за разказомъ о спорѣ грѣшной души съ ея тѣломъ помѣщенъ соотвѣтствующій разказъ о праведной душѣ. Такимъ образомъ, въ этой поэмѣ XV вѣка мы имѣемъ поздній отголосокъ двойственной сцены преданія о смерти праведника и грѣшника. Непосредственный источникъ второй сцены (смерти праведника) намъ неизвѣстенъ, но первая часть довольно близко передаетъ содержаніе легенды по редакціи латинской поэмы „*Visio Philiberti*“, такъ что не представляетъ особаго интереса. Вообще, какъ уже было замѣчено, на долю именно этой редакціи легенды выпалъ наибольшій успѣхъ: позднѣйшіе переводы и пересказы ея извѣстны во всѣхъ европейскихъ литературахъ, и она же, повидимому, послужила источникомъ для обработокъ сюжета въ драматической формѣ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Кроме вышеназванныхъ драматическихъ обработокъ сюжета, отмѣтимъ указанное г. *Липовымъ* (I. с., 3, прим. 1) изданіе *Milchsack*, Due Farse del Secolo XVI. Bologna, 1882, гдѣ сообщено объ италіанской обработкѣ спора души съ тѣломъ, по изданію 1570. Проф. *Pio Rajna* сообщилъ намъ, что въ университетской библиотекѣ въ Урбино хранится старопечатный текстъ италіанскаго извода легенды, положеннаго на музыку: *Del Cavalliere*, Contrasto del Corpo e dell'anima nuovamente misso in musica, Roma, 1600. Извѣстны датскія (см. *Nyergor und Rahbek*, Bidrag til den Danske Digtekunst-historie, I, 130, указ. г. *Фарнгагеномъ* въ *Anglia*, III, 569), шведская (Contentio inter animam et corpus rhythmicae aethicae ex cod. mss. Holm. praesidi Schröder, ed. *Modigh*. Holmiae 1842; сл. *Фарнгагена*, I. с.) и голландскія (см. *Kleinert*, I. с. 73—74) версіи переводовъ латинской легенды, также польскія, чешскія и отрывокъ сербской версіи XVI вѣка, указанный пр. *Лескинымъ* (см. *Archiv f. slav. phil.*, IV, 427) въ библиотекѣ францисканскаго монастыря въ Рагузѣ. Списокъ съ этой рукописи былъ намъ любезно доставленъ г. *Luca Zore*, что дало намъ возможность убѣдиться, что эта версія не представляетъ существенныхъ отличій отъ латинской редакціи легенды. Г. *Морозовъ* (I. с. 306), указывая на польскую версію „*Rozmowa Dusze z ciałem, albo sen młodziana iednego ktory potym pustelnikiem zastal*“ (рукопись Имп. Публ. Библ. Q., XIV, 80, л. 18, об.—25, XVIII вѣка), сообщаетъ о ней неточныя свѣдѣнія. Мы не знаемъ, на какомъ основаніи г. Морозовъ говоритъ, что „здесь соединены въ одну пьесу два пренія“—богатыря со смертью и души убитаго богатыря съ его тѣломъ (и далѣе: „душа рыцаря выходитъ изъ тѣла“): настоящая версія есть разказъ о видѣніи, а не театральная пьеса; въ краткомъ вступленіи авторъ говоритъ, что, утомленный отъ работы, онъ легъ спать, и вотъ ему приснился разлагающійся трущъ, надъ которымъ витала душа, осыпающая тѣло бранью и упреками. Слѣдующій за тѣмъ споръ между душою и тѣломъ представляетъ переводъ „*Visio Philiberti*“ съ весьма незначительными отступленіями, не представляющими особенной цѣнности этому изводу преданія. Цитуемые г. Морозовымъ стихи изъ монолога Смерти заимствованы имъ изъ другого произведенія „*Dialogus pro passione Jesu Christi*“ (въ той же рукописи, л. 30), но и здѣсь нѣтъ пренія Смерти съ богатыремъ: со Смертью яступаютъ въ бесѣду разныя аллегорическія личности (*Injustitia*, *Caecitas*, *Angelus* и пр.). При чтеніи текста мы поль-

Восточная группа. Мы указали выше, что разказъ ангела въ армянскомъ Видѣніи Григорія Просвѣтителя о томъ, какъ душа судится со своимъ тѣломъ при разставаніи съ нимъ, представляетъ весьма любопытную редакцію преданія, занимающую какъ бы срединное мѣсто между двумя различными изводами его въ западныхъ текстахъ: она давала поводъ къ тому возможному толкованію, что споръ души съ тѣломъ начинался еще до наступленія смерти. Въ провансальско-каталонской поэмѣ, какъ мы видѣли, сюжетъ былъ понятъ именно въ такомъ смыслѣ: душа обращается къ тѣлу въ виду предстоящей имъ разлуки, но содержаніемъ спора все же служитъ оцѣнка прошлой жизни человѣка. Такимъ образомъ, настоящая обработка сюжета отличается отъ основнаго типа легенды только по вѣншему признаку. Въ слѣдующихъ позднѣйшихъ изводахъ преданія мы находимъ болѣе существенное измѣненіе его, съ одной стороны, подъ вліяніемъ вышеразсмотрѣнныхъ представленій о враждѣ и соперничествѣ духа и плоти во время жизни человѣка, а съ другой—подъ вѣроятнымъ вліяніемъ преданій о спорѣ человѣка со смертью, послу-

---

зовались содѣйствіемъ А. Л. Петрова и С. Л. Штаицаго. О чешскихъ версіяхъ рѣчь ниже. Что касается ново-греческой версіи легенды, на которую указывалъ *Th. Wright* (l. c. 195 „probably of the XIII“) по двумъ спискамъ въ Кембриджѣ и въ Чельтенгамѣ, то болѣе тщательныя справки о рукописи въ Чельтенгамѣ привели насъ къ убѣжденію, что указаніе Wright'a ошибочно, и настоящая версія „спора души съ тѣломъ“ является лишь отрывкомъ изъ „Діоптры“ Филиппа Пустынника. Такъ какъ указаніе Wright'a неоднократно повторялось позднѣйшими изслѣдователями, считаемъ не лишнимъ сообщить, какимъ путемъ мы получили эти свѣдѣнія: списавшись съ наследникомъ бібліотеки Sir Th. Phillipps въ Cheltenham'ѣ Rev. I. E. A. Fenwick (подробности объ этой бібліотекѣ см. у г. Бубнова, Сборникъ писемъ Герберга, I, 1888, 94—96, прим. 10), мы получили отъ него любезное увѣдомленіе, что рукопись № 1591, „dialogus animae et corporis“, указанная Th. Wright'омъ, продана въ королевскую бібліотеку въ Берлинѣ. Г. Henri Omont, бібліотекаръ Парижской Нац. Библіотеки, предложилъ намъ списаться съ г. Gebhardt'омъ въ Берлинѣ, отъ котораго получено слѣдующее увѣдомленіе: „Die Hndscht. (Phill. 1591, Meerm. 315) enthält von fol. 2 col. 2 (woraus geht eine Expositio fidei) bis fol. 10 col. 2, ohne Ueberschrift, die ersten capitel der Dioptra nebst den Anfang des 7-ten, entsprechend dem lateinischen Texte bei Migne, Patr. Gr., CXXII, 709—728. Inc.: Πολλοὺς μὲν ἔχωμεν ὁμοῦ καὶ χρόνου καὶ καιροῦ... expl. καὶ ὅς καὶ ἡδὴ λέλεκται πρὸ μικροῦ ἐν τῷ λόγῳ: καὶ τοῦτο ἐστὶ φανερὸν. О Кембриджской рукописи (Emm. College, I, 3, 6) г. Фарнгагенъ замѣтилъ, что она не имѣетъ никакого отношенія къ легендѣ о спорѣ души съ тѣломъ: „sie hat mit unserem Gegenstande nichts zu thun, so viel ich habe sehen können“ (*Anglia*, III, 571). По всей вѣроятности, этотъ текстъ представляетъ тоже лишь отрывокъ изъ „Діоптры“.



жившихъ, какъ извѣстно, темою для особой группы памятниковъ средневѣковой литературы на западѣ и у насъ <sup>1)</sup>. Впрочемъ, мы пока имѣемъ въ виду лишь общность нѣкоторыхъ мотивовъ въ тѣхъ и другихъ произведеніяхъ: вопросъ о непосредственныхъ источникахъ, откуда они были заимствованы, представляется довольно сложнымъ, такъ какъ мы находимъ одинаковыя мотивы и сходную обработку сюжета въ вышеуказанномъ направленіи въ двухъ памятникахъ литературы, между которыми нѣтъ, повидимому, непосредственной связи; таковы армянское „Стихотвореніе о душѣ“, дошедшее до насъ въ одномъ спискѣ конца прошлаго или начала нынѣшняго вѣка <sup>2)</sup>, и чешская поэма „Spor duše s tělem“, время составленія которой должно бытъ отнесено, по мнѣнію Фейфалика, къ XIV вѣку <sup>3)</sup>. Оба названныя произведенія представляютъ сходную схему разказа, но армянская версія короче и, кромѣ того, отличается нѣкоторыми особенностями изложенія, въ которыхъ замѣтна мусульманская окраска. Приводимъ переразказъ содержанія „Стихотворенія о душѣ“, слѣдуя переводу Н. Я. Марра, исполненному съ рукописнаго армянскаго текста, который еще не изданъ.

Тѣло <sup>4)</sup> приглашаетъ душу отдаться удовольствіямъ жизни, пока еще не настала часъ возмездія, когда дѣла человѣка будутъ положены на вѣсы. На уговоры души вести болѣе строгій образъ жизни, молиться, оплакивать свои грѣхи, творить милостыню и прочее, тѣло возражаетъ, что оно еще молодо, что жаждетъ удовольствій. „Будемъ ѣсть и пить“, говоритъ тѣло, — „одѣнемся въ [праздничное] платье и, нарядившись, пойдемъ на прогулку“. Будетъ-де время творить добро и поститься, когда настанетъ часъ смерти. Душа предостерегаетъ тѣло, что смерть наступитъ внезапно, и на замѣчаніе тѣла, что душа ему дана, какъ надежный залогъ жизни, возражаетъ, что главною заботою его должно быть стремленіе возратить Богу душу въ томъ видѣ, въ которомъ она была ему вручена: „чистою, какъ золото, безъ ржавчины, прусеющей мѣди“. Мысль о смерти не страшитъ тѣла: оно хвастаетъ своими сокровищами и дѣтьми, деньгами, золочеными замками и дворцами, различными пріобрѣтеніями. На каждую похвалбу тѣла душа приводитъ возраженія, указывая на ихъ несостоятельность: дѣти и сокровища, говоритъ она, — бывали и у вели-

<sup>1)</sup> См. ниже.

<sup>2)</sup> Ркп. Азіатскаго музея, № 3.

<sup>3)</sup> *Feifalik, Stz. ber. der Kais. Ak. d. Wiss. zu Wien*, Hist. phil. cl., XXXVI, 1861, erstes Heft, 133—151. На эту статью мы ссылаемся и далѣе.

<sup>4)</sup> Г. Марръ указываетъ, что въ рукописи первая рѣчь ошибочно приписывается душѣ: „пойдемъ въ міръ, судимы мы будемъ вѣсть“ и т. д. Мы предлагаемъ сводное изложеніе содержанія настоящаго стихотворенія во избѣжаніе повтореній, но оно написано въ диалогической формѣ, при чемъ общее число рѣчей души и тѣла доходитъ до 27.

кихъ царей, но они остались безъ призрѣнія за гибелью ихъ обладателей; душа совѣтуетъ тѣлу позаботиться о постройкѣ такого зданія, которое оказалось бы пригоднымъ для нихъ въ день Страшнаго Суда: пусть оно построитъ надежный мостъ для себя на тотъ конецъ, когда оно будетъ проходить по волосяному мосту<sup>1)</sup>; приобретенныя сокровища міра не спасутъ отъ смерти. Душа приводитъ примѣрный перечень великихъ людей, которыхъ смерть не пощадила: погнѣбли, говоритъ она,—богачъ Карунъ, дервишъ Абдула, который развелъ прекрасный садъ; царь Тара, отецъ Авраама, создававшій себѣ идолы; Авраамъ, хотѣвшій принести въ жертву Исаака; Соломонъ, строитель храма; Искандеръ (Александръ) завоеватель міра<sup>2)</sup>. Было бы лучше для тѣла, если бы оно училось у монаховъ не грѣшить и дѣлать добро. Душа грозитъ тѣлу проклятіемъ Кайана и Іуды, но тѣло ей не внемлетъ. „Толкуй хоть тысячу разъ“, говоритъ оно,—„я не послушаю. Пока я должно пить, ѣсть и веселиться. Съ дѣтства я берегу тебя въ клеткѣхъ и рощу, а ты собираешься улѣтѣть, какъ птица, и покинуть меня: сядешь на дерево, не возвратишься къ своему гнѣзду; разстроена, разрушена будетъ твоя клетка“. Наступаетъ моментъ смерти, и душа прощается со своимъ тѣломъ, ставя ему въ упрекъ, что на исходѣ она не имѣетъ добрыхъ дѣлъ ни на одинъ динарій. Тѣло называетъ душу измѣнницей и проситъ повременить уходомъ, пока священникъ совершитъ надъ нимъ требу. Промолвила душа: „Я покидаю тебя, разсорившись съ тобою; я ухожу ни съ чѣмъ, безъ припасовъ, сбившись въ пути“. Тѣло сказало душѣ: „Я раскаиваюсь въ грѣхахъ! Мнѣ суждено быть погребеннымъ въ глубокой темницѣ,—воля дѣйствовать ушла изъ моихъ рукъ. О, бѣдная моя душа, мнѣ быть въ могилѣ, а ты будешь мытарствовати до дня Суда. Богъ милостивъ!“ Душа сказала тѣлу: „Горе мнѣ, горе грѣшной! Го-

<sup>1)</sup> См. приложение.

<sup>2)</sup> Карунъ (или Korah)—библейское имя, но слава о богатствѣ его приобрѣла особую популярность у мусульманъ. См. *Weil*, *Die Biblische Legenden der Musulmaner*, 1845, 181—183. *T. Palmer* въ примѣчаніи къ своему переводу Корана (ч. II, 116, *The sacred books of the East*, edit. by *Max. Müller*, v. IX, 1880) говоритъ: „The legend based upon Talmudic tradition of Korah's immense wealth appears to be also confused with that of Croesus“. Отецъ Авраама, Azar или Tegarh, былъ, по преданію, торговцемъ идоловъ. См. *Weil*, I. с. 71. Что касается „дервиша Абдулы“, то мы не нашли объ немъ точныхъ свѣдѣній. Баронъ В. Р. Розенъ указалъ намъ на разказъ въ Коранѣ (гл. XVIII) объ одномъ владѣльцѣ прекраснаго сада, который, похваставшись передъ осѣдомъ своимъ имуществомъ, лишился его въ одинъ день по волѣ Божіей; однако имя этого владѣльца сада не указано, и баронъ В. Р. Розенъ не вполнѣ уврѣненъ, чтобъ упоминаніе о дервишѣ Абдулѣ относилось къ этому разказу Корана. При крайней распространенности имени Абдулы у мусульманъ, баронъ Розенъ не знаетъ спеціальнаго преданія о дервишѣ, носящемъ это имя и славящемся своими садами. Какъ бы то ни было, настоящій перечень именъ въ армянской поэмѣ заимствованъ несомнѣнно изъ мусульманскаго источника; кстати замѣтимъ, что, по словамъ Н. Я. Марра, въ языкѣ этого памятника усматривается много арабизмовъ.



сподь будетъ судить, и что я скажу тогда? Я схвачена, связана! Горе мнѣ грѣшной! Для праведника созданъ рай, для насъ же—адъ, и мы должны мучиться въ аду во вѣки“.

Обращаемъ вниманіе на мотивъ похвалы тѣла своею молодостью, силой, богатствами и т. д., въ отвѣтъ на которыя душа приводитъ примѣрный перечень именитыхъ жертвъ смерти. Тотъ же мотивъ встрѣчается и въ чешскомъ „Спорѣ души съ тѣломъ“<sup>1)</sup>, который, въ первой своей части, представляетъ поразительное сходство съ армянскою поэмой: мы имѣемъ въ немъ тождественную обработку сюжета о враждѣ духа и плоти въ теченіе жизни, при чемъ душа побуждаетъ тѣло молиться, заботиться о сохраненіи души, дарованной ему Богомъ, въ чистотѣ и неприкосновенности, уклоняться отъ грѣха и не отълаживать покаянія до слѣдующаго дни; а тѣло, съ своей стороны, заявляетъ, что оно успѣетъ покаяться когда наступитъ часъ смерти, приглашаетъ душу отдаться удовольствіямъ жизни, ѣсть, пить и веселиться и т. п. Тѣло хвалится своими сокровищами; душа отвѣчаетъ:

(364, 5) Když to umře, kam sě ději?  
Zda jich pohřesti měji?  
Nespomůže,  
Ni wymože  
Tebe ni mne z smrti zbožie.

Однако тѣло продолжаетъ свою похвалбу и кичится тѣмъ, что въ его власти много помѣстій, что оно „могучій панъ, который имѣетъ все, чего ни пожелаетъ, и никому не подчинится“. Далѣе тѣло называетъ себя удалымъ витяземъ, готовымъ вызвать самого чорта на бой.

(364, 31) Wěz to, žet' jsem witěz prawy;  
Rci črtu, at' sě se mnú dāwí,  
Nebo seče,  
Ztiš, ant' wleče  
Po sobě sečené plece!

Слѣдующіе за симъ стихи (365, 2 — 6), повидимому, ошибочно приписаны тѣлу, такъ какъ въ нихъ заключается отвѣтъ души, перечисляющей героевъ, сраженныхъ смертью—Самсона, Ахилла, Саула, Ионатана, Давида, Натана, „každý od smrti pomatan“. Въ устахъ тѣла этотъ перечень не имѣлъ бы смысла въ томъ видѣ, какъ онъ

<sup>1)</sup> „Spor duše s telem“, см. Výbor z literatury české dil první od nejstarších časůw až do počátku XV století, w Prase, 1845, 357 — 380. Ср. Nebezky, Časopis česk. mus., 1847, I, 584—595. Feifalik, l. c.

здѣсь изложенъ <sup>1)</sup>. Тѣло глумится надъ предостереженіями души, которая со своей стороны продолжаетъ перечень жертвъ смерти—мужчинъ (Пирра, Авесалома) и женщинъ (Ester, Bersabe, Elena, Iudyt, Rachel, [Pošla], Dida, Dalida). Тѣло хвалится своею мудростью; душа отвѣчаетъ, что не избѣжали смерти мудрецы древности (Аристотель, Горацій и Вергилій) и отцы церкви (Augustin, Ian, Beda, Rehof, Ieronum, Bernart, Ambroz). Тогда тѣло говоритъ, что оно знаетъ хорошихъ лѣкарей, которые могутъ продлить его жизнь, но душа возражаетъ ему, что смерть не пощадила и такого искуснаго врача, какъ Petr Mohucky <sup>2)</sup>. Тѣло пытается прибѣгнуть къ крайнему аргументу: оно говоритъ объ искупительной жертвѣ Христа для спасенія человѣческаго рода; Сынъ Божій поправъ смерть и искупилъ грѣхъ, тяготѣющій надъ міромъ; слѣдовательно, душа напрасно-де притѣсняетъ тѣло, которому она дана въ услуженіе:

367,30 Razit' bud' w sobě rospačna:  
Wieš to žes mi w službu dana.

Душа опровергаетъ это мнѣніе, ссылаясь на авторитетъ святого Иоанна (текстъ пропущенъ) <sup>3)</sup> и говоритъ тѣлу:

368,10 Najprw sě otpověž sebe,  
Nerzi mne, ani ja tebe.

Тѣло проситъ душу оставить его въ покоѣ съ ея наставленіями; но съ приближеніемъ смерти тонъ рѣчей измѣняется: оно начинаетъ упрашивать душу повременить уходомъ, жалуется на „тугу“, которая запала ему въ сердце, а душа устрашаетъ тѣло грознымъ и неумолимымъ видомъ Смерти, которая наступаетъ на него съ косою и со-

<sup>1)</sup> Въ англійской поэмѣ XIV вѣка, какъ было указано, тѣло тоже приводитъ имена знаменитыхъ дѣятелей, сраженныхъ смертью, но это происходитъ послѣ смерти, а не является угрозой, какъ въ данномъ случаѣ, о томъ, что смерти не миновать.

<sup>2)</sup> Г. Фейфаликъ (въ своей статьѣ, стр. 141, въ Запискахъ Вѣнскаго академіи) отождествляетъ это лицо съ Петромъ, архіепископомъ въ Майнцѣ († 1320). Упоминаніе объ его смерти служитъ доказательствомъ, по мнѣнію г. Фейфалика, что настоящая поэма была написана вскорѣ послѣ 1320 года, когда смерть Майнцаго архіепископа была еще свѣжа въ памяти современниковъ (...der hochgelehrte Mainzer Erzbischof dieses Namens, der Freund und Rathgeber König Johann's zu verschiedenen Malen sein Statthalt r in Böhmen, dessen grosse medicinisch Kenntnisse in diesem Lande wohl bekannt waren).

<sup>3)</sup> Въ въ слѣдующихъ затѣвѣ стихахъ авторъ, какъ это уже было замѣчено г. Фейфаликомъ, I. с., 136, переводитъ текстъ изъ Евангелія отъ Матѳея, XVI, 24, но ссылается на св. Иоанна, и цитата пропущена.



бирается сразить его о земь. И тѣло, и душа сѣтуютъ о печальной участи, которая ожидаетъ ихъ послѣ смерти. „Куда дѣлась твоя краса?“ говоритъ душа тѣлу;— „въ короткій часъ она завяла, и тѣло исполнилось смрада, валяясь, словно гнилая колода“. Соответственно тому и тѣло, упрекая душу въ томъ, что она его покинула, сулитъ ей вѣчную кару:

373,10 By ty prawě rozom mĕla  
 Nezbylaby sweho tĕla.  
 Na to spomeñ  
 Sĕ rozpomeñ  
 Žez tĕ wrhu [wečny] w oheñ

Душа проситъ тѣло скорѣе приготовиться къ исповѣди, чтобъ очиститься отъ грѣховъ, но тѣло, лишившись души, сознается лишь въ своемъ беспомощномъ состояніи и безилии владѣть своими членами. Душа предается сѣтованіямъ: ее подстерегаетъ діаволь, собирающійся ее увлечь. Дальнѣйшій разказъ ведется уже отъ имени автора, который сообщаетъ, что душу, по разлученіи съ тѣломъ, кладутъ на чашу вѣсовъ, а по другую сторону — „stydku hlínu“ (какъ символъ грѣховъ?), и душа тщетно взываетъ къ друзьямъ о помощи: никто не внемлетъ ей. Слѣдуетъ разказъ о судѣ надъ душою, которая обращается за помощью къ Богородицѣ, прося у нея заступничества передъ Христомъ. Матерь Божія спускается съ своего престола на помощь грѣшной души и ходатайствуетъ за нее у своего Сына, но Іисусъ отвѣчаетъ Ей, что Богородица напрасно заступаетъ за душу грѣшника, который въ теченіе жизни лишь растравлялъ Его раны и посему не заслужилъ помилованія. Тѣмъ не менѣе надъ душою назначается судъ:

379,12 Iežiš na súdĕ sede,  
 Prawda, pokoj, sprawedlnost s milosrdenstwím pñjide,  
 I wecechu: w kterem diele duše nalezena,  
 W tom jest k súdu pñwedena.

Богородица, Правда, Справедливость и Покой произносятъ поочереды рѣчи о праведномъ судѣ, на который явилась душа грѣшника. Конца поэмы недостаетъ въ рукописи, такъ что окончательный приговоръ Спасителя неизвѣстенъ.

Вышеизложенное произведеніе представляется компиляціей изъ разныхъ источниковъ, исполненною поэтомъ-эрудитомъ, который знаетъ, по крайней мѣрѣ поименно, многихъ авторовъ классической древности и учителей церкви. Г. Фейфаликъ, разсматривая

эту поэму, сближаетъ ее съ различными обработками латинской поэмы „Visio Philiberti“ <sup>1)</sup>, но далѣе приводитъ слѣдующую оговорку: „Не смотря“, говоритъ онъ, — „на сходство общаго хода изложенія съ произведеніями подобнаго рода въ другихъ литературахъ чешская поэма не соотвѣтствуетъ въ частности ни одной изъ доселѣ извѣстныхъ и обнародованныхъ латинскихъ [обработокъ сюжета], но значительно отъ нихъ отличается“. Тѣмъ, не менѣе авторъ чешскаго „Спора души съ тѣломъ“ долженъ былъ, по мнѣнію г. Фейфалика, пользоваться латинскимъ источникомъ: на это указываетъ-де личность автора (dafür spricht seine ganze Persönlichkeit), хотъ и неизвѣстнаго намъ по имени, но несомнѣнно книжно-образованнаго человѣка <sup>2)</sup>. Существованіе латинской версіи преданія, которое послужило ближайшимъ источникомъ чешской поэмы, представляется намъ весьма вѣроятнымъ; но основнымъ типомъ его слѣдуетъ признать, на нашъ взглядъ, не латинскую поэму „Visio Philiberti“, съ которою „Spor duši s telem“ не имѣетъ ничего общаго, а другую редакцію сказанія, однороднаго съ тѣмъ, который мы встрѣтили въ провансальско-каталонской обработкѣ сюжета, но осложненнаго новыми, посторонними мотивами. Армянское „Стихотвореніе о душѣ“ представляетъ намъ чрезвычайно вѣскую параллель къ первой части чешской поэмы, и не смотря на кое-какія подробности въ разказѣ, которыя, быть можетъ, заимствованы изъ мусульманскаго преданія, въ общемъ оно является болѣе архаичнымъ по изложенію и можетъ до нѣкоторой

<sup>1)</sup> Feifalik, I. c., 134: „Der Inhalt und Gang ist der allen den verschiedenen Bearbeitungen dieses Stoffes gemeinsame“.

<sup>2)</sup> Ibid. 136: „Und dennoch wird irgend eine lateinische Bearbeitung dieses Streites die Vorlage unseres Dichters abgegeben haben: dafür spricht seine ganze Persönlichkeit“. Признавая въ авторѣ книжно-образованнаго человѣка, г. Фейфаликъ въ то же время указываетъ на его стремленіе придать живость изложенію, вставлять въ рѣчи дѣйствующихъ лицъ народныя пословицы и поговорки (стр. 138): въ этомъ отношеніи литературные приемы чешскаго автора сходны съ тѣми, которые мы отмѣтили въ произведеніяхъ Бонвезина da Riva. Любопытно упоминаніе о повѣрѣѣ, что по куванію кукушки можно опредѣлить число лѣтъ жизни:

369,15: Duše, poslyš mu jistotu:

Dala mi žežhule [lhotu]

Šest deseti

Let bez pěti

Imám žiw byti, rač wěděti.

Что касается другихъ аллюзій на „славянскую мѣтеорологію“, по выраженію г. Фейфалика, то значеніе ихъ врядъ ли правильно толкуется имъ, такъ какъ всѣ указаные имъ образы заимствованы изъ книжныхъ источниковъ. См. ниже.



степени служить показателемъ вѣроятнаго источника чешской поэмы. Главною особенностью этого, предположеннаго нами, общаго источника армянской и чешской поэмы является сочетаніе двухъ первоначально отдѣльныхъ сюжетовъ—вражды и соревнованія души и тѣла въ теченіе жизни человѣка и спора между ними въ часъ смерти. Побочными мотивами въ обоихъ изводахъ этой сводной редакціи являются, какъ было замѣчено, похвальба тѣла и перечень именитыхъ жертвъ смерти.

Имена, приведенныя въ армянской и чешской поэмахъ, не совпадаютъ, такъ что сходнымъ въ обоихъ памятникахъ является лишь самый мотивъ, который мы назвали бы извѣстнаго рода литературнымъ приемомъ: могущество смерти выражается въ конкретной формѣ примѣрнымъ перечнемъ ея наиболѣе знаменитыхъ жертвъ. Приемъ этотъ едва ли не былъ общимъ мѣстомъ въ духовно-аскетической литературѣ среднихъ вѣковъ, заимствованнымъ изъ болѣе раннихъ произведеній отцовъ церкви. По крайней мѣрѣ указаніе на него мы встрѣчаемъ еще въ произведеніяхъ Ефрема Сирина. Такъ, въ одномъ изъ его „надгробныхъ лѣсногнѣній“, написанномъ въ видѣ діалога между умирающимъ и авторомъ, который напутствуетъ его при кончинѣ, умирающій между прочимъ восклицаетъ: „Смерть горька, разлучаетъ съ близкими; ни родители, ни братья не могутъ избавить меня!“ На это авторъ отвѣчаетъ: „Умерь и глава пророковъ Моисей, умерь первосвященникъ Ааронъ, умерь и Іисусъ, который останавливалъ солнце; потому не страшись и ты“<sup>1)</sup>. Мысль о неотвратимости смерти, которая не пощадила даже такихъ великихъ и могущественныхъ лицъ, какъ пророковъ и чудотворцевъ, служить здѣсь поводомъ автору представить нѣкоторое утѣшеніе умирающему, который испытываетъ лишь общую всѣмъ участь, а дальше Ефремъ старается еще болѣе прибодрить его, напомнивъ о Христѣ, „посрамившемъ смерть и Сатану“. Но какова бы ни была ближайшая цѣль автора, во всякомъ случаѣ и въ приведенномъ канонѣ всемогущество смерти доказывается именно примѣрнымъ перечнемъ знаменитыхъ людей, которые отошли въ вѣчность. Литературный приемъ остался въ книжной традиціи въ различномъ приуроченіи.

<sup>1)</sup> Ephr. Syr., Opera, l. c. (III sur. et lat.), p. 310. Русскій переводъ, т. VI, канонъ LIX („Утѣшеніе отъ лица всего братства кончающемуся благочестивому иноку“), стр. 128. Выше былъ указанъ другой аналогичный приемъ для доказательства неотвратимости смерти, заключающійся въ огудльномъ перечисленіи различныхъ сословій, должностей, званій и классовъ общества.

Изъ наиболѣ раннихъ отголосковъ его въ западно-европейскихъ литературахъ мы можемъ указать на старо-французскую проповѣдь начала XII вѣка „Grant mal fist Adam“ Авторъ цитуетъ изреченіе Соломона „все суета суетъ“ и по поводу его вдается въ меланхолическое перечисленіе жертвъ смерти, какъ доказательство непрочности всего земного: „Умеръ Адамъ“, говоритъ онъ, — „умерли Ной, Авраамъ, Моисей, Давидъ, Соломонъ премудрый; умерло и поколѣніе людей, отъ нихъ происшедшее“. Родственники и преемники ихъ подверглись той же участи; затѣмъ народились новые люди и тоже удалились со свѣта; каждый день кто-нибудь умираетъ, а тѣ, что теперь живутъ, все-де борются, такъ какъ и они уйдутъ изъ міра и т. д. <sup>1)</sup>).

Данный мотивъ служилъ благодарнымъ сюжетомъ для разныхъ произведеній на тему „о смерти“, которыя мы отнюдь не имѣемъ въ виду здѣсь перечислить <sup>2)</sup>). Весьма возможно, что существовала мусульманская редакція этого сюжета, чѣмъ и объясняется, что въ армянскомъ „Стихотвореніи о душѣ“ поименованы личности, принадлежащія специально мусульманскому преданію: во всякомъ случаѣ эти имена служатъ доказательствомъ, что армянскій текстъ представляетъ, если не въ цѣломъ своемъ составѣ, то по крайней мѣрѣ въ данномъ мѣстѣ, заимствования изъ какой-нибудь мусульманской версіи преданія, возникшаго на почвѣ христіанства. Предоставляя рѣшеніе этого вопроса ориенталистамъ, займемся разсмотрѣніемъ настоящаго мотива въ чешской поэмѣ. Г. Фейфаликъ предполагаетъ, что авторъ ея заимствовалъ тѣ или другія имена перечисляемыхъ

<sup>1)</sup> *Suchier*, I. с., 120.

