44
26

КЪ ВОПРОСУ О „СНѢ ЦАРЯ ІОАСА“.

По поводу статьи проф. Мочульскаго.

Къ числу интересныхъ по содержанію, но еще темныхъ по происхожденію принадлежитъ небольшой памятникъ, встрѣчающійся въ русскихъ спискахъ, начиная съ XIII вѣка — „Видѣніе царя Іоаса“ или подъ другимъ заглавіемъ—„Слово о ветхомъ законѣ и о новомъ“. Этотъ памятникъ, полу-библейскаго, полу-апокрифическаго характера, состоитъ изъ двухъ частей: въ первой излагается самый сонъ, во второй—слѣдуетъ толкованіе сна, расположенное въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ. Въ бумагахъ графа А. С. Уварова нашлась копія съ рисунка, принадлежавшаго Киселеву, съ объяснительной статьей покойнаго графа. Рисунокъ изображалъ „Видѣніе Іоаса“, и графъ Уваровъ при помощи текста „Сна“, найденнаго имъ въ одномъ изъ позднихъ Златоустовъ (XVII вѣка), далъ объясненіе рисунку. Правильно опредѣляя одну женщину на рисункѣ какъ синагогу, а другую — какъ новозавѣтную церковь, графъ Уваровъ ошибочно отнесъ символическое объясненіе рисунка къ XVII вѣку. Но идея имъ указана вѣрно. Статья графа вмѣстѣ съ упомянутымъ рисункомъ была издана въ Археологическихъ Извѣстіяхъ и Замѣткахъ 1896 года № 4-й. Въ концѣ того же года (1896 г. декабря 6-го) была написана проф. Мочульскимъ статья, посвященная тому же памятнику и опубликованная въ Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ 1897 г. №№ 1-й и 2-й, причемъ авторъ къ своей статьѣ сдѣлалъ дополненіе, гдѣ говоритъ, что онъ ознакомился со статьей графа Уварова, когда его работа была приготовлена къ печати. Проф. Мочульскій также отожествляетъ двухъ женщинъ, видѣнныхъ Іоасомъ, съ двумя церквами,

и при этомъ дѣлаетъ попытку объяснить происхожденіе самаго памятника.

Методъ изслѣдованій г. Мочульскаго достаточно извѣстенъ. Разборъ академикомъ Веселовскимъ его изслѣдованія „Слѣды народной библіи въ славяно-русской письменности“ (*Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія* 1894 г. февраль) и отчетъ о диспутѣ въ Харьковскомъ университетѣ (Записки Харьковскаго университета 1894 г. кн. I), рецензія Никольскаго (*Странникъ* 1894 г. май—іюнь), а также моя рецензія (Этнографическое Обозрѣніе 1894 г.)—указали тѣ недостатки, которые мѣшаютъ работамъ Мочульскаго имѣть научное значеніе. Эти недостатки, къ сожалѣнію, мы видимъ и здѣсь. Авторъ извлекаетъ разсматриваемый памятникъ изъ рукописи XIII вѣка Императорской Публичной Библіотеки № Q—n. 1—18 и предпосылаетъ историко-литературное введеніе. Первое требованіе, которое мы должны предъявлять изслѣдователю каждаго памятника славяно-русской литературы, состоитъ въ разъясненіи вопроса—есть ли данный памятникъ переводный или оригинальный. Сумма переводовъ свидѣтельствуетъ, конечно, о степени вліянія одной литературы на другую, а оригинальность памятника вноситъ лишнее указаніе на извѣстную долю самостоятельности славянской или русской литературы. Но мы напрасно стали бы искать въ статьѣ г. Мочульскаго хотя бы слабой попытки освѣтить этотъ вопросъ. „Сонъ царя Іоаса“ состоитъ изъ двухъ частей—изъ самаго сна и его толкованія. Авторъ, повидимому, признаетъ его составившимся изъ двухъ частей, явившихся въ различное время и въ различныхъ мѣстахъ. Первая часть, повидимому, переведена, по мнѣнію автора, съ греческаго оригинала, а вторая—часть самостоятельная, ибо авторъ заканчиваетъ свое изслѣдованіе такими словами: „Что касается толкованія сна царя Іоаса, то авторъ въ данномъ случаѣ находился въ болѣе выгодномъ положеніи, потому что какъ общую манеру толкованія, такъ и въ частности значеніе отдѣльныхъ библейскихъ символовъ, онъ могъ заимствовать изъ того же самаго сборника, такъ называемаго „Каафа“, во главѣ котораго поставилъ разсмотрѣнную нами статью“. А такъ какъ нашъ сборникъ, во главѣ котораго стоитъ „Сонъ Іоаса“, есть сборникъ компилятивный русскій, то отсюда и слѣдуетъ, что толкованія составлены уже на славянской, а можетъ быть, и на русской почвѣ. Доказательствъ по обыкновенію не приведено. Но съ такимъ же точно правомъ мы можемъ считать и толкованія переведенными съ греческаго оригинала вмѣстѣ съ самимъ „сномъ“. Памятникъ принадле-

житъ къ разряду толковыхъ притчей, составленіе которыхъ относится, несомнѣнно, къ византійской литературѣ. Правда, мы не можемъ отрицать, что въ болѣе раннюю эпоху существовалъ „Сонъ царя Іоаса“ безъ толкованій, въ видѣ особаго апокрифа, и лишь впослѣдствіи подвергся толкованію, подобно притчамъ евангельскимъ, но прослѣдить это постепенное наростаніе пока у насъ нѣтъ данныхъ. Во всякомъ случаѣ, говорить о заимствованіи толкованій изъ Каафа или вообще изъ славянскихъ сборниковъ толкованій нужно было бы съ большой осторожностью.

На чемъ же основываются утвержденія автора о заимствованіи толкованій изъ готовыхъ источниковъ, въ родѣ Изборника XIII вѣка, который онъ относитъ къ „Каафамъ“? Мы должны ожидать, что авторъ укажетъ намъ рядъ толкованій въ славянскомъ переводѣ, которыя бы совпадали съ разсматриваемыми толками „сна Іоаса“ и которыя бы не дозволяли думать о независимомъ происхожденіи послѣднихъ. Но къ сожалѣнію, приведено нѣсколько толковъ изъ различныхъ сборниковъ, при чемъ большинство толковъ не имѣетъ ничего общаго съ толками „сна Іоаса“. Такъ напримѣръ, какое отношеніе къ разсматриваемому памятнику имѣетъ вопросо-отвѣтъ—„почто повелѣно бы҃ Моисеѡви ѡбоувь изоути? Т. житиискыѧ печали ѿложити“; или напримѣръ—р҃е г҃ь: чл҃къ етеръ изыде заоутра наѧтъ дѣлателѧ винограду своемоу. Т. чл҃къ есть х҃ъ а виноградъ людье а дѣлатели а҃нли“ и т. д. Если бы понадобилось, можно бы изъ изъ массы сборниковъ, содержащихъ подобные вопросо-отвѣты, привести не одну сотню примѣровъ, и все-таки наше знаніе о происхожденіи толкованій „сна Іоаса“ нисколько не подвинулось бы впередъ. Гораздо важнѣе тѣ вопросо-отвѣты, которые совпадаютъ съ толками „сна Іоаса“; таковъ, напримѣръ, приведенный вопросо-отвѣтъ изъ сборника Московской духовной академіи изъ Волоколамскаго монастыря № 163 (529), л. 538—„Въпро҃. моужь е҃ нищь но мр҃ъ сп҃саа гра҃ и лю҃. То҃ Хрс҃ъ сп҃ситель всемѹ мирѹ. Гора е҃ сиѡ҃скаа ст҃аа бц҃а а кѹпина оутроба дв҃ыѧ. Но можно ли считать этотъ вопросо-отвѣтъ однимъ изъ источниковъ толкованія „сна Іоаса“? Ни въ какомъ случаѣ. Наоборотъ, мы должны признать, что онъ самъ взятъ изъ нашего толкованія и притомъ неумѣло, такъ какъ отвѣтъ взятъ въ бо҃льшемъ объемѣ, чѣмъ слѣдуетъ, и виной, этому толкованіе „сна Іоаса“, въ которомъ объясненіе горы Сіонской является вполнѣ естественнымъ; сходство же буквальное—„моужь же ти ѥсть нищь нъ мудрь сп҃саѥи градъ и людн (т). х҃съ сп҃ситель всемоу мироу. Гора же ѥсть синаискаѧ ст҃аѧ бц҃а