<sup>2)</sup> См. ниже. Въ армянскомъ рукописномъ сборникѣ Эчмиадзинской бібліотеки, изъ котораго Н. Я. Марръ выписалъ вышеприведенное стихотвореніе Хачатура Кечарскаго, помѣщено другое стихотвореніе армянскаго поэта XV вѣка, Іоанна Телгуранскаго (ср. *Somal*. I. с., 144, *Giovanni Tulgurensse*) „о смерти“, тоже сообщенное намъ Н. Я. Марромъ. Въ этомъ стихотвореніи авторъ, обращаясь къ смерти, между прочимъ, говоритъ ей: „Ты не признаешь пророка Моисея, ничуть не совѣстишься Давида псалмопѣвца, уведишь отца Авраама, Псаака обращаешь въ прахъ. Ты свергаешь съ трона Тирдата, не оказываешь снисхожденія Константину: хотя онъ собралъ тысячу конницы и [воздвигъ] соборы, ты отнюдь не страшишься его“ и т. д. Отмѣтимъ кстати „Песна Смрти“, изд. *г. Новаковичемъ*, Примери вѣжливости и пр., I. с., 492—496. Въ этихъ виршахъ перечень жертвъ смерти ведется отъ Адама и его сыновей; затѣмъ перечислены пророки, Іисусъ Христосъ и Его апостолы, Петръ и Павелъ. Авторъ предаетъ себя власти Смерти, которая-де не пощадила и всѣхъ вышеназванныхъ именитыхъ мужей. Напомнимъ, наконецъ, и знаменитую балладу Виллона „*Des dames du temps jadis*“ и „*Des seigneurs du temps jadis*“.



имъ жертвъ смерти изъ отдѣльныхъ источниковъ, чѣмъ-де доказывается его обширная начитанность. Такъ, упоминаніе объ Ахиллѣ, Пиррѣ (сынѣ Ахилла) и Еленѣ свидѣтельствуетъ о знакомствѣ автора съ „Троянскими Дѣянiями“, при чемъ г. Фейфаликъ называетъ латинскій оригиналь Guido de Columna, какъ его вѣроятный источникъ <sup>1)</sup>; Дидону заимствовалъ онъ изъ Вергилія; далѣе — говоритъ г. Фейфаликъ—авторъ обнаруживаетъ знакомство съ Аристотелемъ, Горациемъ и Овидіемъ, также какъ и съ Вергиліемъ. Намъ кажется, что значительная часть этихъ именъ могла быть заимствована авторомъ изъ одного источника, и именно изъ какой-нибудь версіи спора между человѣкомъ и смертью. Дѣло въ томъ, что въ чешской поэмѣ, какъ было указано, тѣло величаетъ себя удалымъ витяземъ, вызывающимъ чорта на бой, и затѣмъ кичится тѣмъ, что знаетъ искусныхъ лѣкарей, которые предохраняютъ его отъ смерти. Похвальба удалого молодца, выступающаго на бой со смертью, представляетъ извѣстный мотивъ преданій, отразившихся между прочимъ, въ италянскомъ „Contrasto fra la morte e un guerriero“, гдѣ Смерть отвѣчаетъ на похвальбу витязя длиннымъ перечнемъ сраженныхъ ею жертвъ; а въ другомъ однородномъ произведеніи, гдѣ вмѣсто война является „простакъ“ (Contrasto fra la morte e un semplicista), послѣдній заявляетъ себя знахаремъ, который-де знаетъ разныя зелья и медицинскія средства противъ смерти <sup>2)</sup>. Въ разныхъ изводахъ преданія о спорѣ человѣка со смертью перечни именъ представляются неодинаковыми: нѣкоторыя изъ нихъ сопоставлены А. Н. Веселовскимъ <sup>3)</sup>, который при семъ цитуетъ и нѣмецкую „басню о смерти“ <sup>4)</sup>, гдѣ въ числѣ жертвъ смерти упомянуты, на ряду съ библейскими личностями, и Ахиллъ, Гекторъ, Аристотель, Юлій Цезарь и національныя нѣмецкіе герои. Мы считаемъ вѣроятнымъ, что авторъ чешской поэмы пользовался готовымъ образцомъ для своего перечня именитыхъ жертвъ смерти, въ родѣ того, который приводится въ „Priamel vom Tode“. Быть можетъ, онъ нѣсколько измѣнилъ и дополнилъ пере-

<sup>1)</sup> *Feifalik*, I. c. 136: „aus irgend einem Trojanerkriege, wie ich jetzt vielleicht mit mehr Recht vermuthet aus Guido de Columna und zwar im lateinischen Urtexte“.

<sup>2)</sup> См. *D'Ancona*, *Poemeti popolari Italiani*. Bologna, 1889, *Tre contrasti*, 133—166.

<sup>3)</sup> См. А. Н. *Веселовскаго*, въ *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1884, февраль, 366—367, 370, 382.

<sup>4)</sup> „*Priamel vom Tode*“, см. *Gödeke*, *Deutsche Dichtung im Mittelalter*, 1871, 976. *Keller*, *Fastnachtspiele aus dem XV Jhd*, II, 1069. Ср. *Ждановъ*, I. c. 18, прим. 2, и 48.

чень новыми пменами <sup>1)</sup>, но врядъ ли составилъ его вполне самостоятельно. Представленіе о смерти въ образѣ косца, являющагося съ косою, чтобы подсесть свои жертвы, въ чешской поэмѣ (370, 25) могло быть заимствовано изъ того же источника — двоесловія со смертью, и г. Фейфаликъ напрасно приписываетъ этотъ образъ славянской мѣологии, также какъ и изображеніе чорта въ видѣ лающаго пса, взвѣшиваніе души и т. д.; всѣ эти образы принадлежатъ книжной апокрифической традиціи, распространявшейся и путемъ иконографіи <sup>2)</sup>. Предполагая, что авторъ чешской поэмы былъ знакомъ съ какимъ нибудь изводомъ преданія о спорѣ чловѣка со смертью, мы, къ сожалѣнію, не имѣемъ возможности сослаться на опредѣленный литературный памятникъ, который послужилъ ему ближайшимъ источникомъ, такъ какъ латинскій оригиналь нѣмецкихъ обработокъ и источники романскихъ версій этого сюжета намъ неизвѣстны, и вообще происхожденіе и литературная исторія этого преданія еще не вполне выяснены <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Такою дополнительною вставкой является, очевидно, упоминаніе о Майнцскомъ архіепископѣ.

<sup>2)</sup> Взвѣшиваніе свитковъ съ записью добрыхъ и дурныхъ дѣлъ замѣнено въ чешской поэмѣ разказомъ о томъ, что самое душу кладутъ на одну чашу вѣсовъ и грѣхи на другую: замѣна эта стоитъ въ связи съ изображеніями на картинахъ Страшнаго Суда (см. выше) и едва ли не была первоначально обусловлена потребностями иконографической передачи сюжета, такъ какъ изображеніе свитковъ не давало нагляднаго представленія объ ихъ значеніи. Между прочими изображеніями этого эпизода изъ посмертной участи души, напомнимъ, что и въ барельефѣ надъ главнымъ входомъ въ соборный храмъ Божьей Матери въ Парижѣ тоже имѣется изображеніе души, сидящей на чашѣ вѣсовъ, которые ангелъ держитъ въ рукахъ.

<sup>3)</sup> Мы уже ссылались неоднократно на изслѣдованіе *И. Н. Жданова*: „Къ литературной исторіи русской былевой поэзіи“, въ которомъ разсматриваются различные русскіе тексты „Двоесловія Живота и Смерти“ въ ихъ взаимоотношеніи и влияніи на духовный стихъ объ Аникѣ-воинѣ. Опредѣляя источники „Двоесловія“, прое. Ждановъ останавливается на ниже-нѣмецкомъ діалогѣ жизни и смерти (изд. Mantel's'омъ), который, по его мнѣнію, представляется лишь отрывкомъ изъ Fastnachtspiel'я XV вѣка N. Mercatoris (Ср. *Gödecke*, Grundriss I, § 145). Авторъ цитуетъ ниже латинскій „de vita et morte dialogus“ изъ сборника *Dialogus creaturarum* (по изд. 1483 г.), указывая, что „русскія передѣлки „Пренія“ повторяютъ приемъ (олицетворенія жизни въ образѣ храбреца, война и т. п.), находимый въ другихъ, гораздо болѣе древнихъ памятникахъ“ (47). Предложенное *И. Н. Ждановымъ* объясненіе постепеннаго перехода отвлеченнаго „Пренія“ въ повѣсть (см. стр. 30) вызвало возраженія *А. Н. Веселовскаго* (*Журн. Мин. Нар. Пр.*, I. с. 367): „Неужели этотъ переходъ отъ отвлеченнаго



Вторая часть чешской поэмы изложена, какъ было указано, въ повѣствовательной формѣ, при чемъ skladatel сообщаетъ отъ себя разказъ о разлученіи души и тѣла, хотя, судя по смыслу заключительныхъ рѣчей души и тѣла въ предшествовавшемъ спорѣ ихъ, это разлученіе уже состоялось. Въ этой сбивчивости изложенія отражается, на нашъ взглядъ, переходъ къ другому источнику, которымъ авторъ воспользовался для второй части своего произведенія. Мы отмѣтили аналогичное отступленіе и вставку отъ имени автора и въ провансальско-каталонской поэмѣ, въ которой говорится о разлученіи души и тѣла по окончаніи спора между ними, и затѣмъ, также какъ въ чешской поэмѣ, приводится разказъ о судѣ надъ душою: между обѣими редакціями разказа о судѣ мало общаго, и пренія къ повѣсти такъ естественъ и простъ“, говоритъ онъ,—„что для его объясненія достаточенъ процессъ литературной эволюціи, не опиравшейся на какіе-нибудь посторонніе образы?“ Далѣе А. Н. Веселовскій разсматриваетъ греческія народныя пѣсни о боѣ съ Харономъ, противникъ котораго „не вездѣ носитъ имя Дигениса: иногда вмѣсто него является просто чобанъ, пастухъ, витязь, разбойникъ, охотникъ“. Рецензентъ ссылается вслѣдъ затѣмъ на италіанскую пѣсню, гдѣ со смертью вступаетъ въ споръ „простака“ (Simplicista). Мы указали выше на изданіе *D'Ancona* другихъ италіанскихъ „Contrasti“, гдѣ выведены рыцарь, спорящій со смертью, простака и скряга, тоже препирающіеся со смертью. Взаимноотношеніе между всѣми этими памятниками далеко еще не выяснено, и происхожденіе разныхъ литературныхъ обработокъ темы о спорѣ со смертью остается загадочнымъ. Быть можетъ, въ нѣкоторой связи съ ними являются италіанскіе изводы преданія о спорѣ между живымъ и мертвымъ („De lo vivo e de lo morto“, см. *Miola*, *Lo scrittore in volgare* etc., I. c., 337—338; „Laude dello morto et dello vivo“, приписываемый *Iacopone da Todi*, *Miola*, *ibid.*, 103—108). Пр. Legrand указалъ намъ на старопечатный греческій текстъ: *Διάλογος κατὰ ἀλφειότου ἀνδρόπου καὶ τοῦ Харοῦ*, Венеція, 1586, но мы не имѣли возможности достать это изданіе. Отмѣтимъ еще не изданную французскую версію „Débat de la Vie et de la Mort“, XV вѣка, быть можетъ, *Blosseville*'а (см. *Rondeaux du XV* вѣ., р. *Gaston Raynaud*, 1889 (*Société des anciens textes français*), стр. X; рукоп. Парижск. Нац. Библиот., fonds fr. 9223, л. 1—6 об.). Въ XVI вѣкѣ тотъ же сюжетъ пересказанъ *Hans Sachs*'омъ „Kampfgespräch zwischen dem Tot und dem natürlichen Leben“ (См. *Gödeke*, *Grundr.*, 155; ср. *Schweitzer*, *Étude sur la vie et les oeuvres de Hans Sachs*, Nancy, 1887). Изъ русскихъ текстовъ, обнародованныхъ позже выхода въ свѣтъ изслѣдованія И. Н. Жданова, отмѣтимъ: „Повѣсть о чловеци и смерти“, изд. г. *Макушевымъ* по рук. Библ. Оссолинскихъ въ Львовѣ (*Журн. Мин. Нар. Пр.*, 1881, сентябрь, 108—111). „Сказаніе о смерти нѣкогого мистра сирѣчь философа“, сообщенное *С. О. Долговымъ*, по сборнику XVI вѣка Московской духовной академіи, на восьмомъ археологическомъ съѣздѣ (см. *Е. Ф. Шмурло*, въ *Журн. Мин. Нар. Пр.*, 1890, май, 75. *Otto Böckel* (*Deutsche Volkslieder* etc., I. c., XIV) упоминаетъ о венгерскомъ неизданномъ изводѣ „Пренія Живота со Смертью“, по указанію *Toldy*, *Gesch. der. Ungar. Lit. im M. A.*, 247.

онѣ заимствованы, повидимому, изъ разныхъ источниковъ. Дѣло въ томъ, что преданіе о частномъ судѣ надъ душою немедленно послѣ смерти, преданіе, которое, какъ мы видѣли, было изложено еще въ первоначальной редакціи Павлова Видѣнія, получило, повидимому, самостоятельное развитіе, при чемъ въ позднѣйшую пору оно было смѣшано съ другимъ мотивомъ о ходатайствѣ Богородицы за грѣшниковъ передъ Господомъ <sup>1)</sup>. Въ такомъ слитномъ видѣ является разказъ о судѣ надъ грѣшною душою въ одной латинской легендѣ, изданной по рукописи XIV вѣка г. Редигеромъ <sup>2)</sup>, которая представляетъ много сходныхъ чертъ со второю частью чешской поэмы. Легенда эта изложена въ формѣ видѣнія „о чудѣ блаженной Дѣвы Маріи“ (*Miraculum beatae Mariae*), которое приснилось одному человѣку, сокрушавшемуся объ юдоли грѣшниковъ на томъ свѣтѣ (*qui peccatorum sarcina gravabatur*). Онъ былъ восхищенъ на небо и увидѣлъ, какъ предстала передъ Всевышнимъ Судіей грѣшная душа въ сопровожденіи ангела и демона, который выступилъ ея обвинителемъ. На вопросъ Бога, что она можетъ сказать въ свое оправданіе, душа смолчала <sup>3)</sup>. Тогда Господь приказалъ увести ее и снова представить Ему на судъ черезъ восемь дней <sup>4)</sup>. Ангель старается придать бодрость душѣ и призываетъ на помощь Истину и Справедливость, которыя являются въ назначенный день и произносятъ рѣчи въ защиту души. Господь велитъ положить на вѣсы добрыя и худыя дѣла грѣшника, такъ какъ не явилось-де третьяго заступника (см. ниже). Тогда Справедливость обращается съ просьбою къ Богородицѣ, которая является на помощь подсудимаго и кладетъ свою руку на ту чашу вѣсовъ, гдѣ были положены добрыя дѣла; вслѣдствіе того они перевѣсили чашу съ грѣхами, хотя и были въ весьма ограниченномъ числѣ (*paucis bona*). Въ приведенной легендѣ обращаетъ на себя вниманіе фраза: „*ad tertium vero neminem habuit adiutorem*“. Она, какъ намъ кажется, указываетъ на пропускъ въ настоящей

<sup>1)</sup> А. Н. Веселовскаго, Опыты по истор. развит. христ. легенды, въ *Журн. Мин. Нар. Пр.*, 1876, апрѣль, 355—356. И. А. Шляткинъ напечаталъ „Бесѣду и моленіе пресвятыя Богородицы“ по рукоп. XVI вѣка, имѣющую отношеніе къ тому же преданію (см. „Ужасная Извѣна“, о. с., стр. XVI). См. ниже.

<sup>2)</sup> *Roediger*, *Contr. Antichi*, о. с., приложение, стр. 114—116.

<sup>3)</sup> Въ Павловомъ Видѣніи грѣшной душѣ предложенъ аналогичный вопросъ, на который она тоже смолчала, ибо не имѣла ничего сказать въ свое оправданіе. См. выше, I, в.

<sup>4)</sup> Не есть ли это мѣсто отголосокъ преданія о вторичномъ поклоненіи души Богу на девятый день послѣ смерти?



версії легенды: въ чешской поэмѣ, кромѣ Истины и Справедливости, названы еще Покой и Милосердіе, и едва ли указанная олицетворенія четырехъ добродѣтелей не принадлежали основной редакціи легенды, такъ какъ они, повидимому, заимствованы изъ одного источника. Г. Рёдигеръ указалъ по другому случаю <sup>1)</sup>, что стихъ псалма Давида (LXXXIV, 11: Милость и Истина срѣтятся, Правда и Миръ облобызаются) послужилъ источникомъ преданія, что четыре Добродѣтели предстанутъ на судѣ передъ Богомъ, что произойдетъ у нихъ споръ, и затѣмъ состоится между ними примиреніе. Въ такомъ видѣ преданіе это изложено и въ легендѣ о „преніи Богородицы съ Діаволомъ“, гдѣ говорится, что Діаволь прізывалъ въ свою защиту Истину и Правду (Справедливость), а Милосердіе и Миръ призваны Богородицею, но въ концѣ концовъ всѣ четыре Добродѣтели становятся на сторону Богородицы, чтобы посрамить Сатану. Вышеприведенная легенда о „чудѣ пресвятой Дѣвы Маріи“ представляется намъ изводомаъ того же преданія, но въ иной редакціи, такъ какъ данный мотивъ пріуроченъ къ частному случаю—о судѣ надъ одною грѣшною душою. Авторъ чешской поэмы пользовался, по всей вѣроятности, болѣе полною версіей этой легенды, гдѣ были поименованы всѣ четыре добродѣтели. Разказъ о томъ, что Богородица спустилась съ своего престола на помощь грѣшной душѣ и перетянула чашу съ вѣсами ей на благо, сходенъ съ изложеніемъ „miraculum beatae Mariae“, но далѣе бесѣда Господа съ Богородицею является вставнымъ инцидентомъ: „Kdes byla, Matka mila? Cos tam u wahu činila?“ (377, 26—28), спрашиваетъ Господь у Богородицы и затѣмъ, на Ея просьбу помиловать грѣшника, возражаетъ, что настоящая душа-де имѣетъ слишкомъ много грѣховъ за собою: мы видѣли, что въ сербской народной пѣснѣ Господь на этомъ основаніи отказываетъ въ помилованіи грѣшника; но авторъ чешской поэмы продолжаетъ разказъ согласно вышеизложенной латинской легендѣ и, по всей вѣроятности, долженъ былъ въ концѣ концовъ привести тоже оправда-

<sup>1)</sup> *Roediger*, I. с. 18. Авторъ разсматриваетъ источники преданія о „преніи Богородицы съ Діаволомъ“, известнаго въ латинской версіи по рукописямъ XIII вѣка и въ старопечатномъ изданіи: „Processus Sathane procuratoris infernalis contra genus humanum coram Deo nostro Iesu Cristo, cuius quidem generis ipsa intemerata virgo Maria advocata existit“. Мы имѣли возможность познакомиться лишь съ французскою обработкой этой легенды, XIV вѣка, по изданію (неполному) *Chassant*: *L'Advocacie Nostre-Dame, ou la Vierge plaidant contre le diable*. Paris, 1853. Различныя изводы преданія о „преніи четырехъ добродѣтелей“ указаны г. Редигеромъ I. с. прим. 2, стр. 18—20.

тельный приговоръ, вопреки приведенной рѣчи Христа, который высказывается за необходимость осужденія души. Быть можетъ, авторъ, компилируя изъ разныхъ источниковъ, затруднился въ окончательномъ выводѣ, такъ какъ имѣлъ передъ собою альтернативу двухъ возможныхъ рѣшеній вопроса, и потому оставилъ свое произведение недоконченнымъ <sup>1)</sup>). Во всякомъ случаѣ, составъ вышеизложенной поэмы представляется довольно сложнымъ, и мы склоняемся къ предположенію, что авторъ его, который былъ начетчикомъ, пользовался различными вышеуказанными источниками, комбинируя болѣе или менѣе удачно мотивы, заимствованные изъ разныхъ преданій.

Отмѣтимъ, въ заключеніе, другую, позднѣйшую обработку сюжета въ чешской литературѣ: „*Nadka duše s tělem*“ <sup>2)</sup>); въ ней замѣчается попытка согласовать двѣ различныя редакціи сказанія. Произведеніе это, которое относится, по мнѣнію г. Фейфалика, къ XV вѣку <sup>3)</sup>), изложено въ формѣ разказа о видѣніи, съ лирико-эпическимъ вступленіемъ. Главнымъ источникомъ для настоящей поэмы послужила легенда типа „*Visio Philiberti*“, но авторъ, передавая разказъ о видѣніи тѣла, разлученнаго съ душою, нѣсколько насилуетъ ситуацію, утверждая, что трупъ принадлежалъ умирающему человѣку, который упрашивалъ свою душу повременить уходомъ и вкусить удовольствій жизни, хотя бы на короткій срокъ:

<sup>1)</sup> Въ разныхъ изводахъ преданія о предстательствѣ Богородицы за грѣшниковъ ему придается, какъ было указано, различное значеніе: такъ, въ русскихъ духовныхъ стихахъ Богородица сама отказывается отъ своего ходатайства въ виду того, что помилованіе грѣшниковъ потребовало бы вторичной искупительной жертвы Христа. Толкованіе это, измѣняющее значеніе заключительной сцены въ апокрифѣ о „хожденіи Богородицы по мукамъ“, вѣроятно, возникло подъ вліяніемъ мотива о страданіяхъ Богородицы при видѣ Спасителя на крестѣ, который подвергся пѣсенной обработкѣ (см. *А. Н. Веселовскаго. Жур. Мин. Нар. Пр.*, 1876, мартъ, 95 и др.). Отмѣтимъ кстаги французскую народную пѣсню, изданную г. *Rolland* (въ *Mélusine*, V, 1891, 224), въ которой разказывается о ходатайствѣ Богородицы объ облегченіи участи людей на землѣ, но Христосъ отказываетъ Ей на томъ основаніи, что люди-де слишкомъ злысквернословяты и богохульствуютъ (*...ils sont trop méchants—Ils s'en vont jurent ma mort et mon sang*). Не является ли настоящая пѣсня передѣлкою мотива о хожденіи Богородицы по мукамъ и ходатайства Ея за грѣшниковъ, которые „съ роду не ругались“ и т. д.? Разница лишь въ томъ, что мѣсто дѣйствія перенесено съ того свѣта на землю.

<sup>2)</sup> См. *V. Hanka, Časopis Musea klálovství českého*, 1885, 304—307.

<sup>3)</sup> *Feifalik*, I. c., 150. Г. Фейфаликъ дѣлаетъ при этомъ оговорку, что „für die Zeitbestimmung bieten sich keine Züge, welche genaue Feststellung erlauben“.



„A sobych tu požil mé to  
Uzalbych sobé děn za leto,  
Byl bych vesel v kratké chvíli“.

Вслѣлъ за тѣмъ разказъ идетъ уже о посмертномъ спорѣ, при чемъ приведены тѣ же аргументы pro и contra виновности души и тѣла, какъ и въ латинской легендѣ, и поэма заканчивается плачемъ души и нравоученіемъ автора. Такимъ образомъ, авторъ только въ началѣ своей обработки сюжета отступилъ отъ схемы разказа „Visio Philiberti“ и помѣстилъ вставку, заимствованную изъ другой редакціи сказанія — о предсмертной бесѣдѣ души съ тѣломъ, но въ общемъ онъ сохранилъ содержаніе и обстановку дѣйствія латинской легенды, которая еще въ XV вѣкѣ была переведена на чешскій языкъ <sup>1)</sup>. Признавая зависимость „Hádka duše s tělem“ отъ „Visio Philiberti“, г. Фейфаликъ тѣмъ не менѣе предполагаетъ, что между обоими произведеніями существовала промежуточная версія <sup>2)</sup>: намъ кажется, что проще признать частичное заимствование авторомъ новѣйшей чешской обработки сюжета изъ другой редакціи легенды, въ которой споръ души съ тѣломъ происходилъ передъ смертью и сообщались подробности объ исходѣ души. Впрочемъ, мы не станемъ оспаривать предложенное г. Фейфаликомъ объясненіе, что авторъ „Hádka duše s tělem“ пользовался не прямо латинскою поэмою „Visio Philiberti“ (или чешскимъ переводомъ ея), а нѣсколько видоизмѣненнымъ пересказомъ легенды; въ такомъ случаѣ мы должны предположить, что какъ ни многочисленны дошедшіе до насъ изводы и обработки данной легенды въ различныхъ текстахъ XIV — XVI вѣковъ, число ихъ было еще значительнѣе, но многія посредствующія версіи нынѣ утрачены. Разысканія въ этомъ направленіи имѣютъ, какъ уже было замѣчено, болѣе спеціальннй интересъ для характеристики литературныхъ вкусовъ въ эпоху, когда, съ развитіемъ грамотности, литературная производительность увеличилась количественно, но зачастую въ ущербъ качеству новыхъ обработокъ традиціонной темы. Собственно исторія сказанія заканчивается съ переходомъ сюжета въ область литературныхъ передѣлокъ „преданій старины“, передѣлокъ въ которыхъ усматривается болѣе или менѣе вольное отношеніе къ основнымъ очертаніямъ легенды <sup>3)</sup>: послѣдняя продолжаетъ нравиться,

<sup>1)</sup> *Hanka*, I. c., 57—60.

<sup>2)</sup> *Feifalik*, I. c., 150: „wenn es sich auch an die bei dem vorigen besprochene „Visio Fulberti“ mittelbar gleichfalls ausschliesst, steht derselben doch schon ferner und setzt irgend ein Zwischenglied voraus“.

<sup>3)</sup> Впрочемъ, указаніе на *nověrie* о посмертномъ спорѣ души съ тѣломъ

но какъ занимательный разказъ, который передается въ подновленной формѣ, соотвѣтствующей современнымъ родамъ и видамъ литературы, съ измѣненіемъ, а порой и съ насилуваніемъ первоначальной ситуаціи разказа, съ прибавками внѣшняго, декоративнаго характера. Традиціонная тема была приурочена къ постороннимъ сюжетамъ <sup>1)</sup> и по-

встрѣчается въ началѣ XIV вѣка у Nicole Bozon, который сообщаетъ, что послѣ Страшнаго Суда: „quant mortz televeront, e en cors e alma pur lur fol accorde sanz fin estriveront“. (См. *P. Meyer*, *Les contes moralisés de N. Bozon*, *Soc. des Anc. textes*, 1889, 52).

<sup>1)</sup> Такъ, испанскій поэтъ второй половины XIV вѣка, Alfonso de Villasandino, воспользовался мотивомъ легенды о спорѣ души съ тѣломъ для любовнаго сюжета: тѣло упрекаетъ душу (собственно сердце) въ томъ, что она обрекла его на такое воздержаніе, что оно близко къ гибели; душа побуждаетъ тѣло служить безкорыстно идеальной любви (см. *El cancionero de Juan Alfonso de Baena*, publicado por *Fr. Michel*, 1860, I, 31 — 32). Отмѣтимъ кстати, что въ другомъ испанскомъ сборникѣ того же вѣка „*Il conte Lucanor*“ Don Juan Manuel'a помѣщенъ разказъ „о томъ, что говорилъ генуезецъ своей душѣ при наступленіи смерти“ (ejemplo IV, по изданію *Puibusque* настоящаго сборника во французскомъ переводѣ, Paris, 1854): тѣло (=генуезецъ) упрасиваетъ душу повременить уходомъ и перечисляетъ все свои сокровища и богатства, надѣясь ими соблазнить душу и удержать ее, но, конечно, безуспѣшно, и тогда онъ передаетъ душу на милость Бога. *Puibusque* призналъ этотъ апологъ оригинальнымъ изобрѣтеніемъ Хуана Мануэля: „je dois, говоритъ онъ, jusqu'a meilleur informé, laisser à don Juan Manuel tout le mérite de l'invention et de la mise en oeuvre; il y a dans le tour du récit une originalité qui semble le trahir“ (о. с., 193). Но намъ кажется несомнѣннымъ, что авторъ не изобрѣлъ этотъ разказъ, а заимствовалъ его изъ преданій объ исходѣ души и только приурочилъ къ частному случаю; апологъ Хуана Мануэля любопытенъ въ томъ отношеніи, что указываетъ на вѣроятную арабскую версію легенды, ибо большинство разказовъ въ настоящемъ сборникѣ заимствовано изъ арабскихъ источниковъ. Въ изслѣдованіи г. *Morel-Fatio*, *L'Espagne aux XVI et XVII sc.*, 1880, мы встрѣтили указаніе на испанскую поэму о спорѣ души съ тѣломъ (*Poesia castellana sobre la contraposicion del alma y del cuerpo humano*), которая приписывается Francisco de Santestevan. Поэма эта не издана и хранится, въ списокѣ XVIII вѣка, въ національной библіотекѣ въ Мадридѣ (V. 175, л. 138—140). Содержаніе этого произведенія, которое мы списали съ указанной рукописи въ нашу бытность въ Мадридѣ, не представляетъ особаго интереса, такъ какъ оно является лишь поздней обработкою мотива о противоположныхъ стремленіяхъ души и тѣла въ духѣ вышеприведеннаго латинскаго стихотворенія „*De contentione anime et corporis*“ и независимо отъ легендарнаго преданія. „Между душою и тѣломъ“, говоритъ авторъ, — „постоянная вражда“, ибо:

Por q'ella quiere salvarse  
Temendo su despedida,



служила для пародіи съ политическими аллюзіями <sup>1)</sup>; но между всѣми этими поздними отголосками преданія, которое утратило свое первоначальное серьезное, почти догматическое значеніе, только въ стихотвореніи Франсуа Виллона „Le débat du coeur et du corps de Villon“ <sup>2)</sup> рельефно запечатлѣлся характерный моментъ въ исторіи развитія общественнаго сознанія въ переходную пору отъ среднихъ вѣковъ къ эпохѣ Возрожденія. Преданіе о разладѣ между душой и тѣломъ, объ ихъ спорѣ и соревнованіи послужило поэту лишь внѣшнимъ поводомъ для обработки сюжета, которому онъ сумѣлъ придать вполне субъективный и психологическій интересъ. Стихотвореніе Виллона начинается безъ всякаго вступленія: „Кто тамъ?“ спрашиваетъ тѣло. „Это я“, отвѣчаетъ сердце. „Кто?“ — „Душа твоя, что еле держится на ниткѣ; изъ силъ я выбилась, теряю плоть и кровь, смотря какъ ты покинуть и заброшенъ,—ну, словно жалкій песъ въ своей конурѣ“. — „Изъ-за чего это случилось?“ — „Изъ-за безпечности твоей безумной“. — „Тебѣ-то что?“ — „Скорблю о томъ“. — „Оставь меня въ покоѣ“. — „А что?“ — „Я поразмыслю“. — „Когда же?“ — „А вотъ, какъ возмужаю“. — „Я больше говорить не стану“. — „Такъ обойдись!“ („Plus ne t'endy“ — „Et je m'en passeray“: припѣвъ, повторяющійся въ концѣ каждой строфы). Въ такихъ короткихъ, отрывочныхъ фразахъ, которыя съ трудомъ поддаются переводу по своей сжатости и выразительности, ведется весь діалогъ; онъ пересыпанъ остротами, шутками, но подъ игривую оболочку скрываются серьезная мысль и

Yesto carne rrevolcarse  
En las cosas d'esta vida и т. д.

Стихотвореніе написано въ строку, и мѣстами стихи перепутаны. Авторъ ведетъ разказъ отъ своего имени, а не въ діалогической формѣ.

<sup>1)</sup> См. *Otto Böckel*, l. c., стр. XIV: „Hans Witzstadt von Wertheim, welcher den Streit zwischen Buchsbaum und Feibinger im Volksliede umdeutete auf einen abstracten Rangstreit zwischen Fleisch und Geist“. Тотъ же сюжетъ встрѣчается, по замѣчанію Бёккеля, „stellenweise als geistliches Lied in Uebung, zum Beispiel in Ungarn, wo *Sztachovics* (Brautsprüche und Brautlieder in Ungarn, 235) es in Handschr. von 1774 und 1783 auffand“. О Hans Witzstat von Wertheim (XVI вѣка) ср. *Goedeke*, Grundriss, I, 1859, стр. 237. Г. *Линковъ* (l. c., 3, прим 1) ошибочно указываетъ настоящую пародію въ числѣ изводовъ легенды. Также и вслѣдъ затѣмъ цитируемое имъ произведеніе: „Die Klage der Seele des Ritters William Basterdfeld“ (см. *Horstmann*, Alt-englische Legenden, neue Folge, 1881, 367—368 и 529—530) врядъ ли можетъ быть причислено къ обработкамъ легенды о спорѣ души съ тѣломъ: это плачь грѣшника въ аду, сокрушающагося о своей грѣховной жизни, за которую онъ терпѣть возмездіе.