а коупина оутроба дѣвыѧ“. Что же касается толкованія „кедра ливанскаго“, то одинаковость толкованій еще не можетъ говорить о происхожденіи одного изъ другаго, такъ какъ и то и другое могло независимо произойдти изъ одного греческаго оригинала. Однимъ словомъ, утвержденіе автора, что „все нужное для этого толкованія онъ (то-есть авторъ послѣдняго) могъ найдти или въ томъ самомъ сборникѣ, во главѣ котораго онъ поставилъ сонъ царя Іоаса, такъ какъ многія толковыя статьи этого сборника возникли несомнѣнно раньше разсматриваемаго сна царя Іоаса, или въ однородныхъ съ нимъ сборникахъ“ (стр. 106)—это утвержденіе остается ничѣмъ недоказаннымъ, также какъ нельзя доказать болѣе раннее происхожденіе нѣкоторыхъ (какихъ именно?) статей сборника. А если такъ, то мы съ такимъ же точно правомъ можемъ считать весь памятникъ вмѣстѣ съ толкованіемъ переведеннымъ съ греческаго оригинала, и все дѣло въ такомъ случаѣ сводилось бы къ тому, на какой языкъ былъ переведенъ „Сонъ Іоаса“. Авторъ не обратилъ вниманія, что такія слова какъ „заволоченѣ“, „головоу“, „молокоу“ говорятъ намъ за русскую редакцію памятника, что, однако, нисколько не препятствуетъ восходить ему къ болгарскому или сербскому оригиналу; форма какъ „смаглъ“ скорѣе указываетъ на остатокъ болгаризмовъ.

Слѣдовало бы сказать, что авторъ и въ разбираемой статьѣ, какъ и въ изслѣдованіи о „Слѣдахъ библіи...“, совершенно неправильно понимаетъ Каафъ, но этотъ вопросъ подробно разобранъ мною въ моихъ „Замѣчаніяхъ о составѣ Толковой Палеи“ (Извѣстія отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ, т. II, вып. 4, 1897). Теперь пора автору оставить свое заблужденіе.

Остается первая часть памятника — изложеніе самого сна Іоаса. Здѣсь авторъ, повидимому, выводитъ насъ изъ славянорусской сферы и переноситъ въ область византійской литературы. Я говорю „повидимому“, такъ какъ авторъ ни однимъ словомъ не обмолвился объ оригиналѣ разобраннаго имъ памятника. Но въ виду того, что для объясненія Сна авторъ указываетъ на древнія византійскія художественныя произведенія, должно, кажется, думать, что рѣчь идетъ о появленіи памятника на византійской почвѣ. Авторъ ставитъ разбираемый памятникъ всецѣло въ зависимость отъ художественныхъ произведеній. Составитель его „руководился готовымъ художественнымъ изображеніемъ, въ основѣ котораго лежала идея объ отношеніи ветхозавѣтной церкви къ новозавѣтной“ (стр. 101). Для подтвержденія своей мысли авторъ выписываетъ буквально изъ разныхъ мѣстъ книги Айналова