<sup>2)</sup> Oeuvres complètes de François Villon, ed. *Pierre Jannet*, 113—114.

тревожное состояніе души поэта. „Объ чемъ ты думаешь?“ продолжаетъ душа.— „Хочу стать порядочнымъ человѣкомъ“. — Вѣдь тебѣ уже тридцать лѣтъ“ (— „C'est l'age d'un mulet“—). „Это ли еще дѣтство?“— „О, вѣтъ!“— „Такъ значитъ тебя охватило сумасбродство?“ Поэтъ отшучивается: за что-де схватило, не за шиворотъ ли? Душа укоряетъ тѣло: „Ты ничего не знаешь“. — „Какъ же! могу распознать мухъ въ молокѣ: одно бѣло, другое черно, вотъ вамъ и разница“. — „И это все?“— „Что же, въ преніе что ли мнѣ вступать съ вами? Если вамъ этого мало, могу начать сызнава“. — „Ты погибъ“. — „Не сдамся!“— „Я больше говорить не стану“. — „Такъ обойдусь!“ Въ слѣдующей строфѣ рѣчь души распространеннѣе: она доказываетъ, что на ея долю приходится лишь огорченія отъ дурнаго образа жизни Виллона, но его тѣло страдаетъ отъ него фактически. Душа старается вызвать въ немъ укоры совѣсти: „Или голова у тебя крѣпче камня“, говоритъ она, — „или вправду ты предпочитаешь худую жизнь честному поведенію. Что скажешь ты о такомъ выводѣ?“— „А вотъ умру, буду избавленъ“. — „Боже, что за обольщеніе!“— „Какое просвѣщенное краснорѣчіе“, отвѣчаетъ тѣло съ ироніей. Но дальше поэтъ начинаетъ сдаваться: „Ты знаешь откуда все зло?“ спрашиваетъ душа. „Отъ моего несчастья: когда Сатурнъ заготовилъ мнѣ ношу, онъ видно, вложилъ въ нее всѣ бѣдствія“. — „Это вздоръ“, говоритъ душа, и цитуетъ изреченіе Соломона о томъ, что человѣкъ самъ властенъ надъ своею судьбой. „Я этому не вѣрю“, возражаетъ тѣло. „Какимъ я созданъ, такимъ останусь“. — „Что ты промолвилъ?“— „Ничего“... „Хочешь ли жить?“ спрашиваетъ душа въ заключительной строфѣ. „Дай Богъ мнѣ силы“. „Тебѣ нужно“... „Что?“ — „Укоры совѣсти. Читай побольше“. — „Чему учиться?“— „Наукамъ; оставь безумцевъ“. — „Хорошо, я объ этомъ поразмыслю“... „Я больше говорить не стану“. — „Такъ обойдусь!“ Последняя фраза здѣсь удержана только въ виду стереотипности припѣва: задорный тонъ отвѣтныхъ рѣчей замѣтно понизился, хотя авторъ не сдается прямо на доводы души—что вышло бы слишкомъ наивно. Чрезвычайная искренность и непосредственность поэзіи Виллона придають ей особую прелесть, и если вѣроятно предположеніе, что самый мотивъ спора души съ тѣломъ былъ подсказанъ поэту знакомствомъ съ какою-нибудь версіей легенды, которая, какъ мы видѣли, въ XIV и XV вѣкахъ пользовалась широкою извѣстностью во Франціи, то во всякомъ случаѣ онъ вполне оригинально воспользовался этимъ мотивомъ: традиціонная тема подверглась совершенно новой обработкѣ, и индивидуальность автора рельефно запечатлѣлась въ особенностяхъ его творческаго генія.





## ПОСЛѢСЛОВІЕ.



ПОСРЕДСТВОМ

Ближайшей цѣлью настоящаго изслѣдованія было желаніе объяснить происхожденіе и слоевой составъ нѣкоторыхъ древнихъ памятниковъ средневѣковой литературы, интересныхъ по своеобразной формѣ и весьма характерныхъ для опредѣленія этическихъ и религиозныхъ воззрѣній данной эпохи. По мѣрѣ исполненія нашей работы намъ попадались новые матеріалы, которые все болѣе расширяли границы намѣченной задачи, кромѣ того, въ повременныхъ изданіяхъ появлялись статьи и замѣтки по тому же вопросу, который насъ занималъ, уже въ то время, когда значительная часть настоящаго труда была напечатана. Такъ, мы только теперь имѣли возможность познакомиться со статьей американскаго ученаго г. Брюса, появившейся въ концѣ прошлаго года въ „Запискахъ по новымъ языкамъ“, издаваемыхъ въ Балтиморѣ <sup>1)</sup>. Въ этой статьѣ, написанной съ большою сдержанностью и критическимъ тактомъ, авторъ формулируетъ весьма точно и ясно положеніе вопроса объ источникахъ двухъ группъ произведеній въ литературахъ запада, которыя были нами разсмотрѣны <sup>2)</sup>. Г. Брюсъ, оспаривая нѣкоторыя изъ высказанныхъ за по-

---

<sup>1)</sup> *I. D. Bruce*, A contribution to the study of „the body and the soul“: poems in english, см. *Modern language notes*, 1890, November, 385—401.

<sup>2)</sup> Въ первой группѣ (монологи души) г. Брюсъ различаетъ еще двѣ категоріи произведеній, высказывая вполне правильное замѣчаніе, что если принять мнѣніе (неоднократно выраженное различными изслѣдователями) о томъ, что развитіе сюжета шло отъ основнаго преданія, гдѣ только душѣ приписывалась рѣчь, а тѣло безмолствовало, къ другой діалогической формѣ произведеній, въ которыхъ собесѣдниками выступали душа и тѣло, то этому мнѣнію отнюдь не подвергать обработкамъ (was cultivated) параллельно той, которая оказывается позднѣйшей, по своему происхожденію, и болѣе сложной, по составу (structure) (387)“. Въ виду этого г. Брюсъ различаетъ въ группѣ легендъ о сѣтованіяхъ души тѣлу 1) основныя тексты и 2) позднѣйшія обработки сюжета. Однако весьма многіе изъ текстовъ этой группы остались автору неизвѣстными.



слѣднее время мнѣній о происхожденіи указанныхъ легендъ <sup>1)</sup>, самъ уклоняется отъ окончательнаго рѣшенія вопроса. Однако, онъ все-таки представляетъ попытку объяснить переходъ отъ произведеній первой группы (въ которыхъ приведены только сѣтованія души) къ произведеніямъ второй группы (споръ души съ тѣломъ), какъ самостоятельную эволюцію преданія. Г. Брюсъ указываетъ, что въ позднѣйшихъ версіяхъ легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу, именно—въ отрывкахъ древне-англійской поэмы XII вѣка, найденныхъ г. Филлипсомъ <sup>2)</sup>, развиты въ риторическомъ стилѣ мотивы, которые лишь вкратцѣ намѣчены въ англо-саксонской поэмѣ X вѣка, и что къ нимъ прибавлены также нѣкоторые новые мотивы; кромѣ того г. Брюсъ отмѣтилъ, что въ отрывкахъ Филлипса („Fr.“) ситуація въ разказѣ измѣнена по сравненіи съ англо-саксонскою поэмой, и что эта новая ситуація (моментъ исхода души) соответствуетъ той, которая воспроизведена въ латинской поэмѣ „Visio Philiberti“ и во французской — „Un samedi par nuit“. „Отрывки Филлипса, говоритъ авторъ далѣе, по ихъ риторическому стилю и пространному изложенію мотивовъ (elaborate treatment of motives), съ нѣкоторыми сатириче-

---

<sup>1)</sup> Г. Брюсъ считаетъ что г. Гастонъ Парисъ нѣсколько перевысиль значеніе указаннаго имъ отрывка легенды о сѣтованіяхъ души въ Житіи св. Алексія; но Гастонъ Парисъ выразился крайне осторожно: „la légende sur laquelle s'appuient ces vers peut être la base de toutes ces versions“ (*Romania*, IX, 312). Такимъ образомъ, Г. Парисъ имѣетъ въ виду лишь источникъ, откуда заимствовано данное мѣсто въ поэмѣ, и мы не усматриваемъ натяжки въ его словахъ. Вслѣдъ за тѣмъ г. Брюсъ оспариваетъ мнѣніе г. Гедоза, которое мы уже цитовали. Въ сущности возраженія г. Брюса противъ теоріи Гедоза служатъ лишь къ поясненію ея: г. Гедозъ правильно указалъ, сравнивая Ирландскую Гомилію съ французскою и латинскою поэмами о спорѣ души съ тѣломъ, что первая служитъ прототипомъ послѣднихъ, въ виду того что въ Гомиліи, по словамъ г. Гедоза, „le dialogue ou débat de l'âme et du corps, avant de devenir un sujet par lui même, n'était qu'un incident dans le récit général d'une vision“ (см. выше, 55, пр. 1). Г. Брюсъ со своей стороны предполагаетъ, что возраженіе тѣла есть не болѣе, какъ вставка въ ирландскомъ текстѣ (in the Irish document we have simply a debate grafted on a vision, 392), и онъ правъ въ своемъ предположеніи, но только по сравненіи этого текста съ еще болѣе древними редакціями разказа объ исходѣ душъ праведника и грѣшника, а не съ позднѣйшими поэмами о спорѣ души съ тѣломъ. Наконецъ, г. Брюсъ упоминаетъ, на основаніи замѣтки г. Varnhagen'a въ диссертаци г. Linow'a (l. c.), о талмудической притчѣ о слѣдцѣ и хромцѣ, но, говоритъ онъ:“ as the matter stands, the words of the Roman emperor only represent the attitude of mind from which the dialogue poems eventually sprang (387)“.

<sup>2)</sup> См. выше, стр. 61—65.

скими намеками, стоятъ въ весьма близкомъ отношеніи къ діалогическимъ поэмамъ. Напримѣръ, въ описаніи отношенія (къ покойному) родственниковъ и пріятелей, и въ риторическихъ возгласахъ о плачевной участи тѣла—усматривается то же стремленіе къ разработкѣ (мотивовъ, намѣченныхъ вкратцѣ въ болѣе древнемъ произведеніи), какъ и въ *Visio* и въ „*Un samedi par nuit*“. Кромѣ того г. Брюсъ полагаетъ, что вставленные въ отрывкахъ Филиппса новыя мотивы (представленіе о гробѣ, какъ о „домовинѣ“ покойника и, затѣмъ, указаніе, что покойникъ нажилъ себѣ богатства, творя несправедливости), которые находятся также въ латинской и французской поэмахъ, устанавливаютъ тѣсный параллелизмъ между всѣми этими произведеніями (there is a close parallelism of ideas between these two poems („Fr“ и „Visio“) only the mode of expression in the latter („Visio“) is more compressed and elegant). Отсюда, по заключенію г. Брюса, легко представить себѣ переходъ отъ произведеній первой группы (монологи души) къ другимъ произведеніямъ, которыя написаны въ діалогической формѣ <sup>1)</sup>).

Замѣчанія г. Брюса о взаимоотношеніи названныхъ памятниковъ правильны, но выводъ не вполне вѣренъ и рѣшеніе вопроса представляется въ иномъ видѣ. Дѣло въ томъ, что г. Брюсъ, хотя и склоняется къ гипотезѣ, высказанной „авторитетными учеными“ о существованіи латинскаго источника данной группы легендъ, но напираетъ на то обстоятельство, что этотъ загадочный источникъ до сихъ поръ не разысканъ и, принимая въ основѣ англо-саксонской поэмы народное повѣріе (superstition) о посѣщеніи душами въ ночь съ субботы на воскресенье могилъ, гдѣ похоронены ихъ тѣла, въ дальнѣйшемъ развитіи преданія усматриваетъ литературную обработку (the spirit of elaboration), которая обусловила внесеніе риторическихъ прикрасъ. Однако, именно эта „риторика“ является, между прочимъ, показателемъ близкой зависимости обработокъ сюжета въ западно-европейскихъ литературахъ отъ византійскихъ образцовъ, которые послужили источниками настоящаго преданія <sup>2)</sup>: отрывки

---

<sup>1)</sup> I. D. Bruce l. c., 398—399.

<sup>2)</sup> Мы уже указывали на то обстоятельство, что западно-европейскіе изводы древнихъ легендъ восходятъ повидимому, къ посредствующимъ византійскимъ редакціямъ. Въ древне-египетскихъ оригиналахъ нѣкоторыхъ изъ этихъ легендъ „риторика“ могло и не быть. Ср. замѣчаніе *Amélineau* въ *Annales du Musée Guimet*, t. XVII (см. ниже приложенія), стр. 14. „les Coptes, ainsi que tous les autres peuples de l'Orient sémitique ou chamitique, n'ont pu arriver à



Филлиписа, несмотря на ихъ позднѣйшую запись, несмотря на длинноты и возможные прибавки къ основному тексту, сохранили архаическую ситуацію въ передачѣ разказа объ исходѣ души грѣшника, между тѣмъ какъ въ англо-саксонской поэмѣ, какъ мы постарались это выяснить, первоначальная схема легенды о смерти праведника и смерти грѣшника является въ приуроченіи къ другой ситуаціи, въ зависимости отъ смѣшенія вводнаго эпизода Павлова Видѣнія съ заключительною сценой, изложенной въ томъ же апокрифѣ.

Такимъ образомъ, позднѣйшее, съ точки зрѣнія генезиса, преданіе въ Англіи оказывается двумя вѣками старше болѣе архаическаго, по своей концепціи, произведенія: это обстоятельство можетъ служить новымъ предостереженіемъ объ опасности смѣшенія генетическихъ и историческихъ построеній. Весьма возможно, что мы со своей стороны не избѣгли подобныхъ ошибокъ, въ которыя особенно легко впасть тогда, когда теряется изъ виду хронологическая связь между различными изводами преданія, дошедшаго до насъ въ позднѣйшихъ передѣлкахъ, и приходится прибѣгать къ соображеніямъ общаго характера, чтобы возстановить вѣроятную схему развитія поэтического сюжета.

Въ виду возможныхъ неясностей въ предшествовавшемъ изложеніи, а также для того, чтобы облегчить восполненіе вѣроятныхъ недочетовъ въ нашей работѣ, считаемъ умѣстнымъ здѣсь вкратцѣ формулировать главнѣйшіе наши выводы и положенія. Общимъ выводомъ прежде всего представляется тотъ фактъ, что источники многочисленныхъ изводовъ (въ западныхъ текстахъ) двухъ группъ легендъ: 1) о сѣтованіяхъ души тѣлу и 2) о спорѣ души съ тѣломъ, происхожденіе которыхъ считалось до сихъ поръ загадочнымъ, выясняются, если принять во вниманіе древне-христіанскія преданія объ исходѣ души, которыя болѣе устойчиво сохранены въ преданіяхъ восточной церкви. Эти преданія (объ исходѣ души и о временной участи ея послѣ смерти, до наступленія Страшнаго Суда) занимаютъ особое мѣсто въ числѣ различныхъ сказаній эсхатологическаго характера, развившихся на почвѣ христіанства; они отразились также въ цѣломъ рядѣ произведеній въ средневѣковой литературѣ, на Западѣ и у насъ, причѣмъ подверглись различнымъ обработкамъ и видоизмѣненіямъ.

---

faire de grands discours, quoiqu'ils aient souvent et de préférence employé la forme oratoire: les Grecs, au contraire, ont toujours aimé à parler *ore rotundo*, comme dit Horace, et à faire de belle phrases bien agencées et des périodes sonores<sup>4</sup>.

1. Раннее происхождение различных разказовъ о смерти праведника и смерти грѣшника обусловлено наблюденіями надъ вполне реальнымъ фактомъ неодинаковой кончины людей, при чемъ противоположеніе легкой и тяжелой кончины было поставлено въ зависимость отъ добродѣтельной или порочной жизни (Псал. XXXIII, 22). Однимъ изъ подобныхъ разказовъ является повѣсть о старцѣ, который, руководимый свыше, присутствуетъ при кончинахъ праведника и грѣшника. Происхождение и первоначальная редакція этой повѣсти намъ неизвѣстны, но по всей вѣроятности оригиналъ ея былъ греческій (составленный въ Египтѣ?). Любопытною чертою въ различныхъ изводахъ этой повѣсти является повѣріе въ чудесныя свойства звѣрей, которые служатъ вѣстниками божественной воли (въ латинской версіи — волкъ, въ армянской — левъ, въ церковно-славянской — волъ). Обозначеніе грѣшника человѣкомъ зажиточнымъ, а праведника — бѣднякомъ, объясняется въ зависимости отъ христіанскихъ воззрѣній, вообще, на значеніе бѣдности и богатства, но нельзя указать на непосредственную литературную зависимость этой повѣсти отъ евангельской притчи о богатомъ и Лазарѣ. Въ настоящей повѣсти описывается лишь самый актъ умирающаго: конкретное изображеніе души, въ видѣ человѣческой фигуры въ уменьшенныхъ размѣрахъ (толкованіе Макарія Великаго), послужило поводомъ возникновенію повѣрій о томъ или другомъ способѣ извлеченія ея изъ тѣла; къ представленію объ исходѣ изъ рта (духъ — дыханіе), какъ объ легкой кончинѣ, примкнуло другое повѣріе о томъ, что душа праведника медлитъ разстаться со своимъ тѣломъ, чувствуя себя въ немъ хорошо (смерть Моисея), но, когда Господь присылаетъ къ ней Давида съ псалмопѣвцами, душа заслушивается райскаго пѣнія (пѣніе псалмовъ — высшая отрада души) и выходитъ наружу. Соответственно, представленіе о насильственномъ выходѣ души изъ тѣла и о продолжительной агоніи (демоны съ копьемъ или трезубцемъ) служило объясненіемъ мучительной смерти грѣшника.

2. Другое преданіе о способѣ разлученія души съ тѣломъ указано Ефремомъ Сирымъ, который упоминаетъ о напитокѣ, исполненномъ горечи, который Смерть подноситъ умирающему. Этотъ образъ былъ развитъ въ разказѣ Григорія мниха о видѣніи Θεодоры, параллельно иному представленію о Смерти въ видѣ чудовища, съ разными орудіями сѣченія (повѣсть объ Іосифѣ плотникѣ). Сравненіе трупа съ одеждою, которую душа сбросила съ себя, объясняется



въ Видѣніи Θεодоры въ связи съ аналогичными выраженіями въ произведеніяхъ Ефрема Сирина и Макарія Великаго.

3. Въ русскихъ духовныхъ стихахъ о богатомъ и о Лазарѣ (также въ нѣкоторыхъ версіяхъ стиха объ Аникѣ) изложены одинаковыя представленія о способѣ разлученія души и тѣла съ тѣми, которыя сообщены въ древнихъ изводахъ повѣсти о смерти праведника и грѣшника (съ нѣкоторыми вариантами). Смѣшеніе сюжетовъ повѣсти и притчи произошло, вѣроятно, на почвѣ иконографіи, причѣмъ отсутствіе мотива—разлученіе души съ тѣломъ—въ „Словѣ о богатѣ и Лазарѣ“, ошибочно приписываемомъ Іоанну Златоусту, и большія подробности въ рисункѣ, вошедшемъ въ составъ картины Страшнаго Суда, сравнительно съ содержаніемъ стиха о богатомъ и Лазарѣ, указываютъ на зависимость рисунка, приуроченнаго къ притчѣ, отъ содержанія повѣсти, и исключаютъ возможность обратнаго предположенія, что настоящее изображеніе возникло, какъ иллюстрація къ тексту духовнаго стиха.

4. Двойственная сцена исхода душъ праведниковъ и грѣшниковъ послужила также вводнымъ эпизодомъ въ апокрифическомъ разказѣ о хожденіи апостола Павла въ рай и въ адъ. Въ этомъ памятникѣ умирающій праведникъ названъ бѣднякомъ (текстъ проф. Тихонова), такъ же, какъ и въ повѣсти, а грѣшникъ—человѣкомъ зажиточнымъ. Взамѣнъ подробностей о способѣ разлученія души и тѣла, въ Павловомъ Видѣніи приводится обстоятельный разказъ объ участи души послѣ смерти (особенности этой редакціи преданія: 1) душа и духъ различаются, какъ двѣ отдѣльныя субстанціи; 2) душѣ, послѣ смерти, представляются всѣ дѣла, совершенныя ею въ жизни (судь совѣсти?); 3) ангелъ (смерти) приказываетъ душѣ „познать“ свое тѣло; 4) приведены рѣчи къ душѣ ангеловъ смерти, ангела хранителя и духа; 5) душу праведника возносятъ ангелы, ограждая ее отъ „властей тьмы“; 6) душа грѣшника должна одна безъ покровителей пробираться на небо, чтобы предстать на судъ; 7) надъ душами произносится немедленный приговоръ). Въ Павловомъ Видѣніи послѣдовательно сообщается о трехъ душахъ, одной праведной и двухъ грѣшныхъ (вторая—лживая душа: ангелъ-хранитель представляетъ списокъ ея грѣховъ, въ которыхъ она всетаки должна сама исповѣдаться).

5. Разказъ объ исходѣ душъ, сходный съ изложеннымъ въ Павловомъ Видѣніи, но составленный въ извѣстномъ тенденціозномъ противоположеніи ему (двѣ грѣшныя души снискиваютъ прощеніе),

встрѣчается въ одной редакціи „Видѣнія объ ангелахъ“, приписываемаго св. Макарію. То же видѣніе, но въ сокращенной редакціи, приписывается св. Нифонту. Въ обоихъ изводахъ „Видѣнія объ ангелахъ“ встрѣчается болѣе опредѣленное указаніе на загробныя мытарства души, причѣмъ демоны заявляютъ, послѣ препирательствъ съ ангелами, что если послѣдніе будутъ спасать всѣхъ грѣшниковъ, то напрасны-де ихъ (демоновъ) труды. О немедленномъ судѣ Бога надъ душами не говорится, а непрощеная душа (самоубійцы) отводится прямо въ адъ.

6. Ученіе о мытарствахъ развилось на основаніи библейскаго преданія о борьбѣ добрыхъ и злыхъ духовъ изъ-за обладанія душою послѣ смерти и представленія о судѣ совѣсти въ моментъ смерти, когда всѣ дѣла покойнаго предстанутъ передъ нимъ (переговоры умирающаго съ его дѣлами — въ преданіяхъ Талмуда и у Ефрема Сирина; послѣдній повѣствуетъ также о препирательствахъ между добрыми и злыми духами, причѣмъ въ другомъ мѣстѣ поясняетъ, что добродѣтели, которыя душа пріобрѣла на землѣ, становятся добрыми ангелами, а пороки — лукавыми духами; толкованіе Ефрема Сирина воспроизведено въ житіи св. Нифонта). Первоначальное значеніе мытарствъ въ христіанскомъ преданіи сводится къ допросу души, а не есть видъ временнаго мученія. Кириллъ Александрійскій перечисляетъ пять мытарствъ, соотвѣтственно пяти органамъ чувствъ, черезъ которые человѣкъ погрѣшаетъ, только функціи каждаго изъ нихъ нѣсколько обобщены. Впослѣдствіи этотъ логическій распорядокъ и послѣдовательность въ группировкѣ грѣховъ на мытарствахъ были нарушены, число мытарствъ умножено и, наконецъ, прохожденію по мытарствамъ было придано значеніе временныхъ мученій, соотвѣтствующихъ по своему значенію католическимъ представленіямъ о чистилищѣ. Весьма возможно, что въ различныхъ изводахъ сказанія о мытарствахъ отразились также нѣкоторыя изъ воззрѣній, присущія древне-египетскимъ и индійскимъ вѣрованіямъ. Въ позднѣйшихъ изображеніяхъ мытарствъ въ русскихъ лицевыхъ рукописяхъ усматривается смѣшеніе съ изображеніями адскихъ мукъ. Представленіе о небесной лѣстницѣ, на ступеняхъ которой расположены мытарства, обусловлено, вѣроятно, библейскимъ разказомъ о сновидѣніи Якова.

7. Особая редакція разказа объ исходѣ душъ праведниковъ и грѣшниковъ изложена въ легендѣ, приписываемой Александру Аскету, о видѣніи имъ Макарія Александрійскаго въ сообществѣ двухъ анге-



ловъ. Въ этой легендѣ (встрѣча трупа въ пустыни) излагается учение о посѣщеніи душою послѣ смерти рая и ада, и сообщается ея участь въ третій, девятый и сороковой дни (приведены сѣтованія грѣшной души, аналогичныя тѣмъ, которыя сообщаетъ Кириллъ Александрійскій въ „словѣ объ исходѣ души“). Настоящая легенда представляетъ много архаичныхъ чертъ: ея древнее происхожденіе вѣроятно, хотя съ достовѣрностью можетъ быть указанъ лишь *terminus ad quem*: видѣніе Макарія было составлено не позже X—XI вѣковъ, ибо въ эту пору оно уже было извѣстно на западѣ въ измѣненномъ видѣ. Повѣріе, указанное въ видѣніи Макарія, о томъ, что душа блуждаетъ по землѣ въ теченіе первыхъ двухъ дней послѣ смерти, встрѣчается и въ религіи Зороастра (Зендъ-Авеста, *Nädokht-Nask*).

8. Параллельно преданію о Макаріи Александрійскомъ (быть можетъ изъ общей основы) возникло другое преданіе съ однороднымъ сюжетомъ: „извѣщеніе отъ ангела Макарію Египетскому о тайнахъ Божіихъ несвѣдомыхъ“. Преданіе это изложено въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ между старцемъ и ангеломъ, при чемъ главнымъ содержаніемъ бесѣды служить разказъ объ исходѣ душъ праведника и грѣшника. Первоначальная редакція этой легенды намъ неизвѣстна: въ позднѣйшихъ версіяхъ (русскихъ и болгарской) она представляетъ смѣшеніе съ редакціей видѣнія, приписываемаго Александру Аскету, но въ основныхъ очертаніяхъ легенды есть разница (во первыхъ, разказъ о бесѣдѣ старца не изложенъ въ формѣ видѣнія постороннему лицу, какъ въ легендѣ о Макаріи Александрійскомъ; во вторыхъ, къ старцу является одинъ ангель, а не два; втретьихъ, этотъ ангель ниспосланъ свыше къ старцу, по его просьбѣ, съ спеціальной цѣлью сообщить ему о судьбѣ душъ за гробомъ, и разговоръ о смерти праведниковъ и грѣшниковъ не завязывается случайно, по поводу встрѣчи трупа въ пустыни). Предположеніе о томъ, что существовала древняя редакція легенды объ откровеніи отъ ангела Макарію Египетскому, отличная отъ легенды о Макаріи Александрійскомъ, представляется вѣроятнымъ (поводомъ къ сложенію этой легенды могло послужить одно изъ произведеній Макарія Египетскаго: „Бесѣда о двоякомъ состояніи отошедшихъ изъ сей жизни“, Христіанское Чтеніе, XXXI, 1828, 113 слл.): это преданіе отразилось въ старо-французскомъ „Стихотвореніи о Страшномъ Судѣ“ (*Li ver del juëse*, вѣроятно половины XII вѣка); съ другой стороны оно же, повидимому, было приурочено въ Арменіи къ Григорію Просвѣтителю, такъ-что основная схема легенды о „Бесѣдѣ съ ангеломъ Григорія Просвѣтителя“

(сообщенной по нѣсколькимъ спискамъ Н. Я. Марромъ) представляется заимствованной изъ однороднаго преданія о Макаріи Египетскомъ (содержаніе отвѣтовъ ангела въ армянскихъ текстахъ—компилятивнаго характера).

9. Другая легенда о Макаріи Египетскомъ повѣствуетъ о встрѣчѣ старцемъ въ пустынѣ мертвой головы идольскаго жреца (рѣчь идетъ объ участи грѣшниковъ (язычниковъ) на томъ свѣтѣ и о временномъ облегченіи, которое они испытываютъ, когда за нихъ молятся). Настоящая легенда, помѣщенная въ скитскомъ патерикѣ (Migne, Patr. Gr., 34, 133, 258), была весьма популярна и извѣстна въ многочисленныхъ пересказахъ на разные языки. Вообще, съ именемъ Макарія связано много разказовъ эсхатологическаго характера: онъ являлся какъ бы эпическимъ собирательнымъ лицомъ по отношенію къ подобнымъ сказаніямъ, причемъ нерѣдко усматривается смѣшеніе двухъ Макаріевъ, Египетскаго и Александрійскаго.

10. Въ древне-русской письменности различныя преданія объ исходѣ души сохранены въ архаичной формѣ, причемъ редакціи болѣе позднихъ, по времени происхожденія, произведеній византійской литературы получили у насъ извѣстность на ряду съ изводами древне-христіанскихъ преданій. Разказъ объ исходѣ душъ праведника и грѣшника, сообщенный Ѡ. И. Буслаевымъ по Уваровской рукописи „сборника сказаній о загробной жизни“ (другая версія его въ рукописи Имп. Публ. Библ. Q. 1, № 701) составленъ на основаніи легенды о Макаріи Александрійскомъ. Въ позднѣйшихъ пересказахъ легендъ о Макаріи Египетскомъ и о Макаріи Александрійскомъ усматриваются попытки согласовать различныя, порою противорѣчивыя, редакціи сказаній объ исходѣ души и о мытарствахъ. Въ связи съ обрядностями церкви, имѣющими символическое значеніе, распространились повѣрія эсхатологическаго характера о судьбѣ души за гробомъ и объ облегченіи ея участи, оказываемомъ поминками по ней (смѣшеніе временной участи души съ карами, которыя наступятъ послѣ Страшнаго Суда). Въ армянской „Бесѣдѣ съ ангеломъ Григорія Просвѣтителя“ приводятся сходныя повѣрія съ тѣми, которыя изложены въ славянскихъ текстахъ.

11. Русскіе духовные стихи о разставаніи и прощаніи души съ тѣломъ распадаются на двѣ группы: одни изъ стиховъ составлены на основаніи каноническихъ текстовъ (Ефремъ Сиринъ), другіе на основаніи апокрифовъ (Павлово Видѣніе). Мысль о прощаніи души съ тѣломъ не могла быть заимствованной ни изъ Павлова Видѣ-



нія, ни изъ Видѣнія Θεодоры, ни изъ „Слова“, приписываемаго Авраамію Смоленскому. Она, по всей вѣроятности, принадлежитъ отдѣльному преданію (каноны Ефрема Сирина).

12. Въ исторіи сложенія духовныхъ стиховъ могутъ быть установлены два періода развитія: первоначальныя редакціи народныхъ стиховъ представляли болѣе или менѣе цѣльное поэтическое возсозданіе сюжета, заимствованнаго изъ книжной основы; во второмъ періодѣ усматриваются интерполяціи и смѣшеніе первоначально различныхъ редакцій стиховъ. Отсюда три различныхъ типа дошедшихъ до насъ устныхъ и рукописныхъ (въ записи XVII — XVIII вѣковъ) версій русскихъ духовныхъ стиховъ.

13. Легенда о видѣніи Макарія Александрійскаго перешла въ западно-европейскія литературы. Отрывокъ изъ перевода болѣе полной редакціи Видѣнія сохранился въ поздней записи (въ Италіи); въ болѣе древнемъ текстѣ (латинская версія въ рукописи Національной бібліотеки въ Римѣ, XI—XII вѣка) оно представляется въ значительно измѣненномъ видѣ. Видоизмѣненіе легенды обусловлено смѣшеніемъ первоначальной редакціи ея съ повѣстью изъ книги „Старчества“, а также съ вводнымъ эпизодомъ „Павлова видѣнія“ и съ другими однородными сказаніями. Имя Макарія Александрійскаго уцѣлѣло въ римскомъ текстѣ, но изъ дѣйствующаго лица видѣнія, онъ становится лишь передатчикомъ преданія, сообщеннаго старцу неизвѣстнымъ монахомъ; форма откровенія отъ ангеловъ замѣнена повѣствованіемъ о конкретномъ случаѣ, причемъ авторъ (въ сновидѣніи) присутствуетъ лично при кончинахъ праведника и грѣшника. Повѣріе о посѣщеніи душами рая и ада послѣ смерти, изложено въ весьма неясной формѣ (впоследствии это повѣріе исчезаетъ безслѣдно въ преданіяхъ западной церкви; въ греко-славянскомъ литературномъ и народномъ преданіи оно сохранилось, но въ нѣсколько измѣненномъ видѣ); въ рѣчь грѣшной души, послѣ смерти, введенъ новый мотивъ—ея соревнованіе съ тѣломъ въ теченіе прошлой жизни, причемъ посмертной рѣчи грѣшной души приданъ характеръ упрековъ, обращенныхъ тѣлу (соотвѣтственно, въ разказѣ о смерти праведника приведена благодарственная рѣчь души къ своему тѣлу). Ангелы смерти (или демоны) поражаютъ одну за другой различныя части тѣла, обвиняя ихъ каждую порознь въ преступныхъ дѣяніяхъ.

14. Преданія о соревнованіи души и тѣла, которыя находятся—де въ постоянной враждѣ другъ съ другомъ, примыкаютъ, на почвѣ христіанской литературы, къ тексту посланія ап. Павла къ Галатамъ

(V, 17; на основаніи того же текста возникло другое преданіе — о борьбѣ добродѣтелей и пороковъ, которое извѣстно въ разныхъ обработкахъ въ памятникахъ западно-европейскихъ литературъ). Они послужили содержаніемъ для разныхъ произведеній, въ которыхъ разказывается о спорѣ души съ тѣломъ въ теченіе жизни человѣка. На эту вражду плоти и духа нѣтъ специальныхъ указаній въ древнихъ легендахъ объ исходѣ души; Ефремъ Сиринъ, передавая разказъ о разлученіи души и тѣла, представляетъ ихъ отношенія въ примирительномъ духѣ. Въ „Діоптрѣ“ Филиппа Пустынника (XI—XII вѣка) изложено ученіе о первоначальной солидарности духа и плоти лишь до грѣхопаденія, съ котораго началась неустанная борьба между ними; но въ „Плачѣ“ того же автора душѣ придана отвѣтственная роль за цѣльное существо человѣка. Въ латинскомъ произведеніи „De querimonia et conflictu carnis et spiritus“, приписываемомъ французскому епископу Hildebert'у, изложена та же теорія о враждѣ духа и плоти, что и въ „Діоптрѣ“, но авторъ высказывается противъ чрезмернаго угнетенія тѣла и выражаетъ желаніе, чтобы между ними установились болѣе дружественныя, „супружескія“ отношенія. Въ аскетической литературѣ перевѣсь имѣли другіе взгляды и тѣло представлялось, обыкновенно, главнымъ виновникомъ гибели души (болѣе или менѣе самостоятельная обработка сюжета: въ латинскомъ анонимномъ стихотвореніи „De contentione anime et corporis“; эпизодъ въ французской обработкѣ повѣсти о Варлаамѣ и Иосафѣ, Guy de Cambrai; стихотвореніе Jacopone da Todi „Contrasto fra l'anima e'l corpo“ и др.).

15. Видоизмѣненная редакція (со включеніемъ мотива о соревнованіи души и тѣла) легенды, приписываемой Макарію Александрійскому, въ сочетаніи съ другими повѣртіями и представленіями, заимствованными изъ апокрифа о Павловомъ Видѣніи, послужила источникомъ для различныхъ обработокъ на нео-европейскихъ языкахъ легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу и, затѣмъ, она же является также однимъ изъ источниковъ другой легенды — о спорѣ души съ тѣломъ, изложенной въ формѣ видѣнія пустынника (имя Макарія было забыто и разказъ представляется либо анонимнымъ, либо присвоеннымъ какому-нибудь мѣстному святому: Филиберту, Фульберту, Бернарду).

16. Въ латинскихъ пересказахъ Павлова Видѣнія вводный эпизодъ объ исходѣ душъ праведниковъ и грѣшниковъ подвергся кореннымъ измѣненіямъ, которыя первоначально были вызваны случайнымъ обстоятельствомъ (перемѣна въ планѣ разказа; пропускъ первой части



(посѣщеніе рай); сцена исхода душъ замѣнена разказомъ объ ихъ позднѣйшей участи, послѣ разлученія съ тѣломъ). Въ нѣкоторые изъ западныхъ пересказовъ Видѣнія вставленъ эпизодъ о мостѣ испытаній, заимствованный изъ другого источника: въ итальянскомъ изводѣ настоящаго апокрифа разказывается о сѣтованіяхъ грѣшной души въ тотъ моментъ, когда она проходитъ по мосту; ея рѣчь вызвана тѣмъ обстоятельствомъ, что душа должна сама прочесть списокъ своихъ грѣховъ (лживая душа въ первоначальной редакціи Павлова Видѣнія). Смежность двухъ эпизодовъ въ Павловомъ Видѣніи (за пропускомъ первой части) обусловила ихъ смѣшеніе: то есть разказъ о посмертной участи души праведника и души грѣшника былъ поставленъ въ тѣсную зависимость отъ временнаго облегченія участи грѣшниковъ, исходатайствованнаго апостоломъ у Бога (заключительный эпизодъ Видѣнія; аналогичное повѣріе о перерывѣ въ мученіяхъ изложено въ апокрифѣ о хожденіи Богородицы по мукамъ). Отсюда возникло новое повѣріе о томъ, что души грѣшниковъ, въ предоставленный имъ срокъ (въ ночь съ субботы на воскресенье), прилетаютъ на могилы, гдѣ похоронены ихъ тѣла, и сѣтуютъ о своей прежней жизни. Первоначально совопросникомъ грѣшной души названъ діаволь, пришедшій за душою, чтобы увести ее обратно въ адъ: въ такомъ видѣ преданіе изложено въ англо-французской поэмѣ (вѣроятно, по французскому оригиналу), изданной гг. Morris'омъ и Horstmann'омъ. То же преданіе сообщается въ нѣмецкой поэмѣ XII вѣка, дошедшей до насъ въ отрывкѣ, изданномъ впервые г. Кага-жап'омъ (гг. Мюлленгофъ и Шереръ напрасно отрицаютъ ея связь съ Павловымъ Видѣніемъ). Въ нѣмецкой поэмѣ рѣчь грѣшной души обращена къ тѣлу (обвиненіе частей тѣла), но собесѣдникъ ея все-таки діаволь; вслѣдъ за разказомъ о грѣшной душѣ помѣщенъ разказъ о восходѣ на небо праведной души.

17. Въ англо-саксонской поэмѣ X вѣка (Grein-Wülker) рѣчи грѣшной и праведной душъ приурочены къ той ситуаціи, которая обусловлена повѣріемъ о субботнемъ покоѣ; обѣ сцены въ ней ассимилированы (праведная душа тоже возвращается на могилу своего тѣла), такъ что, въ генетическомъ отношеніи, нѣмецкая и англо-французская обработки преданія должны быть признаны болѣе архаичными. Сравненіе англо-саксонской поэмы съ латинскимъ текстомъ легенды, приписываемой Макарію Александрійскому (по римской рукописи), приводитъ къ заключенію, что авторъ названной поэмы былъ знакомъ съ какой нибудь версіей этой легенды: изъ нея онъ

заимствовалъ схему рѣчей праведной и грѣшной душъ, но приурочилъ ихъ къ другой ситуаціи.

18. Разказъ объ исходѣ душъ праведника и грѣшника, помѣщенный въ древне-англійской „*Homilia de sancto Andrea*“ (XII вѣка), составленъ по латинскому оригиналу (можетъ быть въ стихахъ): сравненіе его съ тѣмъ же текстомъ легенды, приписываемой Макарію Александрійскому, подтверждаетъ предположеніе, что настоящая легенда проникла въ раннюю пору въ Англію, гдѣ она подверглась разнымъ обработкамъ. Въ общемъ, различные изводы легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу (вторая часть—о праведной душѣ, не имѣла успѣха; однако, поздній изводъ ея помѣщенъ въ „*Speculum Exemplorum*“ и въ русскихъ переводахъ „Великаго Зеркала“) распадаются на двѣ группы: основная ситуація преданія (исходъ души) соблюдена въ древне-англійской поэмѣ XII вѣка (отрывки, найденные г. Филиппсомъ), въ другой англійской же поэмѣ XIII вѣка „о смерти“ (изданной Morris'омъ), въ итальянской поэмѣ XIII вѣка (изданной Mussafia), въ двухъ провансальскихъ стихотвореніяхъ, помѣщенныхъ въ сборникѣ „*Leys d'amors*“ XIV вѣка, и въ разказѣ, вошедшемъ въ составъ испанскаго сборника „*Conde Lucanor*“ Донъ-Хуана Мануэля (XIV вѣка). Къ другой группѣ, къ которой принадлежатъ англосаксонская, англо-французская и нѣмецкая поэмы, относится еще отрывокъ, вставленный въ французскую стихотворную обработку житія св. Алексѣя, въ редакціи XIII вѣка (въ болѣе древней редакціи этого памятника (XII вѣка) въ томъ же мѣстѣ вставленъ разказъ о смерти праведника и о смерти грѣшника).

19. Сводное изложеніе обоихъ изводовъ легенды (первой и второй группы) помѣщено въ старо-французскомъ „Стихотвореніи о Страшномъ Судѣ“ (около  $\frac{1}{2}$  XII вѣка) и въ итальянской поэмѣ Бонвезина da Riva, XIII вѣка. „Стихотвореніе о Страшномъ Судѣ“ (*Li ver del juise*) есть произведеніе компилятивнаго характера: оно написано въ стилѣ народно-эпическихъ поэмъ, но содержаніе его заимствовано изъ разныхъ, по преимуществу апокрифическихъ источниковъ, между которыми главное мѣсто занимаютъ—Павлово Видѣніе и, вѣроятно, легенда о св. Макаріи, изъ которой авторъ заимствовалъ схему разказа (откровеніе отъ ангела египетскому отшельнику). Къ двумъ вышеуказаннымъ сценамъ авторъ присоединилъ третью: встрѣча души съ тѣломъ въ день Страшнаго Суда. Быть можетъ послѣдняя сцена присочинена авторомъ по образцу двухъ предшествовавшихъ. Бонвезинъ da Riva пользовался источникомъ однороднымъ съ „*Li ver del*



juise“, но въ началѣ обнаружилъ большую самостоятельность при обработкѣ преданія: такъ, онъ ввелъ бесѣду души съ Богомъ, слушающую вступленіемъ къ поэмѣ, и вслѣдъ затѣмъ изложилъ споръ души съ тѣломъ въ теченіе жизни человѣка, основываясь на вышеуказанной церковной традиціи; далѣе Бонвезинъ вставилъ въ разказъ басенный мотивъ о спорѣ частей тѣла, и, минуя разказъ объ исходѣ души, прямо перешелъ къ изложенію двухъ послѣдующихъ сценъ—на могилѣ тѣла и въ день Страшнаго Суда. Въ отличіе отъ „Li ver del juise“ авторъ приводитъ отвѣтныя рѣчи тѣлъ (грѣшника и праведника) на судѣ передъ Богомъ: содержаніе этихъ отвѣтовъ (очень короткихъ) представляетъ развитіе мысли, указанной въ первоначальныхъ монологахъ души, а мысль объ одинаковой отвѣтственности души и тѣла передъ судомъ Всевышняго указана христіанскимъ ученіемъ о воскресеніи плоти.

20. Первоначальная форма преданія, содержаніемъ котораго служитъ вопросъ объ отвѣтственности и виновности души и тѣла, восходитъ, повидимому, къ еврейской легендѣ, сообщенной въ Талмудѣ, и приписываемой ученому раввину Іегуда На-Nassi, конца II и начала III вѣка (притча о слѣпцѣ и хромцѣ; различные изводы ея рассмотрѣны проф. Ждановымъ). Съ позднѣйшими преданіями о спорѣ души съ тѣломъ талмудическій разказъ представляетъ лишь генетическую связь, но возможно, что на христіанскомъ востокѣ древнее преданіе о прощальной бесѣдѣ души съ тѣломъ, которое сообщаетъ Ефремъ Сирийскій, и другіе разказы объ исходѣ души были смѣшаны съ легендою о спорѣ души и тѣла въ день Страшнаго Суда: отсюда могло возникнуть повѣріе, что душа „судится“ со своимъ тѣломъ послѣ смерти. Повѣріе это не принадлежитъ древне-христіанскому преданію; лишь въ позднѣйшихъ текстахъ (въ средневѣковой литературѣ и въ народномъ преданіи) разказъ объ исходѣ души представляется осложненнымъ этимъ новымъ мотивомъ—спора, въ виду предстоящаго отчета за прошлую совмѣстную жизнь души и тѣла. По внѣшнему признаку, всѣ эти произведенія могутъ быть раздѣлены на двѣ группы: въ произведеніяхъ первой группы разказъ изложенъ въ формѣ видѣнія пустытника; во второй — преданіе сообщается какъ общее вѣроученіе, либо въ формѣ откровенія отъ ангела опредѣленному лицу, либо, какъ разказъ, вообще, объ обыденномъ явленіи.

21. Древнѣйшіе изводы произведеній первой группы дошли до насъ въ трехъ текстахъ XII вѣка: латинская поэма „Visio Philiberti“ (L), французская поэма „Un samedi par nuit“ (F) и норвежскій пе-

Резкавъ въ прозѣ (N), ошибочно обозначенный въ рукописи — „Visio dauli“, вслѣдствіе чего онъ не былъ до сихъ поръ замѣченъ. *F* и *N* принадлежатъ одной редакціи, хотя въ *N* усматриваются сокращения, а въ *F*—вѣроятныя интерполяціи. Оригинальный текстъ этой редакціи былъ французскій (*X*).

22. *L* и *X* представляютъ двѣ независимыя одна отъ другой обработки общаго имъ оригинала (*O*). *L* былъ, вѣроятно, составленъ въ Англіи, но на основаніи преданія, занесеннаго изъ Франціи (эпитетъ ясновидца— „Francigena“). Можетъ быть нѣкоторыя мѣста въ *F* (*P*, 669—674, 785—795) являются позднѣйшими вставками заимствованными изъ *L*.

23. Источникомъ для *O* послужилъ латинскій пересказъ легенды о Макаріи Александрійскомъ, въ видоизмѣненной редакціи (*R*, посредствующія версіи *J*), причемъ авторъ *O* вставилъ въ разкавъ о смерти грѣшника, заимствованный изъ названной легенды, возраженіе тѣла въ отвѣтъ на рѣчь души. Отвѣтная рѣчь тѣла, такъ же какъ и самый мотивъ посмертнаго спора души съ тѣломъ были заимствованы авторомъ *O* изъ посторонняго источника (§). Первоначальная ситуація *O* нарушена въ *L* произвольною вставкою автора этой поэмы („Si tu apud inferos, anima, fuisti“ и пр.; ошибка г. Kleinert'a и несостоятельность мнѣнія г. Stengel'a и др.). Подобнымъ образомъ и въ *F* (отчасти, вѣроятно, и въ *X*) исходный пунктъ разказа заслоненъ, вслѣдствіе смѣшенія преданій—объ исходѣ души и объ ея сѣтованіяхъ на могилѣ тѣла, въ субботнюю ночь (Un samedi par nuit). Заключительная сцена въ поэмѣ (уводъ души діаволами и позднія ея сѣтованія) не есть позднѣйшая приставка, вопреки мнѣнію г. Varn hagen'a, а принадлежала оригинальной редакціи легенды.

24. Ко второй группѣ относятся разныя произведенія (дошедшія до насъ въ позднѣйшей записи), источники которыхъ многообразны. Въ Ирландской гомиліи „о разлученіи души съ тѣломъ“ (рукопись XIV), составленной на основаніи утраченнаго латинскаго оригинала (отрывочныя латинскія фразы въ текстѣ) воспроизведена двойственная сцена исхода душъ праведника и грѣшника. Черты древне-христіанскаго преданія въ этомъ текстѣ представляются въ переименованномъ видѣ и къ упрекамъ грѣшной души присоединено возраженіе тѣла. Это возраженіе изложено въ весьма элементарной формѣ, причемъ содержаніе его (такъ же, какъ и въ поэмѣ Бонвезина да Рива, хотя при иныхъ обстоятельствахъ, ибо здѣсь рѣчь идетъ не о Страшномъ Судѣ, а объ участи души немедленно послѣ смерти) отчасти заимствовано изъ первоначальныхъ монологовъ души



(сожалѣніе о томъ, что тѣло принадлежало существу, одаренному безсмертнымъ духомъ). Въ виду этого возможно признать настоящій отвѣтъ тѣла самостоятельную вставку автора Гомиліи, который, быть можетъ, счелъ умістнымъ ее внести, познакомившись съ какимъ-нибудь изводомъ притчи „о душѣ и тѣлѣ“ (слѣпой и хромою). Въ параллель ирландскому преданію является сербская народная пѣсня: „душа и святой архангелъ Михаилъ“ (по другой версіи просто: „душа и тѣло“, Караджичъ, Пѣсни изъ Герцеговины), въ которой изложенъ аналогичный разказъ (грѣшная душа, недопущенная въ рай, возвращается къ своему тѣлу и вступаетъ съ нимъ въ перекоры). Но въ сербскихъ изводахъ этого преданія основной мотивъ осложненъ другимъ — о заступничествѣ Богородицы за грѣшную душу (общность темы, указанной и въ хожденіи Богородицы по мукамъ). Въ Бѣлорусіи мотивъ — „спирания“ души съ тѣломъ — вставленъ въ стихъ „о трехъ черничкахъ“, составленный по разнымъ источникамъ. Непосредственные источники сербскихъ и бѣлорусскихъ народныхъ стиховъ намъ неизвѣстны, но въ числѣ ихъ слѣдуетъ предположить церковное поученіе, аналогичное по содержанію съ латинскимъ оригиналомъ ирландской гомеліи.

25. Въ армянской „Бесѣдѣ съ ангеломъ Григорія Просвѣтителя“ къ прощальнымъ рѣчамъ душъ праведника и грѣшника (въ разказѣ ангела объ исходѣ души) тоже присоединены отвѣты тѣла, но за ними слѣдуютъ новыя возраженія души, такъ что въ общемъ посмертная бесѣда души съ тѣломъ (не только грѣшника, но и праведника) представляется въ гораздо болѣе сложномъ и развитомъ видѣ, чѣмъ въ тѣхъ текстахъ, въ которыхъ возможно признать самостоятельную вставку отвѣта тѣла. Отрывокъ другой посмертной бесѣды грѣшной души со своимъ тѣломъ указанъ Н. Я. Марромъ въ произведеніи, приписываемомъ армянскому поэту XIII вѣка, Хачатуру Кечарскому. Сравненіе армянскихъ изводовъ преданія съ романскими текстами (французская поэма XII вѣка и другая, провансальско-каталонская поэма „Del arma e del cors“, сохранившаяся въ одной рукописи XV вѣка) приводитъ къ заключенію, что они примыкаютъ, въ разныхъ отношеніяхъ, къ общему источнику (ξ), но разнятся, во первыхъ, по основнымъ схемамъ разказа объ исходѣ души, въ которыя мотивъ посмертнаго спора души съ тѣломъ былъ включенъ (одна схема: видѣніе пустытника, другая — откровеніе отъ ангела), вовторыхъ, въ самомъ изложеніи содержанія бесѣды души съ тѣломъ.

26. Искомый источникъ (ξ) не можетъ быть въ точности опредѣленъ, при нашихъ наличныхъ свѣдѣніяхъ. Литературные образцы

„споровъ“ о взаимоотношеніи души и тѣла указаны въ древности (разказъ Плутарха; произведеніе стойка Клеанфа, о которомъ упоминаетъ Григорій Палама). Противъ предположенія о вполне самостоятельной эволюціи сюжета въ западно-европейскихъ литературахъ на основаніи болѣе развитой версіи легенды о сѣтованіи души, говорятъ слѣдующія обстоятельства: 1) сходство романскихъ и армянскихъ изводовъ преданія, при различной редакціи текстовъ бесѣды и при различіи основной схемы разказа; 2) зависимость нѣкоторыхъ образныхъ выраженій, приведенныхъ въ *F* (отстраненныхъ авторомъ *L*) и въ армянскихъ текстахъ, а также въ провансальско-каталонской версіи отъ ученія неоплатониковъ (душа—кормчій, тѣло—корабль; душа—ѣздокъ, тѣло—лошадь). Въ виду этого представляется вѣроятнымъ существованіе греческаго оригинала легенды, послужившей источникомъ съ одной стороны *O*, съ другой, въ примѣненіи къ иной схемѣ разказа, армянской „Бесѣды съ ангеломъ Григорія Просвѣтителя“.

27. Провансальско-каталонская поэма „*Del arma e del cors*“ не можетъ быть разсматриваема какъ позднѣйшая обработка легенды „Видѣніе пустытника“: она ближе примыкаетъ, по своей основѣ, къ разказу ангела въ армянской легендѣ о Григоріи Просвѣтителѣ, но посмертная бесѣда была передѣлана въ предсмертную, при чемъ весь разказъ объ исходѣ души вставленъ въ ея собственную рѣчь. Въ этой передѣлкѣ діалогическая форма соблюдена послѣдовательно, причемъ вслѣдъ за споромъ души съ тѣломъ, изложенъ споръ частей тѣла, далѣе — ангела и демона, наконецъ, сообщается и разказъ о судѣ Божіемъ. Дошедшая до насъ версія „*Del arma e del cors*“ представляетъ, повидимому, обработку и развитіе болѣе ранней, утраченной провансальской редакціи, которую Nostradamus относитъ къ XII вѣку (недостовѣрно).

28. Въ позднѣйшую пору различныя преданія о серевнованіи и спорѣ души и тѣла, въ теченіе жизни и послѣ смерти, были сведены въ одно цѣльное произведеніе. Такими сводными редакціями являются: армянское „Стихотвореніе о душѣ“ (сообщенное Н. Я. Марромъ по списку конца XVIII вѣка) и чешская поэма XIV вѣка „*Spor duše s telem*“. Оба эти произведенія представляютъ весьма любопытныя черты сродства, при чемъ армянская поэма значительно архаичнѣе и включаетъ въ себѣ подробности, заимствованныя изъ мусульманскаго преданія (богачъ Карунъ, дервишъ Абдулла). Мотивъ перечисленія именитыхъ жертвъ смерти, вставленный въ оба названные памятника, принадлежитъ книжно-церковной традиціи канонъ „утѣшеніе умирающему“ Ефрема Сирина; онъ встрѣчается,



какъ общее мѣсто, въ разныхъ произведеніяхъ на тему „о смерти“, но получилъ особое развитіе въ преданіяхъ о спорѣ челоуѣка со смертью, и въ преніяхъ живота со смертью. Авторъ чешской поэмы пользовался, повидимому, какою-нибудь версією „спора челоуѣка со смертью“, при чемъ приписалъ душѣ рѣчи смерти. Во второй части поэмы, оставшейся недоконченной, разказанъ судъ Божій надъ душою; источникомъ для этой части чешскаго „спора души съ тѣломъ“ послужила латинская легенда, извѣстная намъ по одной версіи въ прозѣ, изданной г. Редигеромъ по рукописи XIV вѣка („miraculum beatae Mariae“).

Въ послѣднихъ двухъ памятникахъ завершаются въ формальномъ отношеніи процессы развитія и осложненія сюжета, литературную исторію котораго мы постарались начертать. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь сведены вмѣстѣ всѣ тѣ мотивы, которые въ болѣе раннихъ произведеніяхъ встрѣчались намъ въ отдѣльности, и даже къ нимъ присоединены новыя темы, заимствованныя изъ другого круга преданій (напримѣръ, споръ на судѣ четырехъ добродѣтелей въ чешской поэмѣ, на основаніи псалма Давида, 84, 11). Сводная редакція не приобрѣтаетъ, конечно, художественной цѣльности отъ того лишь, что авторъ ея имѣлъ возможность собрать во едино различныя преданія, и въ настоящемъ случаѣ большее значеніе имѣла ассоціація образовъ по смежности содержанія, чѣмъ работа мысли, объединяющей въ силу какой-нибудь идеи различныя преданія, образы, повѣрія и представленія, которыя завѣщаны традиціей. Однако, чешская поэма представляетъ въ художественномъ отношеніи несомнѣнныя преимущества надъ современнымъ ему памятникомъ французской литературы, однороднымъ по содержанію, но болѣе объемистымъ: имѣемъ въ виду „Паломничество челоуѣческой души“ Guillaume de Deguilleville. Мы уже имѣли случай указать въ какомъ неестественномъ приуроченіи названный авторъ сообщаетъ пересказъ легенды о спорѣ души съ тѣломъ: для него, очевидно, настоящій смыслъ ея утратился и Guillaume de Deguilleville увлекся лишь фантастическою схемой разказа, чтобы вывести изъ него поученіе. Сюжетъ несомнѣнно представлялъ благодарную тему для дидактическихъ цѣлей и фабула привлекала своей картинностью: нагляднымъ доказательствомъ ея успѣха служатъ многочисленныя переводы латинской поэмы на французскій, испанскій, итальянскій, англійскій, голландскій, шведскій, датскій, нѣмецкій, польскій, чешскій, сербскій и русскій языки. Болѣе древнія ея редакціи, между которыми видное мѣсто занимаетъ старо-французская поэма XII вѣка, были рано забыты, по въ исто

рико-литературномъ и даже въ художественномъ отношеніяхъ они представляютъ значительныя преимущества надъ позднѣйшими пересказами и пересказами: во первыхъ, несмотря на то, что сюжетъ представляется „захожимъ“ въ западно-европейскія литературы, и что основныя идеи его, имѣющія, правда, общечеловѣческое значеніе, принадлежатъ древне-христіанскому преданію и ученію, въ передачѣ сюжета и въ его развитіи выразились нѣкоторыя характерныя особенности, которыя могутъ быть поставлены въ зависимость отъ общаго характера и склада данной народности. Такъ, на примѣръ, англо-саксонская поэма остается единичной въ своемъ родѣ по суровости красокъ, по выразительности описанія ужаснаго состоянія трупа въ гробу, и эта тема, на почвѣ Англіи, повторяется какъ было указано, съ особой настойчивостью въ позднѣйшихъ версіяхъ легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу. <sup>1)</sup> То же описаніе, тѣ же подробности выходятъ гораздо блѣднѣе во французской поэмѣ, написанной двумя вѣками позже; но она взамѣнъ того отличается изысканностью образныхъ выраженій, конкретнымъ примѣненіемъ сюжета къ злобамъ дня, нѣсколько театральной, хотя и картинною обстановкою дѣйствія <sup>2)</sup>. Въ итальянскихъ изводахъ преданія, у Бонвезина, также какъ и у *Jacopone da Todi*, усматривается нѣкоторый шаржъ (*burlesque*), при вполнѣ серьезномъ отношеніи къ содержанію легенды; въ изложеніе вносится также элементъ народныхъ поговорокъ и пословиць. Съ послѣднею особенностью мы встрѣчаемся и въ чешской поэмѣ XIV в. Не придавая какого-нибудь рѣшающаго значенія указаннымъ особенностямъ изложенія въ той или другой обработкѣ сюжета, при объясненіи которыхъ слѣдуетъ принять во вниманіе и историческій моментъ на ряду съ вопросомъ о „національной окраскѣ“, мы тѣмъ не менѣе рѣшили ихъ отмѣтить: нѣкоторыя изъ этихъ особенностей оказались чрезвычайно устойчивыми при послѣдующемъ историческомъ развитіи народнаго характера и приѣмовъ творчества, свойственныхъ по преимуществу той или другой

<sup>1)</sup> Она продолжаетъ привлекать вниманіе англійскихъ поэтовъ и нашего времени: такъ, мы уже указывали на современный, поэтический переводъ сюжета—„the grave“ Longfellow. Г. Фарнгагенъ перепечаталъ вольную передачу легенды исполненную другимъ современнымъ англійскимъ поэтомъ, Theodie Martin—„The Monk's dream“, а г. Брюсъ отмѣтилъ еще переложеніе г. F. J. Child'a *A modernized version printed for private distribution, 1888.*

<sup>2)</sup> Трупъ приподнимается въ гробу, чтобы отвѣчать душѣ; затѣмъ, по окончаніи рѣчи, припомнивъ о своемъ безсиліи, послѣ разлученія съ душою, онъ падаетъ на свое смертное ложе, такъ что „гробъ потрясся изъ конца въ конецъ“,



народности. Что касается самой фабулы, то, какъ мы видѣли, честь ея изобрѣтенія не принадлежитъ ни Англіи, ни Франціи, ни Италіи... Вообще у европейскихъ народностей запасъ собственныхъ созданій фантазіи весьма не великъ: „современная наука, раскрываетъ ежедневно, но безъ удивленія, но съ наибольшей очевидностью, замѣтилъ г. Г. Парисъ въ одномъ изъ своихъ чтеній въ Парижской Академіи, <sup>1)</sup> что воображеніе западныхъ народовъ, особенно въ новейшее время, даже въ лицѣ наилучшихъ своихъ представителей, бессильно создать фабулу, равную по своему достоинству тѣмъ, которыя сложились по преимуществу въ Азіи, (прибавимъ: и въ Египтѣ) много вѣковъ тому назадъ, и, распространившись по Европѣ, нынѣ составляютъ почти исключительную основу нашего духовнаго наслѣдства въ области „поэтическихъ вымысловъ“ (fictions)“. Не менѣе важнымъ, въ историко-культурномъ отношеніи, выводомъ современныхъ научныхъ изысканій является другой фактъ, который тоже все отчетливѣе начинаетъ обрисовываться: это вліяніе литературнаго преданія, распространившагося изъ Византіи въ западную Европу, и отразившагося въ цѣломъ рядѣ произведеній ранней поры развитія нео-европейскихъ литературъ. Но если приходится въ настоящее время отказаться отъ мысли, что въ средніе вѣка—вся поэзія была „непосредственнымъ“ продуктомъ творчества, что эти вѣка были „оригинальною эпохою самобытнаго развитія“ <sup>2)</sup>, то все таки много непосредственности, наивной простоты и силы образнаго мышленія усматривается въ усвоеніи и передачѣ легендарныхъ сказаній, въ ихъ комбинаціи на основаніи простѣйшихъ психологическихъ законовъ, въ ихъ развитіи, отчасти случайномъ, въ зависимости отъ полноты и качества рукописнаго матеріала, отчасти вполне логическомъ, въ связи съ стремленіемъ досказать и осмыслить неясности изложенія въ редакціи преданія, принятаго на вѣру. Въ переходахъ отъ древней легенды къ средневѣковой поэмѣ, отъ церковнаго ученія къ духовному стиху, отъ отвлеченной доктрины къ поэтическому образу, отъ апокрифической традиціи къ народнымъ повѣртіямъ и представленіямъ, во всемъ этомъ проявляется также своего рода эволюція сюжета, который, по своему содержанію, какъ мы видѣли, затрогивалъ основные вопросы жизни и смерти.

---

<sup>1)</sup> *Gaston Paris*, *L'ange et l'ermite*, въ сборникъ—*La poesie au moyen-âge*, 1887, 15.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, стр. 9 и 4.

## ПРИЛОЖЕНИЕ.





**Латинскій изводъ легенды, приписываемой Макарію Александрійскому, о неизвѣстномъ монахѣ, которому было видѣніе — смерти грѣшника и смерти праведника.**

Рукопись Національной Библіотеки въ Римѣ, № 2096 (52), membr., 294×178  
(изъ монастыря Нонантолы), XI—XII в., л. 193—194, об. <sup>1</sup>).