„Мозаики IV и V вѣковъ“ (не вездѣ, впрочемъ, указывая свой источникъ) объясненія двухъ мозаичныхъ изображеній въ церквахъ S. Maria Maggiore и Св. Сабины въ Римѣ, гдѣ ветхозавѣтная и новозавѣтная церкви представлены въ образѣ двухъ женщинъ. Въ данномъ случаѣ было бы лучше, если бы авторъ поступилъ наоборотъ и для подтвержденія соображеній г. Айналова привлекъ бы и разсматриваемый текстъ. Взаимодѣйствія между литературой и живописью отрицать никто не станетъ, но для той отдаленной эпохи слишкомъ рискованно объяснять возникновеніе литературнаго произведенія единственнымъ вліяніемъ художественнаго произведенія. Если мы будемъ объяснять всѣ литературные памятники вліяніемъ художественныхъ произведеній, имѣвшихъ съ первыми одну идею, то поневолѣ явится вопросъ, откуда же художникъ бралъ себѣ идею для воплощенія ея въ своемъ произведеніи? Мы имѣемъ множество изображеній ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ событій съ элементами апокрифическаго содержанія и едвали кто станетъ объяснять ихъ иначе, какъ вліяніемъ апокрифовъ, будутъ ли послѣдніе являться въ письменномъ источникѣ или въ устномъ пересказѣ. Идея представить ветхозавѣтную или новозавѣтную церкви въ образахъ двухъ женщинъ, зародившись разъ, могла, постепенно развиваясь, одновременно выражаться и въ письменности и въ искусствѣ, и скорѣе въ первой. Чтобы замыселъ художника былъ понятенъ, необходимо, чтобы произведеніе искусства находило себѣ объясненіе и въ книжномъ источникѣ. Особенно это должно быть приложено къ тому отдаленному времени — IV—V вѣка христіанства, когда художникъ по необходимости находился подъ вліяніемъ священныхъ книгъ и ихъ толкованій. Скорѣе онѣ служили ему источникомъ, нежели его творенія давали матеріалъ для толкованій. Разумѣется, творчество художника выражалось и здѣсь въ разницѣ композицій и въ тѣхъ или другихъ аттрибутахъ, напримѣръ творчеству художника вполнѣ можетъ быть приписана та задумчивость, которая видна у жены, выражающей синагогу, на мозаикѣ S. Maria Maggiore. Такъ и въ данномъ случаѣ можно говорить объ однородности идеи, положенной въ основаніе „Сна Іоаса“ и указанныхъ художественныхъ произведеній и о взаимномъ вліяніи послѣднихъ съ памятниками, подобными „Сну Іоаса“, но желаніе видѣть во „Снѣ Іоаса“ единственно вліяніе произведеній искусства останется всегда недоказаннымъ. Общность же идеи между тѣмъ и другимъ отрицать нѣтъ основаній—тамъ и тутъ ветхій и новый законъ представленъ въ видѣ двухъ женщинъ. Но общность этимъ и ограничи-

вается. Все остальное въ „Снѣ Іоаса“ представляется нанизаннымъ постепенно, при чемъ, конечно, нѣтъ возможности опредѣлить, относится ли самое изложеніе сна къ одному времени съ толкованіями, или изложеніе существовало раньше въ видѣ апокрифа.

Укажу теперь неточности частнаго характера. Выраженіе „грьзнъ глемыи коупина... поустилъ єсть кедрови ливаньскомоу двѣ женѣ оунѣ(и)“ авторъ произвольно передаетъ такъ: „Грезнъ глаголемый купина... пустилъ (отпрыскъ) кедру ливанскому. У этой купины стоятъ двѣ жены“ (стр. 98). Неточность мы видимъ и въ томъ случаѣ, гдѣ авторъ старается найдти сходство въ описаніяхъ двухъ женъ въ „снѣ Іоаса“ съ изображеніями ихъ въ мозаичныхъ произведеніяхъ. На сценѣ поклоненія волхвовъ въ церкви S. Maria Maggiore представлены синагога и церковь въ образѣ двухъ женщинъ. Авторъ заимствуетъ частію изъ исторіи византійскаго искусства Кондакова, стр. 64 (не указывая при этомъ источника) описаніе той и другой, при чемъ синагога описывается такъ: „по правую сторону трона помѣщается старая матрона въ пенулѣ со свиткомъ въ лѣвой рукѣ, локоть которой опирается на колонку, а правая—у подбородка, чѣмъ придается фигурѣ задумчивость“ (стр. 102). Почему авторъ, пользуясь почти исключительно книгой Айналова, въ этомъ случаѣ выписалъ описаніе изъ книги Кондакова—неизвѣстно, тѣмъ болѣе, что нѣсколько ниже повторяется другое описаніе той же фигуры, но уже взятое съ буквальной точностью изъ Айналова, стр. 89. Айналовъ же на стр. 87 говоритъ, что данная фигура имѣетъ не свитокъ, а платокъ. Кто изъ нихъ правъ, я не знаю, но въ данномъ случаѣ это безразлично. Въ „снѣ Іоаса“ жена представляющая ветхій законъ, описывается такъ: „възоремь єдина роумѧно лице имущи а ѡчи смаглѣ а брѣви высоцѣ акы чьрниломь заволоченѣ и вельми възьрита“. Г. Мочульскій говоритъ: „И здѣсь жена, отвѣчающая синагогѣ или замѣнившей ее церкви отъ іудеевъ, изображается румяной, съ черными глазами, съ высокими бровями, повязанной головой и съ книгой въ рукахъ“ (стр. 104). Изъ какихъ источниковъ авторъ снабдилъ жену-синагогу книгой въ рукахъ — неизвѣстно. Кромѣ того, какое сходство можно усмотрѣть между „старой матроной, задумчивой“ и женой „румяной, съ черными глазами“ и т. п.? Далѣе — „другая жена“, говоритъ авторъ, „изображается полной, бѣлолицей, съ прекрасными чистыми глазами, съ книгой въ рукахъ и обувью на ногахъ“ (стр. 104 — 105); въ оригиналѣ же читаемъ — „дроугаѧ же оуглажена и бѣло лице имоущи въ чистотѣ, очи чѣѣ и по лѣпотѣ

зрящa". Гдѣ же пресловутая книга, которая бы дѣлала ее похожею на изображеніе церкви въ мозаикѣ S. Maria Maggiore? На какомъ основаніи авторъ обулъ ее? Въ изложеніи сна ничего не говорится объ обуви, но, очевидно, здѣсь что-то пропущено, а что именно, видно изъ толкованія, гдѣ сказано—„а бѣлаѧ имоущи нозѣ босѣ". Какъ разъ, слѣдовательно, наоборотъ. Въ обуви является Аминодава, четвертая женщина, „имоущи нозѣ въ сапозѣхъ". Наконецъ, авторъ говоритъ, что „въ Библіи же мы находимъ и дочь Аминодавлю", при чемъ авторъ выписываетъ изъ Пѣсни Пѣсней гл. 7, ст. 1, гдѣ упоминается „дщи Надавлѧ" (стр. 101). Но еще гр. Уваровъ замѣтилъ, что, „во всемъ ветхомъ завѣтѣ не встрѣчается ни одна женщина этого имени" (то-есть, Аминодава, см. Арх. Изв. 1896 г., стр. 97). Дѣйствительно, и въ данномъ стихѣ „Надавлѧ" есть имя прилагательное, равносильное родительному падежу отъ „Надавъ", то-есть, дочь Надава, что въ греческомъ и читается θύγατερ Ναδάβ.