[л. 193]. Cum divinatorum miraculorum, fratres karissimi, representatio nostre humilitatis ac bonitatis sit informatio, audiamus quid Macaris, qui curam gerebat animarum in Alexandria, quibusdam verba faciens se a quodam fratre monacho in excessu mentis posito audisse peribetur. Erat quidem dives nimis, qui quantum divitiis habundabat tantum sceleribus exuberabat. Hic vite sue finis (*sic*) videns esse accessum tandem se talia commisisse pertimuit. Cumque ejus anima miseri corporis ad hostium depulsaret et non audens egredi dolore nimis extuaret, vidit demonum globum ante sui presentiam preparatum minitantium et dicentium: „quid est hoc, quare nos moramur? Forsitan venit angelus Michael cum angelorum [plebe] ut nos opprimat et illam animam, quam per annos multos in nostris vinculis constrinximus, nobis eripiat“. Tunc unus de nefanda demonum plebe subjunxit: „nolite timere, nostra est. Ego scio opera ejus; ego semper cum illa die noctuque permansi“. Tunc (m)estuans illa misera anima dicere cepit: „Heu me, heu me, quare unquam in corpore istud tenebrosum et pessimum ingredi merui“. Ve tibi, misera anima, quare pecunias

---

<sup>1</sup>) Печатаю текстъ, мы раскрываемъ титла и придерживаемся написанія *v* и *j* вмѣсто *u* и *i* въ надлежащихъ мѣстахъ: въ остальномъ орфографія и ошибки языка въ текстѣ соблюдены въ точности по рукописи. Нѣкоторыя поправки въ чтеніи, какъ уже было указано (стр. 210, примѣч.), принадлежать профессору И. В. Помяловскому.



et alienas facultates et substantias pauperum tulisti et congregasti in domo tua! "Tunc bibebas vinum et nimis decorasti carnes tuas illustrissimis vestibus et pulcherrimis. Tu eras fecunda, o caro, et ego maculenta; tu eras virens et ego pallida; tu eras hillaris et ego tristis; tu ridebas et ego semper plorabam. Modo eris [Л. 193, об.] esca vermium etputredo pulveris et requiesces modicum tempus et me deduxisti cum fletu ad inferos". Tunc cepit corpus mutari et facies sudare ad hostium corporis...<sup>1)</sup>). Tunc dixerunt qui custodes erant: „apprehendite eam et pungite oculos illius, quia quicquid vidit, sive justum sine injustum, omnia concupivit. Pungite oriculos illius, quia quicquid desiderabat, sive ad manducandum, sive ad bibendum, sive ad loquendum, nunquam parcebat. Pungite cor illius, ubi pietas, nec misericordia, nec caritas, nec bonitas unquam ascendit. Pungite manus et pedes illius, quia ad malum faciendum currebant". Tunc extraxerunt animam miseram a corpore cum gemitu et dolore; tunc levaverunt eam super alas suas tenebrosas. Dumque esset in itinere anima illa vidit magnam claritatem et dicit: „ubi est ista claritas?" Responderunt demones: „non ne cognoscis patriam tuam unde existi quando fuisti in peregrinatione? Dum hic fuisti non nobis abrenuntiasti et pompis nostris per baptismum et signum Christi; audisti prophetas, audisti apostulos, audisti sacerdotes et non cessabas a malis; Christum in labiis tuis nullo modo nominabas, erat enim cor tuum longe ab illo. Modo transis per privitam <sup>2)</sup> (?) patriam tuam et non ibi requiescis nec ullam istorum bonorum presentium leticiam consequeris. Modo audis choros angelorum, modo audis claritatem sanctorum et non ibi habitas, sicut et nos non facimus qui de paradiso ejecti sumus in perditione[m], et tu eris nobiscum usque in sempiternum. Usque nunc fuisti in peregrinatione, modo eris in perditione, ubi in multorum impiorum societate permanebis". Tunc cepit illa misera cum dolore et gemitu, cum fletu et lacrimis dicere: „Heu me miseram quare unquam fui creata, aut quare perexi in Egiptum et dereliqui claritatem illam [p. 194] unde sine macula exivi! Modo video illam viam spaciosam, de qua in evangelio legitur, que ducit ad vallem perditionis!" Erat ibi diabolus preparatus in similitudine draconis: aperiens autem fauces suas strictissimas et

---

<sup>1)</sup> Повидимому, здѣсь пропускъ: душа направилась къ выходу изъ тѣла, черезъ уста, но, вѣроятно, демоны или ангелы смерти преградили ей выходъ (см. стр. 121).

<sup>2)</sup> Можетъ быть: *pregnatam*?

degluciens eam evomuit in calidissimum ignem, ubi cum sibi consimilibus venturum expectaret iudicium.

Tunc excitatus monachus ille et iterum sopore depressus et in monasterium cenobitarum ductus, vidit monachum egrotantem et nullius curam habentem, erit enim pauper nimis pannis vetustis involutus, maculentus et pallidus; nec juvenis erat ex toto nec senex: erat enim pociens valde. Tunc frater ille audivit voces angelorum venentium et circumstantium illi egroti. Illic anima Domini venit ad ostium corporis sui: „Ecce jam nos separabimur, ecce jam derelinquemus mundum, ecce iam tollet nos Dominus et pater noster de magna paupertate habita! Patienter expectasti horam istam, in qua luctus et fames et sitis et frigidus finirentur. Quando tu eras esuriens et siciens ego repleta cibo et leticia; quando tu eras gracilis et pallidus ego illaris et leta. Modo gracias ago Domino meo, quia per te evado tormenta seivissima. Modo tu requiesce modicum tempus in pulvere et ego in requie, donec simul in gloria resurgemus“. Tunc cepit mutare colorem: antea habebat colorem cinerium, tunc cepit rubere, erat enim vultus illius hilaris. Veniensque unus de fratribus nunciavit aliis dicens: „Pauper ille transivit“. Veniebant ibi pauci, neque illum lavabant, neque vestiebant, quia fetens erat. Tunc exiens anima et occurrens angelus Michael tangebatur eam quia nemini fecerat lesionem. Tunc levaverunt eam super alas suas splendidissimas et decantabant canticum spirituale duo miti [Л. 194] re <sup>1)</sup> simul (?). Que cum sic ab angelis deportaretur vidit a longe magnam claritatem et dixit: „que est ista claritas?“ Tunc responderunt angeli: „cognosce dulcissimam patriam tuam, unde sine macula existi, et verum sine macula ad illam reverteris. Modo audis canticum angelorum, modo vides gloriam sanctorum, modo sentis meritum (*sic*) tuorum suavitatem“. Tunc dixit illa anima cum gaudio et leticia: „tam magnam claritatem, tam dulcem leticiam, tam fecundam patriam nunc mihi contigit introire?“ Responderunt angeli: „pro tua bonitate et mansuetudine, pro eo quod in omnibus operibus bonis fuisti; pro eo quod in tua paupertate nunquam murmurasti; pro eo quod fratri tuo non detraxisti; pro eo quod ebrietatem nec luxuriam, nec illam culpam commisisti; pro eo quod panem tuam et aquam cum leticia sumpsisti; pro eo quod quando ad Dominum orabas non pro te solo sed pro omnibus lacrimas fundebas; pro eo quod linguam tuam a malo continebas; pro eo quia quod tibi noluerunt alii non

---

<sup>1)</sup> Можетъ быть: оге?



fecisti; pro eo quod non tantum inferum timebas, verum etiam Christum dominum nimis desiderabas affectu\*. Tunc perduxerant illum gaudentem in locum refrigerii (?), ubi multorum est requies; tunc ille angelus benignus qui eum adducebat permansit illuc unde exivit.

Et ille expergefactus narravit fratribus omnia que viderat et audiverat quam requiem consequi mereamur prostante Domino nostro Iesu Christo, qui vivit et regnat in secula seculorum.

## ДОПОЛНЕНИЯ И ПОПРАВКИ.





Къ стр. 16—17: Кромѣ латинскаго и славянскихъ (см. стр. 117—118) изводовъ повѣсти о смерти праведника и смерти грѣшника, имѣются пересказы ея на армянскомъ языкѣ. Такъ Н. Я. Марръ сообщилъ намъ два извода настоящей повѣсти, помѣщенные въ армянскомъ Сборникѣ житій святыхъ отцевъ, изданномъ въ Венеціи, 1855, ч. II (глава о духовидцахъ). Считаемо умѣстнымъ напечатать здѣсь переводъ армянскихъ версій повѣсти, исполненный Н. Я. Марромъ, такъ какъ нѣкоторыя подробности въ нихъ измѣнены по сравненіи съ другими текстами. Напримѣръ, во второмъ армянскомъ изводѣ говорится о львѣ, который служитъ вѣстникомъ божественной воли (въ латинскомъ текстѣ—волкъ, въ церковно-славянскомъ—волъ). Отличія армянскаго извода, вообще говоря, не особенно значительны, но переводъ той или иной версіи преданія, записанной на языкѣ, недоступномъ для неоріенталистовъ, представляетъ во всякомъ случаѣ нѣкоторый интересъ хоть бы для провѣрки показаній, при сличеніи различныхъ версій преданія, первоисточникъ котораго до насъ не дошелъ:

[стр. 428—429]. Одинъ изъ братіи спросилъ одного старца и говоритъ „Слава ли и [благо]устройство другихъ [дѣлится] больше у Бога или скрыто дѣло?“ Старецъ ему говоритъ: „Знаю я одного изъ братіи, который постоянно просилъ у Господа открыть ему достоинство души, когда она выходитъ изъ тѣла, и то, какимъ образомъ она выходитъ. Господь услышалъ его [просьбу] и послалъ ему благодатное видѣніе, и повелъ его близъ одного города; на краю города находился монастырь, въ которомъ жилъ прославленный старецъ, страдавшій (схваченный) смертельною болѣзью; и слышалъ онъ, какъ весь городъ говорилъ: „горе намъ, ибо умираетъ святой, рукою котораго Богъ охранялъ и питалъ насъ! что станетъ съ нами послѣ него?“ И видѣлъ братъ (монахъ), какъ ангелъ Бога стоялъ около прославленнаго мужа, держа въ рукѣ огненный мечъ о трехъ лезвіяхъ, и Богъ говорилъ ему (ангелу): „бей его безпощадно, ибо не давалъ онъ мнѣ покоя ни па часъ!“ И [ангелъ] поразилъ его въ сердце и умеръ [тотъ человекъ] въ большихъ мукахъ, по истеченіи трехъ дней.

И вошелъ въ городъ тотъ [же] братъ и увидѣлъ бѣднаго чужеземца, уми-



рающаго (павшаго) на улицѣ, и стояли по обѣ стороны его Гавріиль и Михайль и хотѣли взять его душу, но душа не покидала тѣло безъ боли (добро-вольно?). Михайль говоритъ Гавріилу: „что дѣлать намъ, такъ какъ мы не получили приказанія требовать силою душу этого [человѣка]?“ И воззвалъ Гавріиль къ Господу [спрашивая], какъ онъ прикажетъ [поступить]? Богъ сказалъ: „вотъ посылаю Давида и всѣхъ моихъ пѣвцовъ, чтобы отъ сладости ихъ пѣнія (голоса) [душа] оставила тѣло“. И спустились тотчасъ многочисленныя [небесныя] силы съ невыразимыми пѣснями и душа разсталась [со своимъ тѣломъ].

[ib.] Одинъ изъ братьевъ спросилъ своего (?) старца и говоритъ: „Слава (имя) ли спасаетъ человѣка пли дѣла его? Говоритъ ему старецъ: „знаю я одного изъ братіи, который молился Богу и говорилъ: „дай мнѣ, Господи, увидѣть, какъ разстанутся душа съ тѣломъ праведника и грѣшника?“ Милосердый Богъ не захотѣлъ огорчить [просителя] и отказать въ исполненіи его желанія (въ задуманномъ имъ желаніи). И когда монахъ сидѣлъ въ своей кельи, вошелъ къ нему большой левъ и, взявъ его зубами за платье, тянулъ его наружу; монахъ поднялся и послѣдовалъ за нимъ, и левъ привелъ [монаха] къ одному городу и, оставивъ его тамъ, пошелъ своимъ путемъ. Монахъ остался тамъ, за городомъ, [въ томъ мѣстѣ] гдѣ находился нѣкоторый монастырь, въ которомъ жилъ одинъ отшельникъ славящійся по всей той землѣ. И былъ [этотъ отшельникъ] боленъ и близокъ къ смерти; монахъ видѣлъ, какъ заготовляли множество восковыхъ свѣчей, ладанъ и [разныя] сосуды, и было большое стеченіе [народа] и сумятица: всѣ горожане въ сборѣ плакали и рыдали, говоря: „Богъ даетъ намъ молитвами его (то-есть, умирающаго отшельника) хлѣбъ, воду и все необходимое намъ, жизнь и покой. Если онъ умретъ, мы погибемъ!“ Когда же наступилъ часъ смерти [отшельника], монахъ увидѣлъ, что отверзлась преисподняя (ада) и явились [демоны] вооруженные (обладатели) огненными копьями, раскаленными, о трехъ лезвіяхъ и о трехъ зубцахъ, и встали около [умирающаго]. И былъ слышенъ голосъ, говорившій: „Какъ не давалъ мнѣ покоя этотъ человѣкъ ни на одинъ часъ, такъ и ты (демонъ?) не жалѣй его, но возьми у него душу силою, чтобы онъ не успокоился во вѣки“. И безжалостный духъ ударилъ [умирающаго] своимъ трезубымъ, огненнымъ копьемъ въ сердце, и долго мучалъ его и истязалъ, и съ страшною силой извлекъ душу и ввергъ ее въ глубину ада. Тогда вошелъ тотъ монахъ въ городъ: онъ былъ пораженъ видѣніемъ имъ и заплакалъ.

Загѣмъ [монахъ] увидѣлъ иное видѣніе: Одинъ изъ братіи лежалъ на улицѣ больной и некому было ухаживать за нимъ, а былъ онъ близокъ къ смерти. Монахъ подошелъ къ нему, когда [насталъ] часъ разлученія души [съ тѣломъ] и увидѣлъ монахъ [арх]ангеловъ Михаила и Гавріила съ небесными силами. Они явились, чтобы съ честью отнести душу на небо и встали одинъ по правую, другой по лѣвую сторону [умирающаго] и ожидали выхода его души, но душа медлила разстаться съ тѣломъ. Михайль сказалъ Гавріилу: „Возьми душу и пойдемъ!“ Гавріиль сказалъ: „Господь приказалъ намъ нести душу бережно, а не силою вручить (?), по сему я не могу вырвать ее насильно изъ тѣла“. Тогда Михайль воззвалъ къ Господу силъ со словами: „Господи, что

прикажешь этой душѣ, ибо [она] все не хочетъ повинуть свое тѣло? И услышенъ былъ голосъ, говорившій: „Повремените и не творите насилія [надъ этою душой]. Я пошлю Давида и другихъ пѣвцовъ, чтобы они, пришедши, пѣли близъ нея и [душа], слыша сладкое пѣніе, выйдетъ и присоединится къ псалмопѣвцамъ [нимъ]; тогданесите ее ко мнѣ съ великою честью“. Тотчасъ спустился съ [неба] Давидъ и всѣ пѣвцы съ нимъ и составила они хоръ около той [души] и начали пѣть пѣсни Богу. Отъ сладости голосовъ тѣло содрогнулось, душа добровольно вышла и была взята на руки [арх]ангеломъ Михаиломъ (пала въ руки) и такъ вознесена на небо, въ несказуемой славѣ, а впереди летѣли сонмы ангеловъ. Съ такими почестями была восхищена къ Богу [душа] блаженнаго [праведника] и пребываетъ [она] въ жизни вѣчной.

Къ стр. 24: О. Э. Леммъ, къ которому мы обратились за нѣкоторыми указаніями по коптскимъ Синаксаріямъ, любезно сообщилъ намъ весьма интересныя параллели къ легендѣ о встрѣчѣ св. Макаріемъ черепа въ пустынѣ. Такъ, въ каталогѣ восточныхъ рукописей въ національной бібліотекѣ въ Парижѣ, составленномъ г. Зотенбергомъ (Zotenberg, Catalogue des mss. orientaux de la Bibliotheque Nat., 1877. Fonds Ethiopien), указаны двѣ сходныя легенды въ коптскомъ Синаксаріи Аввы Михаила (fs. éth., 126, Synaxare pour les six premiers mois de l'année... par le père illustre abba Michel, évêque des villes d'Attrib et Malig, et Jean de Burlos et d'autres Pères etc. Cet ouvrage fut terminé en 903 des martyrs.. По другимъ спискамъ даты колеблются: 963, 983. „D'après St. Ev. Assemani, замѣчаетъ составитель каталога, Michel, évêque d'Attrib et de Malig, auteur du Synaxare arabe des Iacobites, aurait vécu vers l'an 1141 des martyrs, ou 1425 de J. C.). Одна изъ этихъ легендъ помѣщена подъ 11 числомъ четвертаго мѣсяца (Mois de tâchsâs, Zotenberg, l. c., 167, 11, fol. 107<sup>v</sup>). Abba Sinoda, étant venu visiter (abba Bigîmî), trouva un jour une tête de mort et lui rendit la vie; elle raconta tout ce que son âme avait vu en enfer“ (нѣсколько иначе въ нѣмецкомъ переводѣ F. Wüstenfeld'a арабскаго извода того же Синаксарія (Gotha, 1879, p. 172): „als sie (amba Schanuda und amba Bischimi) eines Tages ausgingen, fanden sie die Leiche eines Todten (итакъ — встрѣча труна, а не черепа); Amba Schanuda berührte ihn mit seinem Stabe und sprach: „stehe auf, o Schläfer, um uns zu erzählen, was du gesehen hast“. Покойникъ встаетъ и сообщаетъ, что онъ принадлежитъ къ правовѣрнымъ, а подъ нимъ, на томъ свѣтѣ, помѣщаются въ аду души людей, увѣровавшихъ въ Бога, но не исполнившихъ Его законовъ. Выслушавъ этотъ разказъ старцы отпустили покойника съ миромъ обратно на тотъ свѣтъ). Другая легенда—подъ



29 числомъ, пятого мѣсяца (mois de țer, Zotenberg; l. c., 175 f. 165, e): „Mort d'Abba Étienne, du couvent de Phiom. Cet homme pieux trouva un jour, dans un lieu désert, une tête de mort. Sur sa prière, Dieu donna la voix à cette tête, qui lui raconta son histoire. Sur l'intercession d'Abba Étienne, cette âme fut sauvée de l'enfer“. (Въ арабскомъ изводѣ, подѣ тою же датой, настоящій изводъ легенды не сообщенъ, см. Wüstenfeld, l. c., 270—271).

Въ коптскомъ „житіи и мученіяхъ св. Макарія Антиохійскаго“ разказывается что св. Макарій, шествуя однажды по городу Пшати, встрѣтилъ похороны: онъ воскресилъ мертвеца, который вслѣдъ за тѣмъ повѣдалъ о мукахъ испытанныхъ имъ въ аду. По молитвѣ святого онъ былъ отъ нихъ избавленъ, возвращенъ къ жизни и принялъ крещеніе (см. Henri Huvernot, Les actes des martyrs de l'Égypte tirés des mss. coptes de la Bibl. Vat., v. I, Martyre de saint Macaire d'Antioche 1886, 54—57). Въ близкой зависимости отъ видѣнія Макарія Александрійскаго находится разказъ о Шнуди въ жизнеописаніи этого отшельника, приписываемомъ его ученику Визѣ (см. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV et V sc., вѣ Мém. publ. par les membres de la mission archéol. franç. au Caire, t. IV, 1888, 79): когда Шнуди однажды шествовалъ по пустынѣ, къ нему явился Исусъ Христосъ и старецъ сталъ спрашивать Его о трупѣ неизвѣстнаго ему человѣка, который уже долгое время былъ заброшенъ и испускалъ сильное зловопіе. Христосъ оживляетъ покойника и послѣдній разказываетъ свои мученія на томъ свѣтѣ, такъ какъ онъ умеръ язычникомъ. Христосъ обѣщаетъ ему облегченіе его участи и велитъ снова лечь, въ ожиданіи Страшнаго Суда. Житіе Шнуди отличается, по замѣчанію Amélineau, подражательнымъ характеромъ: „si j'en avais ici le temps et le lieu, говоритъ издатель этого Житія, je pourrais démontrer ...que les actions célèbres de Macaire et de Pakhôme sont attribuées à Schnoudi (Amélineau, l. c., p. LXI)“. Весьма возможно, что и настоящій разказъ о встрѣчѣ трупа въ пустынѣ основанъ на легендѣ о Макаріи Александрійскомъ, причемъ вмѣсто ангеловъ появляется Исусъ Христосъ, обстоятельство, весьма мало говорящее въ пользу оригинальной редакціи легенды.

Такимъ образомъ, выше приведенныя легенды представляются лишь различными приуроченіями и вариантами основного преданія о св. Макаріи. Отмѣтимъ кстати разказъ о „видѣніи богатаго умерша“, помѣщенный въ житіи Андрея Юродиваго (см. Великія Минеи Четіи,

издан. Археографической комисіи, октябрь, 1—3, 1870 г., стр. 134—137); этотъ разказъ представляетъ много сходныхъ чертъ съ аналогичнымъ эпизодомъ въ Житіи св. Пахомія и съ повѣстью о смерти грѣшника. Въ Житіи св. Пахомія (изд. Amélineau, см. ниже) разказано, что старецъ встрѣтилъ похороны человѣка, котораго считали праведнымъ и отпѣвали съ подобающими почестями, но Пахомій приказалъ остановить процессію, потушить свѣчи и проч., такъ какъ онъ узналъ, по откровенію, что за покойникомъ были непросенные грѣхи и погребеніе съ почестями не принесло бы пользы его душѣ, а напротивъ того—усугубило бы наказаніе. Подобнымъ образомъ и Андрей Юродивый встрѣчаетъ похороны человѣка, считавшагося праведникомъ: „Бѣаше же мужъ добръ, вел’ми богатъ, множество же много идяше по немъ, гласъ же бѣаше слышати вел’ми великъ поющихъ со многими свѣщами и кадиломъ, голка же и вопль великъ исхожаше отъ своихъ ему (134)“. Однако, Андрей узнаетъ, „по видѣнію“, что покойникъ лишь мнимый праведникъ и что душа и тѣло его обречены власти демоновъ. Слѣдующій затѣмъ разказъ о видѣніи демоновъ примыкаетъ къ содержанію повѣсти о смерти грѣшника, но здѣсь онъ страннымъ образомъ приуроченъ къ судьбѣ тѣла, а не души: „І естъ страш’нее видѣніе святого: възрѣ, и се князь нечистыхъ дѣмонъ, имѣя очи яко диковыи и страхъ творяща зрящему на него, держаше огнь в руцѣ своей и сѣру и смолу, идяше ко гробу лишенаго онаго охриту сътворити тѣлу его и огнемъ сожещи, еже и погребенію створися (135)“. Между тѣмъ ангель-хранитель покойнаго провожаетъ съ плачемъ его тѣло, сѣтуя о его гибели. Отвѣчая на распросы Андрея, ангель говоритъ: „Сей же мужъ великъ бѣаше у царя (грѣшникъ „царевъ совѣтникъ“ по церковно-славянскому изводу „повѣсти о старцѣ“), бѣаше же грѣшенъ человѣкъ и лють вел’ми въ своемъ житіи по всему (далѣе перечислены различные пороки покойника) (135—136)“. Несмотря на множество грѣховъ, которые были совершены покойнымъ (между прочимъ, онъ „осквернилъ до триста душъ мерскимъ симъ и скарѣднымъ грѣхомъ“) и несмотря на то, что онъ умеръ безъ покаянія („да пришедши смерть обрѣте его не покаившася“), Андрей Юродивый обращается съ молитвой къ Богу: „избави онаго лишенаго тѣло отъ поруганія стол’наго и сѣры, приклони утробу свою Святую къ молитвѣ худого твоего раба, понеже скверненная его душа избавленія не имѣтъ и т. д. (137)“. Просьба Андрея Юродиваго исполнена и является ангель Господень, который прогоняетъ нечистыхъ духовъ и



спасаетъ тѣло покойнаго — „да не згоритъ смолою сѣрою (137)“. Не совсѣмъ ясно—къ чему понадобилось спасеніе тѣла, тогда какъ душа была обречена на погибель: не есть ли это позднѣйшее, произвольное истолкованіе вышеуказаннаго повѣрія, которое сообщено въ житіи св. Пахомія? По смыслу этого повѣрія, спасеніе тѣла, преданнаго землѣ съ почестями, отъ поруганія демоновъ, возлагало еще большую отвѣтственность на душу, которая, по словамъ ангела и старца: „избавленія не имѣеть“. Но врядь ли Андрей Юродивый имѣлъ желаніе усугубить страданія грѣшника на томъ свѣтѣ и его просьба объ избавленіи тѣла отъ поруганія объясняется, на нашъ взглядъ, забвеніемъ первоначальнаго смысла повѣрія.

Къ стр. 24, прим. 3 и 4: Поправка: легендарное житіе Іосифа плотника дошло до насъ не только въ арабскомъ пересказѣ. О. Э. Леммъ указалъ намъ на нѣмецкій переводъ Л. Штерна, исполненный съ коптской редакціи легенды, по изданію E. Revillout „Apostrophes coptes du Nouveau Testament“ 1876. См. Ludw. Stern, Das Leben Iosephs des Zimmermanns aus dem koptischen übersetzt, въ Zeitschr. für Wissenschaftl. Theologie, XXVI Jhg., 1882, 267 — 294. Г. Штернъ, указывая зависимость арабскаго извода повѣсти отъ „нижне-египетской“ версіи коптскаго оригинала, дошедшаго также въ другой версіи на „верхне-египетскомъ“ нарѣчьи, замѣчаетъ относительно взаимоотношенія основныхъ текстовъ преданія слѣдующее: „die boheirische (i. e. unterägyptische) und die sahidische (i. e. oberägyptische) version sind von einander unabhängig und, wenn ich nicht irre, ebenso wie die vermuthete syrische, aus verschiedenen Recensionen eines griechischen Originals, welches allerdings im IV Jhd. in Aegypten abgefasst sein mag, herzuleiten“ (Stern, l. c., 269).

Къ стр. 25: Мы привели ссылку М. Nicolas на книгу Dulaurier, Fragment des révélations apocr. de saint Barthelemy etc. Книга эта была намъ любезно доставлена О. Э. Леммомъ, причемъ слѣшимъ исправить неточность въ нашей цитатѣ: разказъ объ исходѣ души, которую принимаютъ четыре ангела и т. д., помѣщенъ во второмъ изъ отрывковъ, переведенныхъ Dulaurier съ коптскаго, то-есть въ отрывкѣ изъ житія св. Пахомія: Fragment de l'histoire des communautés religieuses fondées par saint Pakhome, p. 16 слл. О. Э. Леммъ указалъ намъ и новѣйшее изданіе коптскаго житія св. Пахомія (по мемфисской версіи), въ которомъ этотъ разказъ изложенъ полнѣе (см. Amélineau, Histoire de st. Pakhôme et de ses communautés, въ Annales du Musée Guimet, t. XVII, Monuments pour servir á l'hi-

stoire de l'Égypte chrétienne au IV sc., 1889). Въ мемфисской версиі „житія“ (которую издатель считаетъ передѣлкою верхне-египетскаго оригинала, дошедшаго до насъ лишь въ отрывкахъ, см. Amélineau l. c. введеііе, XLVI—LIV), судя по переводу г. Amélineau, разказъ объ исходѣ души представляется въ формѣ видѣнія, вслѣдъ за которымъ помѣщенъ другой разказъ — о смерти грѣшника, но уже въ формѣ откровенія отъ ангела. Ср. стр. 127: „Notre père Pakhôme vit cette grande vision (смерть праведника) dans le monastère de Tmouschons au sujet du frère catéchumène qui fut baptisé en secret avant de mourir; et lorsqu'il eut vu comment les justes sortaient du corps il demanda de voir aussi comment est la sortie du corps de l'âme d'un pécheur. L'ange (неизвѣстно какой) lui répondit: „Le Seigneur accedera à ton désir en toute chose. Si une âme est mauvaise...“ и т. д.—слѣдуетъ разказъ о смерти грѣшника: душу его принимаютъ два грозныхъ ангела, причемъ они наносятъ удары умирающему и вытаскиваютъ его душу изо рта, при помощи крюка (quelque chose de courbé comme un hameçon); душа грѣшника совсѣмъ черная; ее сажаютъ на коня (sur un cheval spirituel) и увозятъ въ адъ. Въ разказѣ о смерти праведника обращаетъ на себя вниманіе слѣдующая подробность: ангелы возносятъ душу на высоту (vers les hauteurs), чтобы она могла обозрѣть предѣлы вселенной и прославила Творца міра. Затѣмъ ей показываютъ селенія праведныхъ: „Après cela on lui montre le lieu de repos, selon l'ordre du Seigneur, afin qu'après qu'elle sera allée dans le lieu de son repos à cause des bonnes oeuvres qu'elle a faites, elle connaisse aussi les châtimens, dont elle a été sauvée et qu'ainsi elle bénisse encore davantage le Seigneur“. Отсюда какъ будто слѣдуетъ, что душѣ показываютъ также мѣста мученій, хотя передъ этимъ сказано было только объ обозрѣніи вселенной (qu'elle voie toute la création et qu'elle rende gloire à Dieu qui l'a créée, см. Amélineau l. c., 123 — 124), а дальше говорится, что душу праведника передаютъ ея ангелу-хранителю, чтобы онъ представилъ ее Создателю въ даръ. Не есть-ли отмѣченная фраза неясный отголосокъ повѣрія о посѣщеніи душами послѣ смерти рая и ада, которое изложено въ видѣніи Макарія Александрійскаго? Во всякомъ случаѣ редакція въ настоящемъ житіи св. Пахомія представляется весьма неудовлетворительной: въ этомъ мѣстѣ, какъ и далѣе, остается невьясненнымъ—откуда и почему явился ангель, который сообщаетъ Пахомію разказъ о смерти грѣшника? Намъ кажется, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ позднѣйшими насло-



ніями и прибавками къ первоначальной редакціи житія, приче́мъ слѣды спайки не сглажены. „Les visions jouent... un grand rôle dans la vie de Pakhome“ замѣчаетъ издатель текста (XCIX—CI), и далѣе: „ces visions sont si fréquentes qu'on est amené tout naturellement à se demander si le lecteur ne se trouve pas en présence d'une manière littéraire d'exprimer la pensée. Les coptes ont tellement usé et abusé de toutes les formes littéraires, que la chose ne serait pas le moins du monde surprenante“. Однако по мнѣнію г. Amélineau, въ данномъ случаѣ: „certains traits montrent évidemment que nous n'avons pas à faire à une forme littéraire, mais à un état pathologique tout à fait prononcé“. Намъ представляется вѣроятнымъ, что въ „житіи“ отразилось и то и другое: то-есть біографическая черта характера Пахомія но также и литературный приѣмъ, а можетъ быть и литературныя заимствованія. Во всякомъ случаѣ параллелизмъ двухъ сценъ смерти праведника и смерти грѣшника, и упоминаніе, хотя и смутное, о посѣщеніи душами рая и ада, представляютъ весьма любопытныя черты житія св. Пахомія, по ихъ взаимоотношеніямъ съ видѣніемъ Макарія Александрійскаго. (По поводу другого разказа о видѣніи Пахоміемъ двухъ ангеловъ, олицетворяющихъ постные дни — Среду и Пятницу, ср. интересную замѣтку г. Карнѣева, въ сентябрьской книжкѣ Журнала Министерства Народнаго Просвѣщенія въ текущемъ году, 160—175). Повѣріе о посѣщеніи душою рая и ада возникло, повидимому, именно въ Египтѣ и, быть можетъ, оно обусловлено въ своемъ происхожденіи древне-египетскими вѣрованіями о томъ, что праведникъ послѣ смерти становился—„compagnon de Ra et admis en sa barque en cette qualité, il parcourait les deux hémisphères et vivait de la vie divine“ (Amélineau, „Le cristianisme chez les anciens coptes“, Revue de l'histoire des religions, 1887, XV, № 1, 72). Въ настоящей статьѣ Амелино (первая часть помѣщена въ Rev. de l'hist. des rel., 1886, XIV, № 3) сопоставлены общія черты сходства между эсхатологическими повѣртіями у коптскихъ христіанъ и древне-египетскими представленіями. О „субботнемъ покоѣ“ ср. стр. 81 (XV, № 1); опредѣленіе души, какъ „двойника“ тѣла (ibid., 73 и 83); объ явленіи разнымъ лицамъ „ангела Божія“ (ibid., 57).