Такимъ образомъ, на основаніи сказаннаго мы можемъ судить, насколько мнѣніе автора о непосредственной зависимости „сна Іоаса" отъ художественныхъ произведеній оправдывается наличнымъ матеріаломъ и насколько научное значеніе имѣютъ его способы сопоставленія. Авторъ не ограничился этимъ: для сравненія онъ приводитъ изъ Martigny—Diction. des antiquites Chrétiennes описанія изображенія двухъ церквей или одной, но никакого непосредственнаго отношенія къ „сну Іоаса" они не имѣютъ. Наконецъ, авторъ клевещетъ на себя: заканчивая свою статью упоминаніемъ объ иконѣ изъ собранія гр. Уварова (Археол. Изв. и Зам. 1896 г. № 4), онъ говоритъ: „Отдѣльные элементы этого художественнаго изображенія указаны нами въ древне-христіанской и древнерусской живописи" (стр. 110); но онъ ошибается: о древне-руской живописи онъ не сказалъ ни одного слова. Если же авторъ говоритъ—„цѣльнаго же изображенія, подобнаго приводимому графомъ А. С. Уваровымъ, въ болѣе раннее время мы не нашли, и думаемъ, что его и не существовало до XVII вѣка" (стр. 110), то мы можемъ только подивиться такому заключенію и пожелать автору, чтобы онъ на будущее время не думалъ, что то, чего онъ не нашелъ, никогда и не существовало.

Графъ Уваровъ нашелъ объясненіе рисунку, изображающему сонъ Іоаса, въ Златоустѣ XVII вѣка. Въ изданіи его замѣтки указано еще нѣсколько Златоустовъ XVI—XVII вѣковъ, въ которыхъ читается Сонъ Іоаса (Археол. Изв. и Зам., 1896 г., стр. 95, прим.). Во всѣхъ этихъ Златоустахъ, а также и въ другихъ, какъ можно видѣть изъ

различныхъ описаній, Сонъ Іоаса читается въ краткомъ видѣ, а именно выпущена вся первая часть, то-есть, изложеніе самаго сна. Въ такомъ же видѣ мы встрѣчаемъ „Сонъ Іоаса“ въ рукописи изъ Погодинскаго древлехранилища № 1024, называемой Златой Матицей— л. 15: „В сре҃ цвѣ҃ не҃ єѵ҃ллиє истолковано. Посла Иѡва҃ цр҃ь ко Амесию цр҃ю Июдіноу гл҃ѧ. грезнь гл҃емыи что єсть. т. рече Амесиꙗ цр҃ь. грезнь є҃ х҃с а кедръ праваꙗ вѣра“ и т. д. Подобно тому, какъ въ Златоустахъ по окончаніи Сна безъ всякой связи слѣдуетъ продолженіе библейскихъ текстовъ (см. Опис. рук. Синод. библ., II, 3, стр. 96), такъ и въ Златой Матицѣ за окончаніемъ Сна слѣдуютъ тѣ же вопросо-отвѣты: „ре҃ гь҃, идеже боудоуть два или г҃ совоукоуплении во имѧ моє“... Но описатели рукописей Синодальной библіотеки (ibid.) замѣтили, что въ Златой Цѣпи Сонъ Іоаса читается вполнѣ и съ толкованіемъ. Такимъ образомъ, мы видимъ двѣ редакціи Сна Іоаса — краткую и полную. Замѣтимъ, что при всемъ разнообразіи Златоустовъ мы находимъ между прочимъ одну группу, которая остается устойчивой во всѣхъ спискахъ — именно группу словъ въ недѣлю цвѣтную, въ каковой группѣ находится и Сонъ Іоаса, при чемъ слова со вторника по пятницу включительно принадлежатъ къ вопросо-отвѣтнымъ, а именно: 1) во вторникъ—„рече г҃ь к Наѳанаилꙋ: воистиннꙋ израильтянинъ есть. т. егда г҃ь нашъ сотвори лѣто по рожествѣ своемъ“... 2) въ среду—Сонъ Іоаса, 3) въ четвергъ—толкованіе „Отче нашъ“, и Слово пророка Исаіи, истолкованное Іоанномъ Златоустомъ, о поставляющихъ вторую трапезу „родѣ и рожаницамъ“, 4) въ пятницу—толкованіе „Премудрость созда себѣ домъ“ (см. Описаніе, ibid.). Въ такомъ же видѣ встрѣчается эта группа и въ Златой Матицѣ. Слѣдовательно, она принадлежитъ вообще къ вопросо-отвѣтной литературѣ и, такъ какъ отдѣльныя ея части встрѣчаются и помимо Златоустовъ, то отсюда выводъ тотъ, что эта группа въ такомъ видѣ существовала раньше, чѣмъ она вошла въ составъ извѣстныхъ намъ Златоустовъ. Несомнѣнно, краткая редакція есть позднѣйшая, такъ какъ невозможно себѣ представить, чтобы изъ отрывочныхъ толкованій можно бы составить цѣлую картину. Необходимо полагать, что краткая редакція явилась изъ полной, и, вѣроятно, тогда, когда стала составляться группа словъ, вошедшая затѣмъ въ составъ Златоуста. Подобное же мы наблюдаемъ въ толкованіяхъ притчей евангельскихъ. Подобно притчамъ евангельскимъ, и Сонъ Іоаса былъ переведенъ цѣликомъ съ греческаго оригинала. Полагать, что толкованія набраны отовсюду понемногу русскимъ книж-