Къ стр. 26 сл. (Павлово Видѣніе): Мы только что познакомились съ „Этюдями о Данте“ (ч. I, Харьковъ, 1891) Л. Ю. Шепелевича, который въ настоящемъ первомъ выпускѣ предпринятой имъ серіи очерковъ разсматриваетъ „Апокрифическое видѣніе св. Павла“, пока— только восточныя изводы этого произведенія, обѣщаясь дать въ слѣ-

дующемъ выпускѣ изслѣдованіе западно-европейскихъ текстовъ. Вопросы объ источникахъ Павлова Видѣнія и объ историческихъ свидѣтельствахъ о возникновеніи настоящаго апокрифа, которые мы затронули лишь мимоходомъ, изложены г. Шепелевичемъ весьма подробно. Что касается предположенія, высказаннаго авторомъ, будто „появленіе нашего памятника относится ко второй половинѣ V вѣка (44)“, на томъ де основаніи, что въ одной изъ категорій мукъ (X—VIII) указаны грѣшники, которые не признавали святую Дѣву Марію—Богородицею (*ὅσοι οὐκ ὁμολόγησαν θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν*), то врядь ли это можетъ служить рѣшающимъ доказательствомъ въ пользу мнѣнія, что „контръ-еретическая“ (42) редакція П. В. возникла впервые во время распространенія несторіанской ереси. „Возможно, говоритъ г. Ш., что болѣе ранняя категорія редакцій намекала на несторіанцевъ, болѣе поздняя — на павликіанъ (45)“, но, прибавимъ, также возможно и то, что предположенные г. Шепелевичемъ намеки противъ ересей были: либо позднѣйшими вставками, либо, что въ перечнѣ грѣшниковъ—имѣлись въ виду отрицающіе, вообще, основные догматы христіанскаго ученія, а не спеціально несторіанцы (грѣшники, непочитавшіе Богородицы, названы на ряду съ тѣми, которые отрицали таинство евхаристіи; далѣе указаны—невѣрующіе въ воскресеніе мертвыхъ и проч. О малой степени популярности культа Богородицы у Египтянъ ср. Amélineau, о. с., въ *Rev. de l'hist. des relig.*, 1886, № 3, 322 — 323). Впрочемъ, г. Ш. (на стр. 48), оспаривая конъектуру Тишендорфа, но признавая значеніе свидѣтельствъ св. Августина и Созомена, допускаетъ болѣе раннюю редакцію П. В. (въ IV вѣкѣ), которая до насъ де не дошла, но легла въ основу греческихъ и другихъ текстовъ“. Стало бытъ „появленіе памятника“ относится все-таки къ болѣе раннему времени, а въ V вѣкѣ онъ получилъ лишь нѣкоторую тенденціозную окраску. Мы не назвали бы, вмѣстѣ съ авторомъ, сирійскій, церковно-славянскій и греческій изводы П. В. тремя различными редакціями, а именно лишь изводами, или версіями (ср. 63 сл.). Сличеніе всѣхъ трехъ текстовъ приводитъ г. Шепелевича къ слѣдующему заключенію: „мнѣ кажется, что греческая и славянская редакціи возникли вполне независимо другъ отъ друга, что въ основаніи послѣдней лежитъ не подлинникъ Тишендорфа (въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія ибо въ „подлинникѣ“ Тишендорфа явные пропуски). Мнѣ кажется вѣроятнымъ, что сирійская и славянская редакціи составлены по весьма сходнымъ оригиналамъ, хотя о полномъ совпаденіи не можетъ



быть и рѣчи. Нѣкоторыя позднѣйшія наслоенія могутъ быть легко отмѣчены въ упомянутыхъ редакціяхъ. Въ существенныхъ же пунктахъ онѣ изобличаютъ замѣчательное сходство (88—89)“. Но именно это обстоятельство и служитъ въ пользу мнѣнія, что названные три текста восходятъ къ одной редакціи, хотя и стоятъ къ ней въ разныхъ отношеніяхъ. Въ текстѣ Тишендорфа усматриваются пропуски, которые могутъ быть отчасти возстановлены на основаніи сличенія Тихонравскаго текста съ сирийскими версіями. Слѣдовательно, греческій текстъ представляетъ лишь неподную версію, но не особую самостоятельную обработку Видѣнія. Въ сирийскихъ версіяхъ есть нѣкоторыя прикрасы и прибавки, однако, въ существенныхъ пунктахъ, какъ замѣтилъ г. Ш., они сходятся съ другими текстами, и мы считаемъ, что эпитетъ „редакціи“ нѣсколько смѣло придавъ произведеніямъ, которыя представляютъ по отношенію другъ къ другу только различіе „версій“. Въ латинскихъ текстахъ мы можемъ дѣйствительно различать нѣсколько особыхъ редакцій, ибо, по замѣчанію г. Ш. (едвали, впрочемъ, не слишкомъ категоричному): „латинскія редакціи—плодъ усердія западнаго монаха, вставляющаго въ нихъ все, что ему было извѣстно изъ другихъ аналогичныхъ источниковъ, и выбрасывавшаго то, что ему не нравилось (47)“. Не можемъ не выразить нѣкотораго удивленія по поводу смѣшенія терминовъ „муки“ и „мытарства“: авторъ, говоря объ адскихъ мукахъ, неоднократно обозначаетъ ихъ мытарствами (ср. стр. 80, 84): если можно допустить смѣшеніе обоихъ понятій въ позднѣйшую пору, то во время составленія Павлова Видѣнія, безъ всякаго сомнѣнія, мытарства души, имѣвшія мѣсто немедленно послѣ смерти, не отождествлялись съ мученіями грѣшниковъ, послѣ суда надъ ними Бога. Ограничиваемся этими немногими замѣчаніями, не входя въ болѣе подробное разсмотрѣніе работы г. Шепелевича, которое было бы здѣсь и неумѣстнымъ. Введеніе написано весьма живо и можетъ служить оправданіемъ общему заглавію „Этюдовъ о Данте“, отъ котораго переходъ къ Павлову Видѣнію представляется нѣсколько рѣзкимъ. Въ приложеніи издано пять текстовъ (болгарская рукопись (XIX вѣка) изъ собранія М. С. Дринова и нѣсколько „словъ“, содержаніе которыхъ отчасти основано на апокрифѣ, свидѣтельствуя о его популярности на Руси въ XV—XVII вѣкахъ). Отмѣтимъ указаніе на одну латинскую версію Павлова Видѣнія въ гомилиі, приписываемой Бедѣ, которая намъ осталась неизвѣстной (57, пр. 1: P. C. S. T. XLIV, Bedae Venerabilis Opera, P. III, S. I, Homiliae sub-

ditiae). Кстати, мы опустили также указаніе на коптскій отрывокъ настоящаго апокрифа (изданіе Dulaugier), который, впрочемъ, не имѣеть отношенія къ эпизоду Видѣнія, рассмотрѣннаго нами (Л. Ю. Шепелевичъ тоже не упоминаетъ объ немъ. Ср. D'Ancona, I precursori di Dante, 1874, 43—44, прим.). Вторая часть работы г. Ш., какъ указано, будетъ посвящена западно-европейскимъ обработкамъ Павлова Видѣнія; съ интересомъ ожидаемъ ея появленіе въ свѣтъ.

Къ стр. 41, прим. 1: Мы опустили указаніе на статью А. Н. Веселовскаго, „Верта, Анастасія и Пятница“ (См. Опыты по ист. развит. христ. легенды, въ Жур. Мин. Нар. Пр., 1877, февраль, 188, пр. 1), въ которой также отмѣчено повѣріе „о субботнемъ покоѣ“ на основаніи Павлова Видѣнія. А. Н. В. указываетъ на отголосокъ этого повѣрія въ разказѣ о мученіяхъ Іуды въ легендѣ о св. Бранданѣ (Suchier, Brandan's Seefahrt въ Romanische Studien Boehmer'a, V).

Къ стр. 45 и др.: Мостъ испытаній и мостъ лгуновъ. Интересною вставкою въ западно-европейскихъ обработкахъ „Павлова Видѣнія“ является упоминаніе о мостѣ, по которому должны проходить души послѣ смерти. Повѣріе это, встрѣчающееся въ различномъ примѣненіи въ дѣломъ рядѣ средневѣковыхъ легендъ, указано въ древне-персидскихъ и въ мусульманскихъ вѣрованіяхъ, но въ иномъ приуроченіи: прохожденіе по мосту имѣеть быть въ день Страшнаго Суда, а не сряду послѣ смерти, какъ въ западно-европейскихъ преданіяхъ (ср. Ozanam, Dante et la philosophie catholique ou XIII sc., 1845, 342, прим. 2; 386 и др. Болѣе точныя указанія у D'Ancona, I precursori di Dante, 1874, 45, пр. 2; 46, пр. 1, и въ друг. мѣстахъ). Въ послѣднее время былъ поднятъ вопросъ о томъ, насколько представленіе о мостѣ на томъ свѣтѣ можетъ быть признано независимымъ въ западно-европейскихъ преданіяхъ отъ восточнаго вліянія? Г. Гастонъ Парисъ (въ Romania, XII, 508 и слѣд.) высказалъ предположеніе, что преданіе это принадлежитъ кельтской мѣологии, причемъ въ романѣ о Ланцелотѣ (Le conte de la charette) онъ усматриваетъ: „l'altération chrétienne d'une ancienne tradition celtique, d'après laquelle le „pont de l'épée“ donnait accès à la terre des morts“. Съ другой стороны-де, черезъ посредство Италіи, въ западно-европейскія литературы проникли и восточныя преданія о „мостѣ испытаній“, которыя также отразились въ позднѣйшихъ легендахъ о загробныхъ видѣніяхъ. Мнѣніе Г. Париса было принято г. Ваистомъ, который недавно дополнилъ перечень, составленный



г. Г. Парисомъ, указаніемъ на два другіе, древніе извода этого преданія: 1) у Григорія Турскаго, *Hist. Franc.*, IV, 33 (видѣніе аббата Sunniulf'a: узкій мостъ надъ огненной рѣкой; души проходятъ по немъ, при чемъ въ рѣку падаютъ души тѣхъ, которые плохо исполняли на семъ свѣтѣ обязанности пастыря) и 2) въ видѣніи Adamnan'a (*Windisch, Irische Texten*, I, 165) Г. Baist признаетъ, что въ Диалогахъ Григорія Великаго отразилось восточное преданіе, но, говорить онъ: „*ihr (то есть der orientalische Ueberlieferung) schliessen sich die irischen Visionen an, aber auf grund des einheimischen Volksglauben, der in Lancelot zu Tage tritt*“ (*Zts. für Roman Philologie*, 1890, XIV bd., 1—2 h., 159—160). Въ пользу самостоятельнаго кельтскаго преданія (in Urverwandtschaft mit dem Mythus der Zendavest oder ohne solche) служить лишь то обстоятельство, что въ указанномъ г. Г. Парисомъ мѣстѣ въ романѣ *Chrétien de Troies* о Ланцелотѣ, прохожденіе по мосту не имѣетъ карательнаго значенія: души проходятъ по немъ безразлично отъ ихъ добрыхъ или дурныхъ качествъ; этотъ мостъ есть общій путь для мертвыхъ, ибо по кельтскимъ вѣрованіямъ загробный міръ помѣщался на островѣ. (Однако, этотъ островъ былъ отдѣленъ отъ здѣшняго міра не рѣкою, а моремъ, по которому плаваніе считалось довольно продолжительнымъ и для насъ не совсѣмъ ясно, какое значеніе могло при этомъ имѣть представленіе о „мостѣ“. Ср. Dottin, *La croyance à l'immortalité de l'âme chez les anciens irlandais* (на основаніи труда D'Arbois de Jubainville) въ *Rev. de l'hist. de Religions*, 1886, XIV, № 1, 53—66). Мы не думаемъ, чтобы эти соображенія служили очень вѣскимъ доказательствомъ самостоятельности кельтскаго преданія: *Chrétien de Troies*, разказывая о похожденияхъ своего героя, могъ опустить дидактическое значеніе настоящаго повѣрія и сохранить лишь его сказочное значеніе. Впрочемъ, весьма любопытно крайнее распространеніе даннаго повѣрія въ западныхъ литературахъ. У насъ, повидимому, пользовался извѣстностью лишь разказъ о пѣкомъ воинѣ, воскресшемъ изъ мертвыхъ и видѣвшемъ на томъ свѣтѣ мостъ, по которому души праведниковъ проходятъ безпрепятственно, тогда какъ грѣшныя души падаютъ въ зловонную рѣку, разказъ, помѣщенный въ Диалогахъ Григорія Великаго (*Migne, Patr. lat.*, 77, 384, ср. А. И. Пономарева, *Собесѣдованія Григорія Великаго*, о. с.). Быть можетъ распространенію повѣрія о мостѣ испытаній въ греко-славянскихъ преданіяхъ препятствовало ученіе о мытарствахъ души, которое у насъ получило особое развитіе. Однако, въ преданіяхъ у осетинъ оба повѣрія

изложены въ слитной формѣ. Такъ, въ статьѣ г. Hübschmann'a, на которую указаль намъ С. О. Ольденбургъ, „Sage und Glauben der Osseten“, въ Ztschr. der Morgenländischer Gesellschaft, 1887, 570—576, помѣщенъ разказъ о похоронныхъ обрядахъ осетинъ (на основаніи работъ гг. Шифнера, Шегрена и Всев. Миллера), въ которомъ между прочимъ сообщается и о посмертной участи души: она сперва встрѣчаетъ на томъ свѣтѣ неправедныхъ судій (=мытарей) и только въ послѣдствіи приходитъ къ мосту испытаній. По изложенію г. Шегрена (Маякъ, 1843, I, 35—52, II, 81—95, „Религиозные обряды осетинъ, ингушъ и ихъ соплеменниковъ при разныхъ случаяхъ“) оказывается, что покойникъ освободился отъ „караульныхъ“ (=мытарей), которые не пускали его продолжать свой путь въ страну Нартъ, раздавъ имъ подарки (ср. эпизодъ о мѣшкѣ съ червонцами для расплаты на мытарствахъ въ Видѣніи Θεодоры, см. выше, 79). Затѣмъ покойникъ прѣзжаетъ къ рѣкѣ, черезъ которую перекинуто бревно, вмѣсто моста. У переправы стоитъ стражъ—Аминонъ, который, раньше чѣмъ пропуститъ покойника черезъ мостъ, спрашиваетъ его о дѣлахъ въ теченіе жизни; Аминонъ хочетъ лишь узнать—правду ли будетъ ему говорить покойникъ или солжетъ, такъ какъ дѣла покойника ему въ точности извѣстны. Итакъ, по этому изводу преданія, прохожденіе по мосту ограничено мотивомъ—испытанія правдивости человѣка. А. Weber (Ueber den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen, въ Indischen Studien, III, 2—3, отдѣльный оттискъ, 1855, стр. 37, прим. 1) высказываетъ слѣдующую весьма правдоподобную догадку: „ob nicht einzelne Fabeln auf uralte mythologische Vorstellungen zurückgehen: so könnte etwa auch der Fluss oder die Brücke, welche kein Lügner ungestraft ueberschreiten kann (Robert, Essai sur les fabulistes qui ont précédé La Fontaine, p. CII, u. sonst) auf etwaige alte Vorstellungen vom Höllenflusse zurückgehen; doch scheint mir auch hier ein directes indisches (vgl. z. B. Çatap. XIII, 8, 4, 2...) oder persisches (vgl. die Brücke Cinevat) Vorbild wahrscheinlicher“. Переходъ отъ повѣрія эсхатологическаго характера къ сюжету басни съ дидактическимъ значеніемъ, намъ кажется вполне вѣроятнымъ. Объ источникахъ басни Крылова „Лжецъ“ и притчи Сумарокова „Хвастунъ“, ср. Кеневича, Библиографическія и историческія примѣчанія къ баснямъ Крылова, отд. отт. изъ Записокъ отдѣл. русск. яз. и слов. Импер. Академіи наукъ, т. VI, 1869, 98 сл. Буркгардъ Вальдисъ (XVI вѣка) сообщаетъ въ одномъ разказѣ два извода басни:



отецъ и сынъ (лжець) и господинъ и слуга. Какъ на возможный источникъ перваго извода г. Курцъ указываетъ на басню въ латинскомъ сборникѣ, приписываемомъ Эзопу, *Fab. extravagantes*, XVIII, *De milite, vulpe et armigero* (см. Kurz, *Esopus von Burkhard Waldis*, II (1862), *Anmerkungen*, III, 138, 88, „Vom lügenhaften Jüngling“). Также басни въ англійскомъ изводѣ: „*The fables of Aesop*“, by William Caxton in 1484 (перевзд. Joseph Jacobs 1889, London, 2 vol., стр. 187; въ первомъ томѣ названнаго труда г. Джексоу представилъ общій очеркъ исторіи такъ называемыхъ Эзоповскихъ басенъ (*History of the Aesopic Fable*), талантливо написанный, но во многихъ отношеніяхъ спорный, ср. рецензію г. Судге, въ *Romania*, XX, 1891, 289—297; другіе отзывы указаны въ „*Живой Старинѣ*“, вып. II, 189—190). Замѣтимъ, что въ изводѣ басни, приписываемомъ Эзопу, изложеніе сюжета нѣсколько иное, чѣмъ въ позднѣйшихъ передѣлкахъ: воинъ путешествуетъ со своимъ оруженосцемъ; они встрѣчаютъ лисицу и воинъ изумляется ея росту; оруженосецъ говоритъ, что онъ бывалъ въ одной странѣ, гдѣ лисицы ростомъ съ быка; воинъ творитъ молитву богамъ, прося, чтобы они помогли имъ воздержаться отъ лжи, такъ какъ имъ предстоитъ опасный путь черезъ рѣку. Оруженосецъ смущается и трижды задаетъ вопросъ—не теперь ли имъ предстоитъ опасная переправа? Съ каждымъ разомъ онъ сбавляетъ своей похвалбы и, наконецъ, сознается во лжи; соотвѣтственно и воинъ сознается въ своемъ желаніи лишь напугать оруженосца, чтобы отучить отъ лжи. „Опасная переправа черезъ рѣку, по мосту испытаній“ могла быть чертою, заимствованной изъ эсхатологическихъ представленій, и приуроченной къ случаю. Мы не могли найти указаній на настоящую басню въ обширномъ трудѣ г. Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen-âge*, I—II, 1884. О переходахъ одного и того же сюжета въ формѣ притчи (съ религіознымъ значеніемъ) и басни, ср. замѣчанія И. Н. Жданова, въ *Журн. Мин-Нар. Пр.*, 1890, май, 14, пр. 5, и его-же, *Къ литерат. ист. р. был. поэзіи*, о. с., 33—36, прим. Слѣнію восточнаго повѣрія о мостѣ испытаній въ день Страшнаго Суда (мостъ именуется „волосынымъ“ въ арабскихъ и итальянскихъ текстахъ) съ христіанскою легендою могли содѣйствовать нѣкоторыя образныя выраженія, встрѣчающіяся у отцовъ церкви (напримѣръ, Ефремъ Сиринъ, русск. перев., о. с., т. VI, к. 56, стр. 137: „Вспомнимъ послѣдній день воскресенія мертвыхъ, это мостъ, который подвижниковъ, одержавшихъ по-

бѣду, переводить въ оную страну“. Ibid., стр. 114: „не болѣзнуюте сердцемъ, когда нисходитъ кто въ шеолъ; это мость котормъ всѣ роды переходять къ жизни“. Ibid., т. IV, стр. 265: „намъ это мость, и нѣтъ по оному прохода“ и т. ц.).

Къ стр. 72: Любопытно, что и въ армянскихъ Житіяхъ святыхъ отцовъ (о. с. стр. 416), по сообщенію Н. Я. Марра, помѣщено лишь начало видѣнія Макарія Александрійскаго, соотвѣтственно италіанскому отрывку. Начальный разказъ—о встрѣчѣ старцемъ, шествующемъ въ сообществѣ двухъ ангеловъ, трупа въ пустынѣ—повторенъ въ двухъ изводахъ; имя старца не указано, но оба разказа приведены непосредственно за повѣствованіемъ о святомъ „Макарѣ“.

Къ стр. 115: Въ „извѣщеніи отъ ангела Макарію Египетскому“ (рпк. Имп. Публ. Библиотеки, Q. I, 271, л. 157 слл., и Q. I. 621, л. 18 слл.; болгарская версія у Новаковича, Starine, VI, 24—59) говорится, что душа сперва восходитъ къ Богу (на третій день послѣ смерти и послѣ прохожденія по мытарствамъ), затѣмъ она снова возвращается на землю и обзрѣваетъ мѣста, гдѣ совершала добрыя или худыя дѣла. Между тѣмъ, по редакціи легенды о Макаріи Александрійскомъ, приписываемой Александру Аскету, душа остается на землѣ первые два дня послѣ смерти и только на третій день восходитъ къ престолу Всевышняго: мы считаемъ этотъ порядокъ изложенія основнымъ (ср. ссылку на Зендъ-Авесты, стр. 16, прим. 1); онъ былъ нарушенъ вслѣдствіе попытки согласовать двѣ различныя редакціи преданій объ исходѣ души, такъ какъ авторъ настоящей обработки „извѣщенія отъ ангела“ вставилъ разказъ о мытарствахъ, но ограничилъ ихъ тремя днями. Возвращеніе души на землю, послѣ того какъ былъ представленъ отчетъ объ ея дѣлахъ и послѣ поклоненія Богу, кажется нелогичнымъ, самъ по себѣ. Однако, по вѣрованіямъ лопарей, когда человѣкъ умираетъ, душа его тоже сперва идетъ къ Богу, у котораго остается въ теченіе первыхъ трехъ дней послѣ смерти. Затѣмъ душа снова возвращается на землю и обходитъ всѣ тѣ мѣста, которыя она посѣщала въ теченіе жизни. Странствованія души продолжаются иногда три недѣли, иногда три года, причемъ для того, чтобы облегчить ей путешествіе лопари закалывали оленя (вынѣ, по словамъ г. Харузина, этотъ обрядъ замѣненъ продажей оленя, причемъ вырученныя деньги отдаются священнику за отпѣваніе покойника). По окончаніи своего обхода (или объѣзда) по землѣ душа снова является на судъ Божій и тогда выслушиваетъ приговоръ—идти ли ей въ рай или въ адъ (Харузинъ, Русскіе



лопари, 1890 (Изв. Моск. Общ. Люб. Ест., Антр. и Этнографіи, т. LXVI), стр. 157—158). Изложенное преданіе представляет любопытное сочетаніе языческихъ представленій (закальваніе оленя, чтобы онъ могъ служить покойнику на томъ свѣтѣ) съ элементами христіанской легенды: весьма вѣроятно, что къ лопарямъ было занесено преданіе объ исходѣ души въ измѣненной редакціи (какъ въ „Изв. отъ ангела Макарію Егип.“), но затѣмъ оно подверглось еще другимъ передѣлкамъ.

Къ стр. 119: Въ вышеуказанномъ мѣстѣ коптскаго житія св. Пахомія (Amélineau Monuments etc, 1. c., 127—128) послѣ разказа о мучительной смерти грѣшника приведена, однако, слѣдующая оговорка: „mais une foule d'hommes bons endurent ces souffrances pendant la maladie où on les visitera et à l'heure où ils rendront leurs esprits; ils ressemblent à un mets que l'on fait cuire qui a besoin d'être cuit au feu avant qu'on le mange“ и пр. Далѣе: „au contraire, une foule de pécheurs meurent dans le repos, ils n'endurent aucune souffrance en ce monde à cause des afflictions et des châtements qui leur sont préparées, ainsi qu'il est écrit: On garde l'impie pour le jour mauvais“. Несмотря на эти оговорки, въ предшествовавшемъ изложеніи смерти праведника сообщается, что четыре ангела, явившіеся за душою—„l'oignent d'huile de leurs propres mains, jusqu'à ce que l'âme sorte de son corps (122—123)“, а грѣшника, какъ уже было замѣчено, ангелы принимаются стегать: „ils se mettent.. a le fouetter jusqu'à ce que sa pauvre âme soit sur le point de sortir du corps (127)“: тогда уже душу вытаскиваютъ крюкомъ (однако, изо рта).

Къ стр. 226, прим. 2. Мы только теперь имѣли возможность получить изданіе Milchsack'a, на которое ссылается г. Линовъ (Due farse del secolo XVI riprodotte sulle antiche stampe etc. compilata dal dott. G. Milchsack, con aggiunte di A. D'Ancona въ Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVIII. Bologna, 1882). Указаніе на „Contrasto dell'anima e del corpo, veduto in visione di san Bernardo“ (издано во Флоренціи, 1570, вмѣстѣ съ другимъ „споромъ между живымъ и мертвымъ“: „Dua contrasti uno del vivo e del morto e l'altro de l'anima e del corpo“ etc.) находится въ описаніи собранія народныхъ книгъ въ библиотекѣ въ Вольфенбюттлѣ, описаніи, помѣщенномъ въ приложеніи къ изданію г. Milchsack'a (Descrizione ragionata del volume miscellaneo della biblioteca di Wolfenbüttel, contenente poemetti popolari italiani\* (стр. 216). Тотъ же текстъ указанъ Colomb de Batines, Bibliogr. delle antiche rappresentazioni Italiane sacre e profane stampate nei sec. XV e XVI, Fi-

genze, 1852, стр. 78, гдѣ перечислены и другія изданія его въ XV—XVII вв. Ср. также Zambrini, *Le opere volgari a stampa dei secoli XIII e XIV*, Bologna, 1866, p. 32—34. Венеціанское общество библюфиловъ переиздало текстъ по рукописи XIV в., хранящейся въ Libreria Marciana, въ Венеціи, въ приложеніи къ своему изданію „*Etica d’Aristotele compendiata da ser Drunetto Latine,—con due leggende di autore anonimo*“ (Venezia, Societa de Bibliofile, 1844, 121). Другой списокъ той же легенды по рукописи Риккардіанской библіотеки во Флоренціи (№ 1351) изданъ Chiarini, *Visione contemplativa di san Bernardo ridotta in rima nel 1397*, Livorno, Fr. Vigo, 1870. Проф. D’Ancona въ Пизѣ любезно одолжилъ намъ экземпляръ этого рѣдкаго изданія, которое не было предназначено въ продажу (это свадебный подарокъ по случаю бракосочетанія Florestano ed Elisa de’ conti Carderel). Италіанскій стихотворецъ XIV в. передаетъ, въ общемъ, довольно близко содержаніе латинскаго „Видѣнія“, которое было ему извѣстно въ прозаической передачѣ, но изложеніе его болѣе распространенное, и мѣстами сдѣланы вставки изъ другихъ источниковъ. Такъ, на примѣръ, тѣло приводитъ между прочимъ сравненіе, указанное въ старофранцузской поэмѣ:

стр. 7, строфа 27: „Tu se’l nocchiere e’l corpo è la nave  
E come piace a te così muta“.

Отмѣтимъ въ концѣ поэмы (послѣ раказа объ уводѣ души діаволами), слѣдующую вставку италіанскаго автора—о „кратковременной молодости“, уподобляемой цвѣтку. Этотъ поэтический образъ служить замѣною разсужденій о бренности жизни въ латинской поэмѣ:

стр. 16, строфа 66: Nasce la rosa bella e un bel fiore,  
Ognun la piglia per aver vaghezza:  
Stara un poco, forse dodici ore,  
E è fuggita via la sua bellezza.  
Gittala via per non aver fetore:  
Così fa qui la nostra giovinezza.

Далѣе авторъ говоритъ о заблужденіи нѣкоторыхъ людей, которые надѣются продолжить свою жизнь, при помощи лѣкарствъ, и заботятся объ увеличеніи своихъ сокровищъ, но забываютъ, что всѣ люди смертны, и, начиная съ Адама, никто не избѣгъ роковой власти смерти.

Такимъ образомъ, здѣсь указаны мотивы, которые составляютъ содержаніе спора человѣка со смертію и впоследствии— души съ тѣломъ, въ теченіе жизни, но они еще не вошли въ составъ легенды, а являются лишь въ приложеніи къ изложенію ея содержанія.



Къ стр. 228: Сербскій изводъ „спора души съ тѣломъ“ въ рукописи францисканскаго монастыря въ Дубровникѣ (№ 397), отмѣченный проф. Лескинымъ въ Archiv'ѣ проф. Ягича (I. с.), оказывается лишь отрывкомъ изъ поэмы Марулича: „Govorenje sv. Bernarda od duše osujene“ (см. Stari pisci hrvatski, kn. I, Pjesme Marka Marulića, Zagreb, 1869, 312 сл.). На произведение Марулича указаль намъ И. В. Ягичъ, при чемъ, по сличеніи списка, доставленнаго намъ г. Лука Зоге, съ напечатаннымъ текстомъ Марулича, выяснилось, что этотъ списокъ воспроизводитъ (съ весьма незначительными вариантами) стихи 90—242, 316—352 поэмы Марулича. Послѣдній, какъ указано, приписываетъ „Видѣніе“ св. Бернарду, а не Филиберту и не Фульберту: это обстоятельство указываетъ на вѣроятное посредство итальянской версии, но изложеніе бесѣды души съ тѣломъ довольно близко примыкаетъ къ основному тексту латинской поэмы XII вѣка. Вслѣдъ за сценою съ діаволами Маруличъ помѣстилъ разказъ и о судѣ надъ грѣшною душою, аналогичный указанному нами въ позднѣйшихъ изводахъ легенды (провансальско-каталонскомъ и чешскомъ см. выше 192—193, 240—243), но въ особой редакціи: грѣшная душа молить о заступничествѣ св. Іоанна, который ходатайствуетъ за нея передъ Богомъ, но безуспѣшно; слѣдуетъ аналогичное ходатайство Богородицы съ тѣмъ же результатомъ и, наконецъ, приведенъ приговоръ Суды, послѣ чего душу уводятъ въ адъ.



## УКАЗАТЕЛЬ <sup>1)</sup>.

- Ааронъ (библ.)—236.  
 Абдулла дервишъ—231, 267.  
 Августинъ Блаженный—26, 55, 73, 74, 75, 208, 233, 287.  
 Авессаломъ (библ.)—233.  
 Авраамій Смоленскій (в. с. в. Слово)—94, 260.  
 Авраамъ (библ.)—88, 231, 237.  
 Адамъ (библ.)—53, 56, 210.  
 Александръ Аскетъ (Видѣніе приписываемое) 12, 14, 18, 20, 21, 78; (отрывокъ итальянск. перевода) 73; (пересказы видѣнія въ памятникахъ древне-русской письменности в. с. в. Буслаевъ) 103—104, 111, 177 (в. с. l. A); 257 sq.; (отрывки армянск. перев.) 293.  
 Александръ Великій (в. с. в. Искандеръ)—198.  
 Алексѣй Божій человекъ—6 (в. с. v. Vie) вставка во франц. ред. житія XIII вѣка (сѣтованіи души, в. с. v. Паристъ, Гастонъ) 6, 72, 164, 171, 252, 263; вставка во франц. ред. XII в. (смерть праведника и грѣшника) 60.  
 Амнионъ в. с. v. Мостъ.  
 Англо-саксонская поэма X вѣка—2, 5, 6, 7, 9 sqq., 64.  
 Андрей юродивый (Видѣніе о борьбѣ авгеловъ)—99. (Видѣніе богатаго умерша) 282—283.  
 Аника—войнъ (дух. стихъ объ)—239, 256.  
 Ансельмъ Кентерберійскій, его трактатъ— „*Cur Deus homo*“—219.  
 Антоній св., его житіе—13, 14.  
 Антонинъ Пій—59.  
 Апокалипсисъ—144; (Русскій лицевой)—103 см. Буслаевъ.  
 Аратырь—30.  
 Аристотель—83, 189, 233, 238, 294 (см. Societa d. Bibl.).  
 Архангельскій, Творенія отцевъ церкви въ древне-русской письменности—125.  
 Ассемани—его изданіе Ефрома Сирина—13, 71, 75 sq, 80, 102.  
 Ахилль—232, 238.  
 Аванасій Александрійскій—13, 125.  
 Аванасьева, Русск. нар. легенды—118, 124.  
 А—греческая редакція видѣнія, приписыв. Александру Аскету (в. с. v. Видѣніе) 177—178.  
 Acta Sanctorum—79.  
 Adamnan—290.  
 Ἀγωνία—120 (в. с. v. Ждановъ).  
 Alfonso de Villassandino—245.  
 Alfenglische Legenden—39 (в. с. v. Horstmann).  
 Ambrož (Амвросій Медиол.)—233.  
 Amélineau—Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte etc.—253, 282, 286, 294. Le cristianisme chez les anciens coptes—286, 287.  
 Anglia (журн.)—3, 9, 226, 228, 229.  
 Annales du Midi (журн.)—160, 184.  
 Annales du Musée Guimet (журн.)—253, 284.  
 Annali di Università toscana (журн.)—44.  
 Apocalypsis Pauli—42.  
 Archiv f. slav. phil. (журн.)—228, 277;—f. d. Stud. d. neuer. Sprachen (журн.)—39.  
 Archives des Missions (журн.)—48, 68, 184.  
 Arda-Viraf—v. s. v. Haug., 16.  
 Atkinson R. The passions and homilies from Leabhar Breac—54 sqq. 57.  
 Azar см. Тара царь—231.