никомъ — значитъ быть недостаточно знакомымъ съ вопросо-отвѣтной литературой. Гораздо затруднительнѣе рѣшеніе вопроса о происхожденіи композиціи Сна. Памятникъ — апокрифическаго характера, и гр. Уваровъ раньше г. Мочульскаго указалъ, что „Ависага олицетворяетъ новозавѣтную церковь и въ противоположность къ ней Аминадава олицетворяетъ ветхозавѣтный законъ“ (Арх. Изв., 1896, стр. 97). Съ этой стороны Сонъ Іоаса, дѣйствительно, сближается съ художественными изображеніями, представляющими двѣ церкви—старую и новую—въ образѣ двухъ женщинъ. Но почему въ Снѣ Іоаса мы находимъ какъ будто четыре женщины? Я уже сказалъ выше, что здѣсь мы имѣемъ, вѣроятно, дѣло съ наслоеніями, хотя и невозможно при настоящихъ свѣдѣніяхъ точно прослѣдить исторію наслоеній. Весь Сонъ состоитъ изъ противоположеній стараго закона и новаго, слѣдовательно и олицетвореній церкви въ первоначальномъ оригиналѣ было двѣ. Благодаря невѣрно понятому расчлененію изъ двухъ женъ явилось четыре. Но слѣды изображеній только двухъ женъ мы можемъ, кажется, усмотрѣть въ нѣкоторыхъ подробностяхъ. Румяная жена означаетъ ветхозавѣтную церковь, а бѣлая—новозавѣтную; Аминодава—ветхозавѣтную, Ависага—новозавѣтную. Про бѣлую сказано, что она имѣетъ „нозѣ босѣ“; въ противоположность этому мы ожидали бы, что другая женщина—румяная—будетъ обута, а между тѣмъ про обувь послѣдней ничего не сказано, а обутой является уже Аминодава. Ясно, что здѣсь произошла спутанность: Аминодава, „имоущи нозѣ въ сапозѣхъ“ и есть жена, „роумано лице имѫщи“; она же, „имоуща главоу оувазеноу“, „лѣвоую роукоу подъложить ти подъ головоу“. Это—церковь ветхозавѣтная. Съ другой стороны, Ависага и есть жена, „бѣло лице имоущи“, „нозѣ босѣ“, она же „десницею охопить та“, да съгрѣютъ та и съ сома (?) надоить та“. Достаточно было, чтобы имя „Ависага“ было поставлено не у мѣста, какъ въ нашемъ текстѣ („бѣлаѧ десницею охопить та, Ависага да съгрѣютъ та“), чтобы она вмѣстѣ съ Аминодавой были приняты за двѣ особыхъ женщины. За первоначальную наличность *двухъ* женъ говоритъ и то, что грезнъ пустилъ къ кедру „двѣ женѣ оунѣ“.

В. Истринъ.