<sup>1)</sup> Пользуемся случаемъ выразить вашу искреннюю признательность Вал. Вл. Майкову, принявшему на себя трудъ составленія настоящаго указателя.



- Барчъ (Bartsch) Denkmale der Provenz. Lit.—39; Grundriss zur Gesh. der Provenz. Lit.—186.
- Басня—о соперничествѣ частей гѣла—184; о смерти (нѣм.)—238; о мостѣ v. s. v. Мостъ.
- Безононь „Калики переходже“ — 124, 126—128, 130, 131, 134, 139, 140, 142, 143, 144, 148, 151, 152, 155.
- Бернардъ св. (видѣніе приписыв. ему)—177, 194, 233, 261, 294—295; (переложение Марулича v. s. v.) 296.
- Бестѣда благочестивая (v. s. v. Торпѣ и Номіліа).—Бодрости и унынія (исландская) 211.—Григорія съ ангеломъ (v. s. v. Григорій Просвѣтитель).—и моление Пресвятыя Богородицы (v. s. v. Шляпкинь) 241.—о двоякомъ состояніи отошедшихъ изъ сей жизни (Макарія Егип.) 258.
- Библиотека: нац. въ Римѣ—6, 260, 271—276.
- Нац. въ Парижѣ—35, 36, 38, 41, 84, 122, 186, 191, 225, 229, 240.
- Нац. въ Неаполѣ—44, 72.
- Въ Пизѣ—44.
- Импер. Публичн. (въ Сиб.)—76, 84, 103 sqq., 139, 201, 222, 223, 228, 259, 293.
- Соловецкая—79, 114.
- Московская Синодальная—79, 84, 95, 106, 118, 208.
- Новгородская Софійская—97.
- Мазаринова (въ Парижѣ)—158.
- Монастырская въ Эчміадзинѣ—194 sqq. 197, 198, 237.
- Bibl. de l' Arsenal (въ Парижѣ)—208.
- Bibl. Brera (въ Миланѣ)—208.
- Ватиканская (въ Римѣ)—211.
- Британскаго музея (въ Лондонѣ)—35, 36, 225.
- Университетская въ Урбино—228.
- Францисканск. мов. (въ Рагузѣ)—228.
- въ Кембриджѣ—229.
- въ Чельтенгамѣ—229.
- Королевская въ Берлинѣ—229.
- Оссолинскихъ (въ Львовѣ)—240.
- Націон. въ Мадридѣ—245.
- въ Вольфенбюттелѣ—294.
- Libreria Marciana (въ Венеціи)—295.
- Riccardiana (во Флоренціи)—295.
- Библия (Лицевая, ея миниатюры)—122.
- Белярскій — его статья въ Изв. по II-му отд. Акад. Н.—126.
- Божественная комедія— см. Данте.
- Болдаковъ—его рец. на соч. Владимірова—76.
- Бонвезинъ да Рива—его поэма „De anima cum corpore“—51, 179—192, 207, 235, 263 sq, 265, 269.
- Борьба (о) добродѣтелей и пороковъ, трактатъ Исидора Севильскаго или Бл. Августина—208.
- Бозцій, De consolacione philosophiae—210.
- Бранданъ Св.—289.
- Бранъ души съ тѣломъ—210 sq (v. s. v. Hochzeit).
- Братья чистоты, мусульманская секта—189.
- Буассье Гастонъ Les origines de la poésie chrétienne—77 sq.
- Бубновъ Н. Сборникъ писемъ Герберга—229.
- Бургге—74.
- Бурггардъ Вальдисъ—291, sq.
- Буслаевъ Ф. И. его „Очерки“—78, 87, 92, 105, 107, 122 sqq, 126, 129, 130, 146, 148, 149, 259. Русскій Лицевой Апокалипсисъ—103.
- Былина объ Ильѣ Муромцѣ и Добрыньѣ—134.
- Бухгольцъ (Buchholz Rick.) Die Fragm. der Reden der Seele an dem Leichnam—60 sq., 65.
- Бзда Достопочтенный—74, 233; приписыв. ему изводъ Павлова Вид.—288 sq. (v. s. v. Шепелевичъ).
- Baist—290 (см. Zeitschr. f. Rom. Philolog.) v. s. v. Мостъ.
- Bardenhewer Lib. Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur etc.—189, 199.
- Bartsch — Diez,—Leben und Werke d. Trub.—191.
- Basterdfeld, William (Die Klage)—246.
- Bataille (la) des vices contre les vertus—208 (v. s. v. борьба).
- Baur, Die Christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung—219.
- Beiträge Erlangener zur englischen Philologie (журн.)—2.
- Bekker, его издание поэмы Бонвезина да Рива (v. s. v.)—51, 179, sqq.
- Belzebulo—44.
- Benedetti (Salvatore de)—Vita e morte di Mose—17.
- Berichte über die verh. der Königl. Sächs. gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig (журн.)—74.—d. Berl. Akad. d. Wiss. (журн.)—51.
- Bersabe—233.
- Bibliotheca Magnum Patrum—207.
- Bibliothek der Angelsächs. Poesie—v. s. v. Англо-саксонская поэма, 9.

- Bibliothek des Litter. Vereins in Stuttgart (журн.)—213.
- Bibliothèque de l'école des hautes études (журн.)—84.
- Вігні авва (въ коптскомъ Синаксарин) 281.
- Blosseville—240.
- Böckell Otto, Deutsche Volkslieder aus Oberhessen—209, 215, 220, 240, 246.
- Bozon Nicole—244.
- Brandes, Hermann. Visio st. Pauli—26 sqq., 30, 33, 34, 35. Ueber die Quellen der mittellengischen Paulus vision,—39; 40, 41, 44.
- Bruce L. D. A contribution to the study of «the body and the soul» 251—254, 269.
- Brugsch, Die ägyptische gräbenwelt—78, 82.
- Brunet, Manuel du libr.—223.
- Bunyan John—The pilgrim's progress and the holy war—223.
- Варенцовъ, Сборникъ русск. дух. стиховъ—124, 127, 130, 131, 132, 136, 152, 155.
- Василій Новый, его житіе составленное Григоріемъ Мнихомъ 78 (v. s. v. Θεοδора).
- Василій Преподобный—84.
- Веселовскій Александръ Н. 138; „Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ“—52, 74, 79, 82, 95, 98, 144, 146; „Новыя изслѣдованія о французскомъ эпосѣ“ 63—64; „Византійскія повѣсти и Варлаамъ и Иоасафъ“ 213; рецензія на сборникъ Чубинскаго—145 sq., 147, 148; *Intorno ad alcuni testi nei dialetti dell' Alta Italia*, 185; рецензія на изслѣдов. И. Н. Жданова „къ изг. ист. русск. был. поэзіи“—238, 239; „опыты по истор. развит. христ. легенды“—241, 243, 289.
- Видѣніе апостола Павла (апокрифическое) 12—14, 23; вводный эпизодъ (сличеніе греческаго, сирійскаго и церковно-славянскаго текстовъ) 25—23; его видоизмѣненіе въ западно-европейскихъ обработкахъ: латинскія редакціи, 33—35; французскія ред. 35—38, провансальская ред. 39; англійскія и англо-французскія обработки, 39—42; нѣмецкія обработки 42—43; итальянскія 43—45. Отношеніе П. В. къ *Li ver del juise* (v. s. v. Ver) 49, 52, 202; къ Ирландской Гомилін, 57—59; къ Видѣнію Θεοδору и „Плачу“ Филиппа, 77—82, 89; древне-русскіе изводы (v. s. v. Тихонравовъ, Пыпинъ, Шепелевичъ) 96—99; представленія о разлученіи души съ тѣломъ (v. s. v. Смерть) 119; духовные стихи, основанные на П. В. 129, 130, 132—138, 149, 151; вставка изъ П. В. въ дух. стихахъ группы Б 142; въ послѣсловіи 254, 256, 260, 261, 262, 263. — Макарія Александрійскаго, приписываемое Александру Аскету (v. s. vv. Макарій и Александръ Аск.)—Андрея Юродиваго (v. s. v.)—Макарія Египетскаго (v. s. v.)—Григорія Мниха (v. s. v. Θεοδора)—Григорія Просвѣтителя (v. s. v.)—Нифонта (v. s. v.)—О чудѣ блаженной Дѣвы Маріи (v. s. v. *Miraculum*). — Пустынника 37; 158—178 (v. s. vv. Филибертъ, Фульбертъ, Бернардъ, *Samedi (un) par nuit*).—Пахомія (v. s. v.)—коптскія (v. s. v. *Amélineau*).
- Вергилій—233, 238.
- Взвѣшиваніе добрыхъ и дурныхъ дѣлъ 239;—души (v. s. v. Maury).
- Викентій Белловакскій—*Speculum histoirale*—41.
- Виллонъ, его баллада „Des dames du temps jadis“ и „Des seigneurs du temps jadis“—237. *Le débat du coeur et du corps de Villon*—246 sq.
- Владиміровъ, „Великое зеркало“—76, 116, 263.
- Вопросы Іоанна Богослова Аврааму на Елеонской горѣ—114, sq. 116, 154, 200, 201 (v. s. v. Григоріи Просвѣтитель). — Іоанна Богослова Господу на горѣ Фаворскій *ibid*.
- Вопрошанія Кирика—128 (v. s. v. Ждановъ).
- Встрѣча мертвой головы или трупа въ пустынѣ v. s. vv. Макарій Александрійскій, Макарій Египетскій, Макарій Антиохійскій, Etienne (abba), Sinoda или Schanuda (abba), Шудди (abba).
- Ver(II) del Juise—старо-франц. поэма—35, 48, 183, 258 sqq. 263 sqq.
- Verba seniorum—16, 55.
- Vie de saint Alexis—60, 72 (v. s. v. Алексѣй).
- Villari, Alcune legende i tradizioni che illustrano la Divina comedia—44, 45.
- Villemain—*Tableau de l'éloquence chrétienne au IV siècle*—70.



- Viollet le Duc**, Ancien Théâtre français—225.
- Virgin, Pièrre**, монахъ изъ Clairvaux—223.
- Visio**—v. s. v. Видѣнiе.
- Visione di un monaco**, v. s. v. Видѣнiе, приписываемое Макарию Александрийскому.
- Vitae patrum**, 16 (v. s. v. Verba seniorum и Migne); 24 (s. v. Collectio).
- Weber A.**—Ueber den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen—291.
- Weil**, Die Biblische Legenden der Musulmaner—231.
- Windisch**, Irische Texten—290.
- Wolf M.** Muhammedanische Eschatologie—78.
- Wright, Thomas**, Latin poems commonly attributed to Walther Mapes—1, 2, 3, 6, 184, 229.
- Wright Will.** Aldis, The Pilgrimage of the Lyf, of Guil. de Deguilleville—223.
- Wülker**, Grundriss zur geschichte der Angl. sächs. Lit.—6, 9 (v. s. v. Grein—Wülker).
- Wüstenfeld F.**, переводъ арабскаго извода Синаксарiа—281.
- Гаврилъ**, архангелъ—17, 25, 118.
- Галандъ**, Андрей—16.
- Гекторъ**—238.
- Гермезъ Трисмегистъ**—189, 199.
- Гермогенъ**, гностикъ—208 sq.
- Голландъ (Holland)** Die Schauspiele des Herz. H. Julius v. Braunschweig—220.
- Головацкiй**, Галицкiя народныя пѣсни—137.
- Гомилiа** v. s. v. Homilia.
- Горацiй**—233, 238. 254.
- Горскiй и Невоструевъ**—Описанiе Слав. рукоп. Моск. Синод. Библ.—84, 95.
- Графъ Артуръ**, A proposito della visio Pauli—41 sq.
- Григорiй Богословъ**—122.
- Григорiй Великiй**—v. s. v. Пономаревъ, 18; его Dial., lib. IV—55, 73, 74, 290.
- Григорiй Назiанзинъ**—70.
- Григорiй Мвихъ**—78 (см. s. v. Василiй Новый), 81, 82, 83, 87, 92, 255. (см. также s. v. Θεοδωρα).
- Григорiй Нисскiй**—74, 82.
- Григорiй Палама**, его Proseropea etc. 204, 209, 267.
- Григорiй Просвѣтитель**, армянская легенда о бесѣдѣ Гр. Пр. съ ангеломъ, 194, 229; сличенiе съ романскими изводами спора души съ тѣломъ 194—197; сличенiе схемы съ Изв. отъ ангела Макара. Египт. и съ другими апокрифами (v. s. v. Вопросы) 200, 259; съ Ver (li) del juise, 201—202, 205, 258; съ редакцiей прованс. — каталонск. тенцовы 206—207; грѣховныя дѣла души 217.
- Григорiй Турскiй**, Hist. Franc. — 290.
- Гумбертъ**, архиепископъ—41.
- Gaidoz**—его статьи въ журн. Mélusine—55, 204, 205; въ Revue Celtique—55, 75, 165.
- Galvani**—Osservazione sulla poesia de' Trovatori—191.
- Gantier**—Lucien, La perle précieuse de Ghazali—78.
- Gaspary**, Gesch. d. Ital. Litter.—182.
- Gatien**—Arnoult—67.
- Gebhardt**—библиотекаръ въ Берлинѣ—229.
- Germania** (журн.)—74, 228.
- Goedeke**, Grundriss der provenz. Literatur. 220, 240, 246. — Deutsche Dichtung im Mittelalter—238.
- Grant mal fist Adam**, франц. поэма,—219, 237.
- Grein-Wülker**—v. s. v. Англо-саксонская поэма—9, 10, 11; Biblioth. d. Angels. Poesie—46, 57, 262.
- Grimm Jacob**, Deutsche Mythologie—192.
- Guido de Columna**—238.
- Gui de Cambrai**—213, 214, 261.
- Давидъ (библ.)**—17, 54, 55, 86. (съ гуслями) 118—125; 255, 145, 198 (пс. 102); 148; 232, 237, 242, 268, (пс. 84).
- Данте**—26, 41, 82, 83, 92, 149 sq., 214, 222.
- Двоесловiе Живота и Смерти**—239 (v. s. v. Пренiе).
- Де Толедо Октавио**, (Octavio de Toledo) Vision de Filiberto—1, 220, 227.
- Демокритъ**—см. Плутархъ.
- Дигенисъ**—240.
- Диалогъ жизни и смерти (нижне-нѣм.)**—239.
- Диотра Филиппа Пустынника**—78, 84, 91, 210, 217, 229.
- Долговъ С. О.**—240.
- Дриновъ М. С.**—288.
- Душа и свети Аранѣо у рају**—сербск. п.—155, 206.—Душа и тѣло (v. s. v. припча).
- Душеполезное Чтенiе** (журн.)—106.
- Dalida (Далида библ.)**—233.
- Dame Raison**—224.

- D'Ancona Alessandro**—44; „Jacopone da Todi, il giullare di Dio del sec. XIII—214; Poemetti popolari Italiani, 238, 240; I precursori di Dante—289, 294 (v. s. v. Milchsack); 295.
- D'Arbois de Lubainville** cr. Dottin—298.
- De Burlos Jean**—280.
- Débat (le) de la Vie et de la Mort**—240.
- De Deguilleville (Guillaume)**.—Le roman des trois pélerinages—222, 223, 268;—(Thomas) 224.
- De castigatione animae libellum**—(v. s. v. Bardenhewer)—189.
- De conflictu virtutum et vitiorum**—208.
- De contentione anime et corporis**—лат. стих. изъ Ват. библ.—211, 212, 213, 245, 261.
- De querimonia et conflictu carnis et spiritus**—210, 261.
- Del Cavaliere**—Contrasto del Corpo e dell'anima nuovamente misso in musica—228.
- Del cocir de larma ques fora del cors**—провансальск. поэма—68 (v. s. v. Leys d'amors); 71—del dellassamen de larma—69 (v. s. v. Leys d'amors).
- De Vitry Jacques**—159.
- Dialogus animae et corporis** (новореч.)—229.
- Dialogus creaturarum**—239.
- Dialogus pro passione Iesu Christi**—228.
- Διάλογος κατά ἀλφαβήτου ἀνθρώπου καὶ τοῦ Χαρῶδ**—240.
- Dida**—233.
- Disciplina clericalis**, Сборникъ Петра Альфонса—70, 71.
- Dieterici**, Die Anthropologie der Araber im X Jhr.—189, 199.
- Diez**, Poesie der Troub.—184.
- Dottin**—La croyance à l'immortalité de l'âme chez les anciens irlandais—290.
- Dulaurier, Ed.**, Fragment des révélations apocryphes de S. Barthelemy, trad. du copte—25, 284.
- Du Ménil, Edélestand**, Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle.—158, 161, 166, 167, 172, 176, 177, 216, 277.
- Dupin**—Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques—210.
- Du vilain qui conquist paradis etc**—(Фабльо) 192.
- Евсей Александрійскій**—119.
- Евстратій**—16 (v. s. v. Фогіій).
- Евѣмій**, Оглавленіе къ Макару Мп-вѣямъ—95, 99.
- Екклезиастъ**—120.
- Ефремъ Сиринъ**—13, 20; переговоры умирающаго съ его дѣлами, 21; „о памятов. дня Суда“ *ibid*, 100 (заимствования въ Житіи Нифонта); обращеніе къ своей душѣ 70, 71; ученіе о промежуточномъ пребываніи души ни въ раю, ни въ аду, 74; прощальная бесѣда души съ тѣломъ (Necrosima Ефр. Сир.) 75—76, 131—132, 204, 209; чаша смерти и „плотная ткань“, 80; мытарства 82; отношеніе „Плача“ Филиппа Пуст. къ „Слову о суетѣ жизни и покаяннѣ“ и друг. произвед. Ефр. С., 85—88; „Слово о недѣли“, 125; русскіе духовные стихи, источникомъ которыхъ послужили творенія Ефр. С., 138—145; перечисленіе жертвъ смерти 236.
- Early English Text society** (журн.)—53 (v. s. v. Morris), 67.
- Ebert**, Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters im Abendl.—6, 9.
- École des hautes études**, 6; Bibliothèque de—(v. s. v. Auvray).
- Elena (Елена)**—233, 238.
- Encyclopedie des sciences religieuses (Eschatologie)**—73.
- Englische Studien** (журн.)—39 (v. s. vv. Brandes и Horstmann).
- Ester (Эсепрь)** библ.—233.
- Etienne abba**, въ коптскомъ Синакаріи (встрѣча черепа въ пустынѣ)—282.
- Ждановъ И. Н.** Пѣсни о князѣ Романѣ, (притча о слѣпцѣ и хромцѣ). 58, 292. „Къ литературной исторіи русской былевой поэзіи“—80, 81, 84, 120, 124, 128, 208, 238, 239, 240, 264.
- Живая Старица** (журн.)—134, 292.
- Житіе св. отцевъ** (армянское)—201.
- Жонглеры**—52.
- Jacobs Joseph**—292 (см. Saxton).
- Jacopone da Todi**—его стих. Contrasto fra l'anima e'l corpo—214, 240, 261, 269.
- Jannet Pierre**—изд. „Oeuvres complètes de François Villon“—246.
- Jean Gallopes**—223.
- Jeanne de Laval**, reine de Jérusa lème—223.
- Jeanroy**, La tenson provençale—160, 184.
- Jehan de Nostradamus**, Les vies des plus célèbres et anciens poètes provenç.—191.
- Giornale storico della letteratura italiana** (журн.)—41.



- Journal of the americ. Orient. (журн.)  
v. s. v. Церквенъ—26.  
Geoffroi de Paris—36.
- Записки Восточнаго Отдѣленія Импер.  
Археолог. Общества (v. s. v. Марръ)—  
194; 213 (Ольденбургъ).—Мюнхен-  
ской Акад. Н. 213 (v. s. v. Kuhn)
- Звѣри служатъ вѣстниками божествен-  
ной воли (v. s. v. повѣсть отъ стар-  
чества)—255, 277.
- Зендъ-Авеста—16, 258, 233.  
Зороастръ—78 (v. s. v. Зендъ-Авеста),  
258.
- Seelmann—его статья въ Jahrb. des  
Vereins f. niederd. Sprachforschung—  
220, 227.
- Zore Luca—228, 277.
- Игнатій „Слово о смерти“—80.  
Извѣстия Императ. Акад. Наукъ (журн.)  
23 (v. s. v. Полъновъ), 84, 99, 126  
(s. v. Вилларскій).—Моск. Общ. люб.  
Ест., Антр. и Этногр. 294.
- Извѣщеніе отъ ангела Божія преподоб-  
ному отцу Макарію Египтянину  
(v. s. v.) 200 sq. 258, 293sq.
- Измарагдъ 1518 г.—95.  
Исаанъ (библ.)—88, 231, 237.  
Исидоръ Севильскій—74, 208.  
Искандеръ (Александръ)—231.
- Іановъ (библ.)—88, 114, 257.  
Іегуда Рабби На-Nassi—59, 264.  
Іерусалимъ—горній и нижній—113.  
Іисусъ Навинъ (библ.)—236.  
Іоаннъ Златоустъ—13, 119, 125, 256.  
Іоаннъ Милостивый—125.  
Іоаннъ Аббатъ—73.  
Іоаннъ Богословъ—v. s. v. „Вопросы“,  
16, 233.  
Іоаннъ Телзуганскій—237.  
Іонаванъ (библ.)—232.  
Іосифъ, іеромонахъ, „описание рукоп.  
Моск. дух. Академіи“—107, 112.  
Іосифъ плотникъ — апокрифическое  
жизнеописание—24, 25, 77, 81, 101,  
255, 292.  
Іуда (Еванг.)—56, 231, 297.  
І—рядъ посредствующихъ версій R.  
(v. s. l.)—177—178, 265.
- Jan (Іоаннъ)—233.  
Jeronym—233.  
Jndische Studien—v. s. v. Weber.  
Judyt (Юдиетъ) (библ.)—233.  
Jves de Chartres (его письмо къ Гил-  
дебергу)—210 sq.
- Кайнъ (библ. л.)—56, 231.  
Кайафа (библ. л.)—56.  
Калайдовичъ „Памятн. Росс. Слов. XII  
в.—94, 95.  
Калайдовичъ и Строевъ — Оплс. Слав.  
Росс. рукоп. Толстого—84.  
Караджичъ Српска Народне пиесме из  
Херцеговине (женске)—155 sq. 266.  
Караияъ (Karajan) Frühlingsgabe für  
Freunde der älteren Litteratur, 1. 177;  
Deutsche Sprachdenkm. des XII  
Jhd.—41, 262.  
Карнѣвъ, Вѣроятн. источн. «Слова о  
средѣ и пятѣ»—286.  
Карунъ (Korah)—231, 267.  
Кеневичъ—его „Библиогр. и истор. при-  
мѣч. къ басн. Крылова“—291.  
Кирилль Александрійскій—его „Слово  
объ исходѣ души и второмъ при-  
шествіи“, 19, 20, 21; 71, 74, 75, 81,  
82; логическій распорядокъ перечня  
мытарствъ въ связи съ пятью орга-  
нами чувствъ 83; 88, 95, 125, 257,  
258.  
Кирилль Туровскій — 58, 94. (v. s. v.  
„Слово“)  
Кирпичниковъ А. И., Греческіе романы  
въ новой литературѣ—213.  
Кирѣвскій, Русскіе духовн. стихи—  
124, 127, 129, 130, 133, 136, 138, 142,  
146, 147, 151, 152, 165.  
Клеанъ стонкъ—209, 267.  
Клейнертъ (Kleinert) «Ueber den Streit  
zwischen Leib und Seele“—2, 3, 5, 6,  
62, 65, 211, 213, 228, 265.  
Клеопа (еванг. лицо)—16.  
Кондановъ, Н. П.—Исторія Византий-  
скаго искусства по миниатюрамъ —  
81, 122 (v. s. v. Псалтырь и Лазарь).  
Конибэръ (Conebeare)—65.  
Конрадъ Керфуртскій—41.  
Коранъ—231.  
Костомаровъ, Мистическая повѣсть о  
Нифонтѣ,—23, 99 sq.  
Кранъ (Crane) его изданіе проповѣдей  
Якова de Vitru—159.  
Крезъ—231.  
Крыловъ И. А.—его басня „Лжець“ —  
291.  
Кудряшевъ М. И.—79.  
Caius College (въ Кэмбриджѣ)—35, 37.  
Caveus Guilelmus—14, 16.  
Cafhemerion hymv.—v. s. v. Пруденцій.  
Cavalliere (del) v. s. v. Constrasti.  
Caxton William «The fables of Aesop»—  
292, v. s. v.  
Chiarini „Visione contemplativo di san  
Bernardo“—295.

- Collecio Rosweidiana Vitarum patrum**—24.
- Colomb de Battines** Biblioteca delle antiche rappresentazioni italiane etc.—294 sq.
- Connetio inter animam et corpus rhythmi suethici etc.**—228.
- Contract (lou)** del cors e del arma—(v. s. v. Петръ изъ Оверни)—191.
- Contrasti Antichi** (v. s. v. Roediger);—(dva) uno del vivo e del morte l'altro del'anima e del corpo, 294 (v. s. v. Milchsach);—(el) che fa l'Angelo di Dio contra el Demonio 192; — che fece l'anima col corpo, (dell' anima e del corpo veduto in visione di san Bernardo (v. s. v.) 177, 294;—del corpo e dell' anima (v. s. v. Cavalliere) 228;—fra l'anima e'l corpo (v. s. v. Jacopone da Todl)—214, 240, 261, 269;—fra la morte e un semplicista (v. s. v. D'Ancona), 238, 240; — fra la morte e un guerriero, *ibid*; — fra la morte e un avaro, *ibid*.
- Crapelet**—Collection de poesies, romans, chroniques etc. d'après d'anciens mss. etc.—225.
- Crescimbeni**, Istoria della volgar poesia—191.
- Cust (Katt. Isabella)**—ея издание старопеч. перевода „le pèlerinage de l'ame“ etc.—223.
- Keller**, Fastnachtspiele aus dem XV Jhd.—238.
- Knobloch**—его диссертация (v. s. v. Jeanroy)—184.
- Kressner** его изд. стих. Ruteboeuf—208.
- Chrétien de Troies**—290.
- Kuhn T.** его сообщеніе о Варл. и Иоас. v. s. v. Записки Мюнх. Акад.—213.
- Kurz**, Esopus von Burkhard Waldis—292.
- Лазарь** (духовные стихи о богатомъ и Л.)—93, 118 v. s. vv. Притча, Слово.
- Ланцелотъ** (романъ о—)—289.
- Леммъ О. Э.**—281 sqq., 284.
- Лескинъ**—228, 277.
- Либрехтъ**—его гипотеза о буддійскихъ источникахъ легенды о В. и Иоас.—213.
- Линовъ. (Linow)** The disputisoun bitwen the body and the soule—2, 226, 227, 228, 246, 252, 294.
- Лонгфеллоу (Longfellow)**—65, 269.
- Луна**—Евангелистъ, притча о богатомъ и Лазарѣ—119, 128.
- Лѣтописи русской лит. и древн.**—98.
- Ляпидевскій** „О поминовеніи усопшихъ“—16.
- L** (лат. версія поэмы Visio Philiberti v. s. v.)—158—178, 215, 216, 217, 218, 264 sq.
- Lambecius**—22.
- Langlois E.**, Origines et sources du Roman de la Rose—223.
- Lecoq de la Marche**, La chaire française au Moyen-Age—159.
- Legrand**, проф. въ Парижѣ—240.
- Lincoln** (Robert или Richard de)—225.
- Leiser**, Poetae med. aevi—209.
- Levi**, Parabole, leggende e pensieri dei libri Talmudici—21, 59.
- Leys d' amors**—(v. s. v. Monumens)—67, 68, 69 263.
- Litteraturblat für Germanische und Romanische Philologie** (журн.)—2.
- Lucanor il conte** (v. s. v. Manuel Juan)—245, 263.
- Майковъ Л. Н.**—134.
- Максимъ Грекъ**—95.
- Манарій Александрійскій**, видѣніе, приписываемое ему, въ латинскомъ изводѣ, 7—12; 211, (текстъ) 273—276; сличеніе съ англ. сакс. поэмой и съ Li ver del juise 47—49, 71; видѣніе о немъ, приписываемое Александру Аск. 12—33, 81, 82, 101, 103, 106; отрывки итальянск. перевода В. 72;—армянск. перевода 293, славянскіе изводы видѣнія (исходъ души праведника и грѣшника) v. s. v. Сборникъ сказ. о загр. жизни 107—125; повѣріе о посѣщеніи душою рай и ада въ духовн. стихахъ 136; разстав. „птенца съ гнѣздомъ“ 141 sq. Латинскій изводъ Видѣнія, какъ первонач. источн. О (L, F, N) v. s. ll., 162 sqq. 175, 177, 194, 201, 202; въ послѣсловіи (полож. 7, 8, 9, 10, 13, 15, 17, 18) 257—263.
- Манарій Антиохійскій** (встрѣча мертваго тѣла) 282.
- Манарій Великій**, онъ же Египетскій, 14 (смѣшеніе съ Макар. Ал.); 107, 111, 113, 259; „видѣніе объ ангелахъ“, 22 sqq., 99; „встрѣча съ мертвою головою идольскаго жреца“ 24, 105; ср. 281 (параллели); тѣлесная форма души, 80 sq. 120, 255 sq. „Извѣщеніе отъ ангела Маг. Ег. о тайнахъ Божіихъ неслѣдующихъ“ 111 (v. s. v. Извѣщеніе), 114 sqq. 152, 258, 259; сличеніе „Извѣщенія“ съ армянск. легендою о Григоріѣ Просв. и съ Li ver del Juise, 200—202, 259, 261, 263.



- Манаръ (армянск.)—293.  
 Манушевъ (изд. ркп. библ. Оссолинскихъ въ Львовѣ)—240.  
 Ману (законы)—82.  
 Марръ Н. Я. | 158, 193—198, 201, 230—231, 237, 258 sqq., 267 sqq., 279 sq., 293.  
 Маруличъ, отрывокъ изъ его „Govoren'je od duše osvjene“,—296.  
 Матвей, евангелистъ—13, 53, 233.  
 Маякъ (журн.)—291.  
 Мейеръ, Поль (Paul Meyr)—26 его ст. въ (s. v. Romania), 35, 36; — въ Archives des Missions — 48, 68, 184, 186, 191, 213. Les contes moralisés de Nicole Vozon—244.  
 Миллеръ Всеv. 291.  
 Минеи Макарьевскія—99 (v. s. v. Евѣлмій).  
 Мистръ Сказаніе о смерти нѣкоего М. сирѣчь философа—240.  
 Михаль (архангель) 8, 9, 17, 25, 28, 34, 41, 77, 118, 134, 135, 144, 155 sqq., 266; — abba (v. s. v. Синаксарій коптскій) 281.  
 Молинь (Molinier), его Каталогъ рукописей Мазариновой Библіотеки—158.  
 Морозовъ П. О., Ист. Русск. театра—220, 228.  
 Московская Духовная Академія, ея изданіе „Твореній св. отцовъ“—20.  
 Мость черезъ рѣку (преданіе о)—44, 45, 231, 262 (М. испытаній и м. лгуновъ)—289—293.  
 Мочульскій „Историко-литературный анализъ стиха о Голубиной книгѣ“—126.  
 Музей Азіатскій—194, 197.  
 Мюленгофъ (v. s. v. Шереръ)—42, 262.  
 Manuel, Don Juan—245, 263.  
 Mantels—его изд. ниже-нѣмецк. діал. жизни и смерти—239.  
 Martin (Theodore) его ствх. „The Monk's dream“—269.  
 Maspero, La Mythologie Egyptienne—82.  
 Mätzner—Altenglische Sprachproben—213.  
 Maury—Du personnage de la Mort—81; Recherches sur l'origine du pésement des âmes—87.  
 Mélusine (журн.)—55, 204, 243.  
 Mémoires publ. par les membres de la mission archéol. franç. au Caire—232.  
 Méon Fabliaux—192.  
 Michel (abba)—281.  
 Michel Fr.—El cancionero de Juan Alfonso de Baena—245.  
 Michel Nicolas, Études sur les évangiles apocryphes—24 sq., 284.  
 Migne, Patrologia graeca et latina—13, 14, 16, 19, 20, 22, 24, 75, 84, 99, 104, 105, 120, 210, 217, 229, 259, 290.—Dictionnaire des légendes—210.  
 Mila y Fontanals (v. s. v. Romania) 193.  
 Milchsack—его изд. Due Farse del secolo XVI etc.—228, 294.  
 Минеи четіи Великія, изд. Арх. коммисіи 282—283.  
 Miola—„Le scrittura in volgare dei primi tre secoli dellalingua ital“ etc.—44, 72, 240.  
 Miraculum beatae Mariae—192, 241 sq., 268.  
 Modern language notes (журн.)—251.  
 Моисей (еврейское преданіе о его смерти)—17, 56, 121, 236, 237.  
 Monatsberichte der Königl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin (журн.)—179.  
 Monumens de la littérature Romane, publiés sous les auspices de l'Académie des Jeux Floraux, p. m. Gattien-Arnoult—67.  
 Morel-Fatio (v. s. v. Romania) — 215, L'Espagne aux XVI et XVII sc.—245.  
 Morris R.—An Oldengl. Miscelany—39, 67. Old english Homilies of the XII century—53, 262, 263.  
 Müller Max (v. s. v. Коранъ)—231.  
 Mussafia—2, 4 (Monum. ant. di dial-Ital.) 5, 66, 164.  
 Muspilli—74.  
 Надробныя пѣснопѣнія — (см. s. v. v. Necrosima).  
 Нарана (Нирая) 82.  
 Неоплатоники—189.  
 Новиковичъ въ „Starine“—98, 111, 293;—его изд. „Песма Смерти“—237.  
 Ной (библ.)—237.  
 N—Норвежскій текстъ легенды спора д. съ т. (v. s. v. Unger)—158—178, 183, 215, 217, 218, 265.  
 Necrosima Ефр. Сирина — 71, 75, 131, 132, 139, 203, 209, 237.  
 Nisard—Histoire des livres populaires—220, 225.  
 Nomocanon cum parergis—98.  
 Nuova Antologia (журн.)—214.  
 Nyergor und Rahbek — Bidrag til den Danske Digetekunst historie—228.  
 E (E)—неизвѣстный источникъ спора души съ тѣломъ — 177 — 178, 217, 275 sq.  
 X—непосредственный источникъ F п N (v. s. ll.)—175—178, 218, 265.

- Общество любит. древней псѣм.—24, 103, 116, 220.
- Овидій—238.
- Оврѣ (l'abbé Em. Auvray)—его изданіе плача Филиппа П.—84, 88, 91.
- Ольденбургъ С. Ѡ.—78, 291. Персидскій изводъ повѣсти о Варл. и Иоасафѣ—213.
- Откровенія св. Вареоломея—25 (v. s. v. Dulaurier) поправка къ цитатѣ—284 (v. s. v. Пахомій).
- О—оригиналъ обработокъ L и X (v. s. ll.)—175—178, 206, 217, 218, 265.
- Omont Henri—229.
- Ozanam—Dante et la philosophie catholique au XIII sc.—35, 37, 45, 289.
- Павелъ (апост.) v. s. v. Посланія.
- Павлово видѣніе см. „Видѣніе“.
- Пансіевскій сборникъ—97.
- Парисъ, Гастовъ—2, 3, 6, 39; „Vie de st. Alexis“ 72, 158, 252, 287 sq. La litter. franç. au moyen âge (Manuel)—161, 164, 171, 177, 183, 219, 223; De pseudo-Turpino—208; „L'ange et l'ermite“ (La poésie au moyen âge)—270.
- Парисъ, Полэнъ, Les mss. fr. de la bibl. du Roi—222 sq.
- Патеринъ Древній—102, 120, 121;—Скитскій въ ркп. Царскаго (v. s. v. Строевъ) 106;—въ Моск. Синод. Библ. (v. s. v. Владиміровъ) 118;—новѣсть отъ Патер. Скитск. (v. s. v. Макарій А.) 107.
- Пахомій св. (его житіе) v. s. v. Amélieau; 282—286, 294.
- Перенсъ—англ. переводъ сирійской версіи Павл. Вид.—26, 27.
- Петровъ А. Л.—229.
- Петровъ „О происхожденіи и составѣ славяно-русскаго печатнаго пролога“—99, 106, 119.
- Петръ Альфонсъ—его сборникъ Disciplina Clericalis—70.
- Петръ архіеписк. въ Майнцѣ—233, 239.
- Петръ Дамьянскій—его Epistola IX ad Nicolaum II, pontificem maximum—41.
- Петръ изъ Оверни (Peure d'Auvergne)—191.
- Пирръ—233, 238.
- Платонъ, Федръ—199.
- Плачь Адамовъ 147;—грѣшнвхъ душъ, 134;—души 71, 127;—земли 151;—природы 27;—Филиппа Пустынника 77 sqq., 85—93; 139, 162, 229 (v. s. v. Діоттра и Филиппъ).
- Плотинъ—189.
- Плутархъ, его Ethica—203, 204, 267.
- Повѣсть о Варлаамѣ и Иоасафѣ 212 sq., 261;—о чловеци и смерти (v. s. v. Макушевъ), 240;—о старцѣ, видѣвшемъ смерть праведника и грѣшника (v. s. v. Старцевъ) 16—17 (латинскій изводъ) 118 sqq. церковно-славянскій изводъ (v. s. v. Владиміровъ); народная легенда у Аванасьева ibid, 119; представленія о лютой смерти (v. s. v. Смерть); армянскіе изводъ повѣсти, 279—281; повѣрие о звѣряхъ-путеводителяхъ (v. s. v. звѣри).
- Погодинъ М. П.—его сборникъ—97.
- Подлинники (русскіе)—121, 122.
- Покровскій—„Страшный судъ въ памятникахъ византійскаго и русскаго искусства“—78, 82, 87.
- Поливка (Polivka Gjuro)—Opis i izvodi iz nekoliko Jugoslavenskih Rukopisa u Pragu—98.
- Полѣновъ, Житіе св. Нифонта Константиноградскаго по рукопис. XII—XIII вв.—23, 99, 100, 101.
- Помяловскій И. В.—211, 273.
- Пономаревъ А. И., Собесѣдованія Григорія Великаго,—18, 26, 73, 78, 290. его рѣчь „О славяно-русскомъ Прологѣ“—119.
- Понтанъ (лат. перев. Діоттры)—84, 217.
- Порфирьевъ „Апокр. сказ.“—17, 114. Ист. Русск. слов.—129, 130.
- Посланіе Ап. Павла (II Кор., 12, 2)—26. Къ Галатамъ—208, 209, 214, 217, 260 sq.; къ Римлянамъ—209.
- Потебня—Колядки и щедрівки—137.
- Пренія (conflictus)—литературная форма произведеній средневѣковыхъ схоластовъ—184 sq. (v. s. v. Вонезивъ da Riva). Преніе Богородицы съ Дяволомъ—242;—воды съ виномъ—215;—Живота (человѣка) со смертью—128, 239—240;—четырехъ добродѣтелей—242.
- Примери книженности—см. Новаковичъ.
- Притча о богатомъ и бѣдномъ Лазарѣ—32, 255;—о слѣпцѣ и хромцѣ (душа и тѣло) 58 sqq.
- Прологъ печатный,—23, 99 (v. s. v. Петровъ и Пономаревъ) 119.
- Пруденцій, „Cathemerinon“ hymn. V—4 1; „Psychomachia“ 209.
- Пря о душѣ и тѣлѣ (v. s. v. Ждановъ)—208.
- Псалтырь Лицевая Лондонскаго кодекса—122.
- Пташицкій—С. Л.—229.



- Пыпинъ А. Н.— его „Ложп. и отреч. кн. русск. старины“—96, 97, 98, 114, 154, 200; исторія русской этнографіа—126, 133.
- Р—эпизодъ Павлова видѣнія—177, 178.
- Palmer T.—его переводъ Корана—231.
- Petr Mohucky (см. Петръ, архіепископъ Майвдкій)—233.
- Pio Rajna, проф. во Флоренціи—228.
- Poesia castellana (см. Francisco de Santestevan).
- Priamel vom Tode—238.
- Propugnatore (журн.)—185.
- Processus sathane procuratoris infernalis contra genus humanum. etc. 242.
- Psychomachia (Пруденція)—209.
- Puibusque „Conte Lascano“—245.
- Purgatorio—см. Данте.
- Ригеръ (Rieger) (v. s. v. Germania)—65, 228.
- Розень В. Р. бар.—189, 213.
- Романъ, князь—см. Ждановъ.
- Р—лат. версія легенды о Макаріи Александрійскома.—177—178, 217.
- Rachel (бл.)—233.
- Rahbek v. s. v. Nyerop—228.
- Raynaud Gaston—Rondeaux du XV sc—240.
- Revelacion de un hermitano—227.
- Revillout E.—его изд. „Arcoglyphes cotes du N. T.“—284.
- Revue archéologique (журн.)—87;—Celtique (журн.)—55, 75, 165;—Critique (журн.) 159;—de l'histoire des religions (журн.) 82, 286, 290;—des deux mondes (журн. 77 sq.
- Ricard Arquier de Lambesc—191.
- Robert —Essaie sur les fabulistes qui ont précédé La Fontaine—291.
- Roediger, Contrasti Antichi—192, 209, 219, 241, 242, 268.
- Roland Em (v. s. v. Mélusine)—243.
- Roman de la Rose—223.
- Romania (журналъ), 2, 3, 6, 26, 35, 36, 48, 158, 177, 184, 186, 193, 213, 215, 252, 281, 290.
- Romanische Forschungen (журн.) — 33 (s. v. Fritsche); — Studien (журн. Boehmer'a) 35, 289.
- Royal Irish Academy (журн)—54.
- Rozmowa Dusze z ciałem etc 228.
- Ruteboeuf фр. труверъ—208.
- Rythmus de conflictu vitiorum cum virtutibus—209.
- Самаэль—17.
- Самсонъ (бл.)—226, 232.
- Саулъ (бл.)—232.
- Сахаровъ; „Эсхатологическія сказанія“ 16, 26, 27, 79, 95, 98, 127 sq., 129, 130, 151, 165.
- Сборникъ 2-го Отд. Акад. Наукъ—119.
- Сборникъ сказаній о загробной жизни (рѣк. Уварова v. s. v. Буслаевъ; рѣк. Имп. Публ. Библ.) 103, 117 sqq.—житій святыхъ отцевъ (армянскій) 279.
- Синасаріи Большіе — 111; Коптскій—281 sqq.
- Синодими (русскіе)—24, Холмогорской Епархіи, *ibid.*;—Дѣдовской Пустыни 116;—Имп. Публ. Библ. (v. s. v. Владиміровъ) 116.
- Слово о видѣніи св. ап. Павла (текстъ Тихонравова, v. s. v.) 96;—о богатомъ и Лазарѣ, приписыв. Иоанну Златоусту 119;—Евсевію Александрійскому *ibid.*;—о епископіи св. апост. Павла (текстъ Пыпина, v. s. v.) 96—98, 142;—нѣкоего христоролюбца и ревнителя о пр. вѣрѣ 97—98;—о исходѣ души и о восходѣ на небо (и о двадцати мытарствахъ) v. s. vv. Авраамій См. и Кирилл Тур., 94 sqq., 114, 128, 129;—о суетѣ жизни и покаяніи,—на почившихъ о Христѣ и др. (v. s. v. Ефремъ С.) 80;—о недѣли, припис. Ефрему С. (v. s. v. Архангельскій) 125;—объ исходѣ души, приписыв. Иоанну Златоусту 125;—о св. Макаріи како видѣ два ангела 107, 202 (v. s. v. Макарій)—св. отца Нифонта, како въ послѣднемъ издыханіи и т. д. 99;—о смерти (v. s. v. Игнатій).
- Смерть—въ образѣ косца 239;—въ образѣ чудовища (v. s. vv. Иосифъ плотникъ и Феодора);—лютая (повѣрія о—) 129; о Смерти (англійск. поэма) 67; напитокъ (смертный) 267;—(повѣсть о)—праведника и грѣшника (v. s. v. повѣсть).
- Созомень—287.
- Соломонъ (бл.)—231, 237.
- Сомаль (Somal) Quadro della storia letteraria di Armenia—197, 237.
- Срезневскій „Древніе Памятники русск. письма и яз.“—84, 94. Свидѣнія и замѣтки и т. д. 119.
- Старчество (квига) см. также s. v. Verba Seniorum—118 sqq., 121, 122, 123, 124, 177, 260.
- Стихотвореніе о душѣ (армянское), 193 sq., 230—232, 235, 239, 242, 267 sqq.;—о Страшномъ Судѣ (старофранц., v. s. v. Ver (li) del. Juise).

- Стихъ** Богородицѣ — 127 sq., 142, 146; —о злѣхъ 146;—объ Ильѣ пророкѣ и Энохѣ 144;—о трехъ чернушкахъ (v. s. v.);—о Лазарѣ (v. s. v.) etc. v. s. vv.
- Страшный Судъ**—5, 8, 21, 74; встрѣча души и тѣла въ день—50, 58, 59, 154 (v. s. v. притча); изображенія Стр. Суда (v. s. v. Покровскій) 87; Старо-франц. поэма о—(v. s. v. Ver (li) del Juise) 48 sqq., 54, 181, 183, 184, 186, 201, 202, 219; итальянская поэма о—(v. s. v. Mussafia) 66 sq.; преданія о—въ русск. дух. стихахъ 144;—разказъ о—во франц. поэмѣ о спорѣ души съ тѣломъ 164 sq.; прохождение по мосту испытаній въ день—289.
- Строевъ**—Рук. Слов. и Росс., принадлежащая И. Н. Парскому—106 sq.
- Суббота:** повѣрие о посѣщеніи душами могилъ (субботній покой) 40—42, 50, 154, 178, 222, 253, 263, 286, 289.
- Судъ** Бога въ эпизодѣ изъ Видѣнія Павла—28, 29, 30, 32, 34; въ позднѣйшихъ легендахъ: въ прованс.-катал. поэмѣ 192—193, въ чешской поэмѣ 240 sqq.; въ Miraculum beatae Mariae 241 sqq.;—совѣсти 20 sq., 109 et passim;—Страшный (v. s. v.); учение о двухъ судахъ послѣ смерти 74.
- Сумароновъ А. П.**—его притча „Хвастунъ“—299.
- Сухомлиновъ**—Соч. Кирилла Туровскаго 58, 94, 95.
- S**—сказаніе въ книгѣ Старчество (v. s. v.)—177—178.
- Samedi (un) par nuit,** 37; сличеніе F, L и N (v. s. II.) 158—178, 202; сличеніе съ армянск. легенд. о Григ. Пр. (v. s. v.); общая оцѣнка поэмы 215—220; 252 (v. s. v. Bruce); 265.
- Sachs Hans, Kampfgespräch zw. dem Tot und dem natürlichen Leben**—240.
- Selbach**—(v. s. v. Jeanroy)—184.
- Cesaire d'Arles**—73.
- Sinoda abba,** въ коптскомъ Синаксаріи аввы Михаила (встрѣча черепа грѣшника въ пустынѣ), въ арабскомъ изводѣ Schanuda (встрѣча трупа праведника въ пустынѣ) 281.
- Sitzungsberichte d. Wiener Akad. der Wiss.** (журн.) 66, 164, (v. s. v. Mussafia), 177. (Фейфаликъ) 215, 230, 233.
- Società dei Bibliofili** (издан.) 32, 177, 295.
- Société des anciens textes français** (изданія)—240, 244.
- Speculum Exemplorum**—54, 76, 263.
- Speculum historiale**—41.
- Spor dyše s telem,** чешская поэма—193, 230, 232—234, 235, 267 sqq.
- Starine** (журн.)—98, 111, 293.
- Stevenson** Каталогъ ркп. Ватик. Библ. —33.
- Suchier Bibliotheca Normannica**—219, 237. Brandan's Seefahrt—289.
- Sudre,** рецензія на книгу Джакобса —292.
- Summa de penitentia**—52 (v. s. v. Веселовскій).
- Supplementum Patrum**—210.
- Svar vody s vinom**—215.
- Талмудъ,**—21, 59, 231, 252, 264.
- Тара царь, отецъ Авраама**—231.
- Творенія св. отцовъ, изданіе Моск. Дух. Академіи,**—20.
- Теофрастъ см. Плутархъ.**
- Тимѣлихъ**—29.
- Тирдагъ**—237.
- Тихонравовъ Н. С.**—27. Памятники отреченной русской литер., 29, 96, 97, 98, 107, 114, 116 sq., 256; Отчетъ объ изданіи Безсонова „Кал. Перех.“—126, 127; Лѣт. русск. литер. и древн.—128, 130, 133, 134, 135, 148, 150.
- Тишендорфъ, (Tischendorf) Apocalypses Aprocryphae,**—26, 27, 28, 48, 287.
- Торпэ (Thorpe) Codex Eboniensis. A collection of anglosaxon poetry etc.**—5, 6, 65.
- Трагедія**—въѣмская „Von einem ungerichten Richter“—220.
- Троянскія Дѣянія**—238.
- Труды VI Археологическаго съѣзда въ Одессѣ, 78;**—Кіевской Дух. Академ. 99, 119 (v. s. v. Петровъ).
- Турпинъ (псевдо)**—208.
- Tartaricus inferni**—17.
- Терех**—см. Тара царь.
- Thilo, I. C. Codex apocryphus Novi Testamenti**—24, 59.
- Toldi**—Gesch. der Ungar. Liter. im M. A.—240.
- Tressati Fr.**—Le poesie spirituali del B. Jacopone da Todi—214.
- Tenson (la) del arma e del cors, провансальско-каталонская поэма**—179—192, 193, 196, 267 sq.
- Τεμέλουχος**—29.
- Ταρταρούχος ἄγγελος**—30.



- Удинъ, Казимиръ—16.  
 Ундольскій (рукопись)—95.  
 Unger Gammelnorsk Homieilbog — 39,  
 158, 163; Heilagra manna Sögur—211.
- Фарнгагенъ (Varnhagen) пзд. „Un samedi par nuit“ и статья въ „Anglia“ (журн.) 2, 9; 60, 158, 160, 172, 173, 195, 196, 199, 226, 227, 228, 229, 252, 265, 269.
- Фейфалинь (Feifalik) статьи въ Stz. ber. d. Wiener Akad. der Wiss. 177, 215, 230, 232 — 235, 237, 238, 239, 243, 244.
- Феттеръ (Vetter) Zum Muspilli—73 sq.  
 Филиппъ Пустынникъ—v. s. v. v. „Діоптра“ и „Плачь“.
- Филибертъ (Philibertus), Видѣніе, приписываемое ему, и эпитетъ „Francigena“—176—177.
- Фульбертъ (Fulbertus) въ нѣмецкомъ изводѣ „Visio Philiberti“, поправка Ed. Du Méril—176—177.
- F (французская версия легенды о спорѣ д. съ т.)—158 — 178, 188, 206, 207, 215, 216, 218, 264 sq.
- Fabricius, Bibl. Gr.—14.
- Fastnachtspiele (v. s. v. Keller)—238, 239.
- Fauriel Histoire de la poésie prov.—39
- Feer L. Le Séjour des morts selon les indiens et selon les grecs—82.
- Feilitzen—Li ver del juïse—35, 36, 37, 48.
- Ferry l'abbé „Saint Ephraem poète“—203, 209.
- Phillips, Sir Thomas, Fragment of Aelfric's grammar etc. and a Poem on the soul and Body—60 sq., 65, 252—253, 263.
- Francigena (эпитетъ св. Филиберта) — 177, 265.
- Francisco de Santestevan Poesia castellana etc.—245.
- Fritsche Die lateinische Visionen im Mittelalter—33.
- Харонъ—240.  
 Харузинъ „Русскіе Лопари“—293 sq.  
 Хачатуръ Кечарскій — 197 sqq., 206, 266.  
 Хвалынское море—133 sq.  
 Хожденіе Богородицы по мукамъ—154, 156, 243, 262.  
 Хоженіе (житіе и—)св. Нифонта—101.  
 Христіанское чтеніе (журн.)—258.  
 Nadka duše s tělem—243, 244.  
 Nadokht Nask v. s. v. Haug—16, 258.
- Hanka Časopis Musea Králevství českého — 243, 244.  
 Haug, издав. Arda — Viraf, прилож. Nadokht Nask.—16.  
 Heidenheims Vierteljahrschr. (журн.) v. s. v. Цингерле,—26.  
 Herrig (v. s. v. Archiv d. stud. d. neuern Spr.)—39.  
 Hervieux Les fabulistes latins depuis le siècle d' Auguste etc.—292.  
 Hildebert—фр. епископъ—210, 261.  
 Hille (Nathan) The ancien poeme of Guill. de Guilleville—223.  
 Historia Iosephi Fabri Lignarii—v. s. v. Иосифъ Плотникъ—24.  
 Histoire littéraire de la France—210.  
 Hochzeit (die)—нѣмецк. поэма—44. (v. s. v. Бракъ).  
 Hommel—213.  
 Hommey Jacob — Supplementum Patrum—210.  
 Homilia de sancto Andrea, древне—англ. поэма—48, 53, 64, 66, 162, 215, 252, 263, 265.—Ирландская (о разлученіи души съ тѣломъ) 48 sqq., 54 sq., 57 sq., 59, 121, 155, 157, 165, 168, 205.  
 Horstmann—39; alt-englische Legenden—246, 262.  
 Hübschmann, Sagen und Glauben der Osseten—290.  
 Hugues, Лионск. еписк.—210.  
 Huvernot Henri, Les actes des martyrs de l' Egypte—282.
- Царнке (Zarnke), Ueber das althochdeutsche Gedicht vom Muspilli—74.  
 Цвѣтникъ (Московской синод. Библ., v. s. v. Ждановъ)—208.  
 Цезарь Юлій—226, 238.  
 Цингерле, нѣм. переводъ сирійск. верси Павлова Вид.—26.  
 Цицеронъ—83.  
 Zambrini—Le opere volgari a stampa dei secoli XIII e XIV—295.  
 Zeitschrift der Morgenländ. Gesellschaft (журн.)—291;—für Romanische Phil. (журн.) — 158, 220, 221; — für Wissensch. Theologie (журн.)—284.  
 Zenker, Die provenzalisch. Tenzone (v. s. v. Jeanroy)—184.  
 Zotenberg, Hermann (и П. Меферъ) Notice sur le livre de Barlaam et Iosaph etc.—213; Catalogue des mss orientaux de la Bibl. Nat. (à Paris)—281 sqq.  
 Zupitza, Alt- und Mittelengl. Uebungsbuch—36, 60.

- Чернушки три (стихъ о—)—137.  
Чинъ, бываемый на разлученіи души отъ тѣла—116.  
Чтенія Общ. Ист. и Древн. (журн.)—107, 124.  
„Что нужно для душъ“ (духовн. стихъ)—127.  
Чубинскій П. П., Труды Этнографическо-статистическіе экспедиціи въ западно-русск. краѣ—145, 148.  
Child F. J. Переложение Вид. Пуст. „A modernized version printed for private distribution“—269.
- Шевыревъ, въ Изв. 2-го отд.Имп. Ак. Н. и лекціи по исторіи Р. Сл.—94, 95.  
Шёгрень, „Религ. обр. оссетинъ и пр.“ (v. s. v. Маякъ)—291.  
Шейнъ, Бѣлорускія пѣсни — 131, 132, 137.  
Шепелевичъ Л. Ю., 98; Этюды о Данте—286, 289.  
Шереръ (Scherer), Quellen und Forschungen—42, 44, 262.  
Шифнеръ—о похор. обр. оссетинъ—291.  
Шляпнинъ И. А., Ужасная измѣна сладостлюбиваго житія etc.—220, 241.  
Шмурло Е. Ф.—240.  
Шуди, его житіе (v. s. v. Amélineau): встрѣча трупа въ пустынь—282.  
Штенгель (v. s. v. Zts. f. Rom. Phil.)—158, 221, 265.  
Штернъ Л. (Stern) переводъ съ коптск. житія. Іос. плотника—284.  
Chansons de gestes—51, 53.  
Chassant, изд. L' Advocacie Nostre Dame, ou la Vierge plaidant contre le diable—242.  
Scelta di curiosita letterarie inedite и пр. v. s. vv: Milchsack и D' Ancona.
- Schmidt Fr. Wilh., Petri Alph. Disciplina Clericalis—70 sq.  
Schrober (изд. текста „Thegrave“) 65.  
Schweitzer Etude sur la vie et les oeuvres de Hans Sachs—240.  
Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode etc.—82.  
Sztachovics Brautsprüche und Brautlieder in Ungarn (v. s. v. Böckel) 246.
- Эбертъ (Ebert), Allgemeine Geschichte d. Litteratur des Mittelalt. im Abendlande—74.  
Ззопъ, Fab. extravagantes—292.  
Зонъ (въ уч. гностиковъ)—209.  
Эчмиадзинъ—v. s. v. Библиотека.
- Ягичъ, И. В.—296.  
Яковъ v. s. v. Іаковъ.  
Яковлевъ, „Древне-кіевскія религіозныя сказанія“—106.  
Jahn Alb., издание Gregorii Palamae, Archiep. Thessalon. Proseropeia animae accusantis corpus etc—204.  
Jahrbücher des Vereins f. niederd. Sprachforschung (журн.)—220, 227.
- Феодора, ея видѣніе (v. s. v. Григорій Мнихъ)—78—84, 87, 93; отношеніе къ Слову объ исходѣ души и пр. (v. s. v. Слово Авраамія См. и Кирилла Тур.) 94 sqq.; отношеніе къ русскимъ духовнымъ стихамъ, 129 sq., 259—260; преданіе о смертномъ наитіи 255; параллель къ эпизоду о мѣшкѣ съ червонцами для расплаты на мытарствахъ, 291.





## Оглавление.

	СТРАН.
Отъ автора . . . . .	I—III
Предисловіе . . . . .	1—4
<b>Глава I. Возникновеніе легенды о сѣтованіяхъ души тѣлу и различ-</b> <b>ныя обработки ея на западѣ и у насъ . . . . .</b>	<b>5—153</b>
Вступленіе . . . . .	5
а) Латинская легенда: видѣніе неизвѣстнымъ монахомъ смерти грѣшника и праведника и ея соотношеніе съ англо- саксонскою поэмой. . . . .	7
б) Видѣніе, приписываемое Александру Аскету, и другія сказанія объ исходѣ души у христіанскихъ писателей пер- выхъ вѣковъ вашей эры . . . . .	12
в) Вводный эпизодъ въ апокрифическомъ видѣніи апо- стола Павла . . . . .	25
г) Видоизмѣненіе вводнаго эпизода Павлова видѣнія въ западно-европейскихъ обработкахъ этого сказанія и легенды, къ нему примыкающія. . . . .	33
д) Старо-французская поэма о Страшномъ Судѣ (Li ver del Juise), древне-англійская „Homilia de sancto Andrea“, ирланд- ская Бесѣда о разлученіи души съ тѣломъ и нѣкоторыя дру- гія обработки мотива о сѣтованіяхъ души тѣлу . . . . .	48
е) Позднѣйшія обработки и пересказы преданій объ исходѣ души въ Восточной церкви:	
1. Видѣніе Феодоры и Плачъ Филиппа . . . . .	77
2. Судьба преданій объ исходѣ души въ древне-русской письменности. — Представленія о способѣ разлученія души и тѣла въ духовныхъ стихахъ о Богатомъ и Лазарѣ . . . . .	93
3. Русскіе духовные стихи о разставаніи и прощаніи души съ тѣломъ . . . . .	126



Глава II. Основные типы легендъ о спорѣ души съ тѣломъ . . . . .	155—220
Вступленіе . . . . .	155
а. Происхожденіе легенды о спорѣ, изложенной въ формѣ Видѣнія пустынника. . . . .	158
б. Итальянская поэма Бонвезипа da Riva „De anima cum cogroge“, провансальско-каталонская поэма „La tenson del anima e del cors“ и армянскіе изводы легенды о спорѣ души съ тѣломъ . . . . .	179
γ. Преданія о спорѣ и враждованіи души съ тѣломъ въ теченіе жизни человѣка. Общее заключеніе о французской поэміи XII вѣка . . . . .	208
δ. Позднѣйшія обработки легенды о спорѣ души съ тѣломъ.	220—247
Послѣсловіе . . . . .	251—270
Приложеніе (латинскій изводъ легенды, приписываемой Макарію Александрійскому). . . . .	273—276
Дополненія и поправки . . . . .	279—296
Указатель.	
Опечатки.	

## ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Страница.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать.
3	6 св.	основаніи —	основаніи,
9	5 св.	Wülker	Wülker
10	14 св.	plorabam	plorabam*.
16	17 св.	Клеону	Клеонъ
23	7 св.	то въ	то, въ
—	6 св.	редакціи Нифонту	редакціи, Нифонту
25	2 св.	révélatious	révélations
28	1 св.	осмѣрѣть	смѣрѣть
30	7 св.	не было и	не было, и
35	18 св.	Li vers	Li ver
39	19 св.	provens.	provenz.
—	9 св.	und	und
47	3 св.	вмѣсто дѣйствія	мѣсто дѣйствія
49	4 св.	сѣдалище	туловище
54	1 св.	XIVI.,	XIV, 1.
55	3 св.	Moritura	Moriturus
60	1 св.	удержап	удержана
61	17 св.	С,Д,Е	С,Д,Е
62	22 св.	эот	это
66	15 св.	dond, eo	dond'eo
72	4 св.	XII вѣка	XIII вѣка
81	5 св.	<sup>1)</sup> Журн. Мин. Нар. Пр. и т. д.	<sup>1)</sup> См. выше, 25.
84	24 св.	Филиппоу	Филиппоу
85	22 св.	безпечалости <sup>у</sup>	безпечалобеш <sup>у</sup> ,
86	10 св.	о Христр <sup>а</sup>	о Христѣ <sup>а</sup>
88	7 св.	Якова	Іакова
90	16 св.	τοὺς στίχους	τοὺς στίχους
98	25 св.	о видѣннѣи	о видѣніи
99	21 св.	(ор. cit.,	(О происхожд. и составѣ слав.-русск. печатн. Пролога,
104	14 св.	χριστός	Χριστός
—	—	οὐρανός	οὐρανός
—	15 св.	οὐν	οὐν
111	13 св.	пустыни	пустыняѣ



114	1 сн.	Якова	Іакова
124	13 сн.	Аонасьевымъ	Аонасьевымъ
158	17 сн.	они	они
159	1 сн.	см	, см.
161	5 сн.	litteratur fransuise an moyen- age	littérature française au moyen âge
183	13 сн.	Li vers del Juise	Li ver del Juise
—	3 сн.	вѣскую	вѣскую
189	14 сн.	воробля	корабля
—	13 сн.	Арабер	Араbes
192	23 сн.	Deutsch. Mith.	Deutsch. Myth.
—	14 сн.	Г'Анге	Г'Анго
193	1 сн.	ноженіе	ложеніе
204	5 сн.	1800	1890
232	5 сн.	Іонатана	Іонаана
257	4 сн.	Якова	Іакова
260	6 сн.	Феодле	Theodore

\*KSIEGARNIA\*

ANTYKWARIAT



# 510208 F

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX



WYŻSZA SZKOŁA  
PEDAGOGICZNA W KIELCACH  
BIBLIOTEKA

130414

Biblioteka WSP Kielce



0151790

Цѣна 2 рубля.