

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Научная статья  
УДК 141.319.8; 236; 27-175-3  
doi: 10.17223/22220836/46/1

### «ЖИТИЕ СВЯТОГО ВАСИЛИЯ НОВОГО» И «БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ» ДАНТЕ: ПОСМЕРТНАЯ УЧАСТЬ САМОУБИЙЦ

**Сергей Сергеевич Аванесов**

*Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Новгород, Россия,  
iskiteam@yandex.ru*

**Аннотация.** В статье производится сравнение двух наиболее известных в мировой культуре эсхатологических сюжетов, связанных с описанием посмертного состояния человеческой души. Указанные сюжеты содержатся в «Житии святого Василия Нового» (X в.) и «Божественной комедии» Данте. Предметом исследования выступает художественная презентация посмертной участи самоубийц, а целью – компаративный анализ двух версий наказания за самоубийство как наиболее радикальное человеческое действие. Сравнение двух текстов потребовало прояснения их места в общем ряду эсхатологической литературы, а также уточнения гипотез об античных и древневосточных источниках «Божественной комедии». Автор приходит к выводу о том, что, несмотря на общие моменты содержания и сюжета в двух названных текстах, необходимо признавать различие их ключевых смысловых акцентов: в «Божественной комедии» изображена участь самоубийц сразу после физической смерти, в «Житии святого Василия Нового» – их последняя участь во время Страшного Суда. Именно поэтому у Данте обнаруживается значительная вариативность посмертного состояния самоубийц, тогда как в «Житии» их последняя судьба однозначна.

**Ключевые слова:** эсхатология, «Житие святого Василия Нового», «Божественная комедия», посмертное воздаяние, самоубийство, средневековая культура

**Для цитирования:** Аванесов С.С. «Житие святого Василия Нового» и «Божественная комедия» Данте: посмертная участь самоубийц // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2022. № 46. С. 5–20. doi: 10.17223/22220836/46/1

## CULTUROLOGY, THE THEORY AND CULTURAL HISTORY

Original article

### THE LIFE OF SAINT BASIL THE NEW AND DANTE'S DIVINE COMEDY: THE POSTHUMOUS FATE OF SUICIDES

**Sergey S. Avanesov**

*Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Novgorod, Russian Federation,  
iskiteam@yandex.ru*

**Abstract.** The article compares the two most famous eschatological plots in the world culture related to the description of the posthumous state of the human soul. These plots are con-

tained in the “The Life of St. Basil the New” (10th century) and the “Divine Comedy” by Dante. The subject of the study is an artistic presentation of the posthumous fate of suicides, and the goal is a comparative analysis of two versions of the punishment for suicide as the most radical human action. Comparison of the two texts required clarification of their place in the general range of eschatological literature, as well as clarification of hypotheses about the ancient and old Eastern sources of the “Divine Comedy”. The connection of “The Life of Basil the New” with the Old Testament and Christian (including apocryphal) traditions about the other world, as well as the connection of Dante’s work with ancient Greek myths about the underworld (in particular, Plato) is traced. The hypothesis that Plato borrowed his eschatological myth from the ancient Armenian legend about Ara the Beautiful is critically considered. The author comes to the conclusion that, despite the common points of content and plot in the two named texts, it is necessary to recognize the difference in their key semantic accents: in the “Divine Comedy” the fate of suicides is depicted immediately after physical death, in the Life of St. Basil the New – their last fate during the Last Judgment. That is why Dante reveals a significant variability in the posthumous state of suicides, while in the Life their final fate is unambiguous. The huge popularity of these literary works indicates that the theme of retribution after death is the most important element of the religious worldview system, in which the universe itself appears as a morally oriented existential topic.

**Keywords:** eschatology, The Life of Basil the New, Divine Comedy, posthumous retribution, suicide, medieval culture

**For citation:** Avanesov, S.S. (2022) The life of saint Basil the New and Dante’s Divine Comedy: the posthumous fate of suicides. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universita. Kul'turologiya i iskusstvovedenie – Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*. 46. pp. 5–20. (In Russian). doi: 10.17223/22220836/46/1

Темы болезни, «болезни не к смерти» (Ин 11:4) и особенно болезни к смерти (πρός θάνατον) занимают важное место в христианской литературе, связанной с опытом осмысления фундаментальных параметров человеческого существования и посмертной судьбы человека. В этом тематическом поле вопрос о суициде и его последствиях очевидным образом занимает центральное место.

Проблема самоубийства, осмысленная во всей полноте ее духовного содержания, обязательно обнаруживает не только нравственное, психологическое, но и эсхатологическое измерение. Последнее сравнительно редко исследуется методом философской спекуляции, но зато гораздо чаще находит себе выражение в религиозных, в том числе агиографических, сюжетах и образах. Христианство, имеющее целью *конечное спасение* человека, естественно, включает в свою письменную традицию такие образы и сюжеты. Я хотел бы обратить внимание на два текста, содержащие описание посмертной участи самоубийц. Эти тексты принадлежат различным христианским традициям – западной и восточной и относятся к разным жанрам и разным эпохам. Я имею в виду *Житие св. Василия Нового*, созданное в Византии во второй половине X века, и *Божественную комедию*, написанную Данте († 1321) в Италии в первые годы XIV в. Подробное сравнение самих указанных произведений не входило в мою задачу; ограничусь поэтому лишь сопоставлением обозначенных сюжетов.

## Житие святого Василия Нового

Житие Василия Нового было составлено во второй половине X в. в Константинополе [1. С. 77; 2. С. 114]. Сам преподобный Василий жил за сто лет до этого времени: во второй половине IX – первой половине X в. († 944 или 952). При жизни он был известен как подвижник, целитель и прозорливец.

Погребен в обители Хартофилакса, около монастыря святых Флора и Лавра (ср.: [3. С. 946]). Новгородский архиепископ Антоний, он же Добрыня Ядрейкович, приходившийся, судя по всему, ближайшим другом преп. Варлааму Хутынскому [4. С. II], сообщает, что мощи преподобного Василия в конце XII – начале XIII в. находились в Хрисополе: «А во Хрусополии святыи Василей новый лежить: той бо святыи Василей о страшнѣмъ судѣ написаль» (Книга Паломник) [5. С. 171]. К слову, новгородский паломник, видимо, припадал и к мощам св. Григория Армянского в константинопольском Софийском соборе<sup>1</sup>. Автором Жития св. Василия Нового считается его ученик Григорий, который иногда именуется мирянином [3. С. 911, 915], а в ряде списков Жития назван «мнихом».

В настоящее время известны несколько византийских редакций Жития св. Василия Нового. Среди них наибольший интерес вызывает пространная редакция XVI в. (ГИМ, Син. греч. 249), которая А.Н. Веселовским признавалась тождественной «архетипу» Жития [2. С. 115]; фрагменты этой рукописи, посвященные мытарствам Феодоры и видению Страшного Суда, были изданы Веселовским в конце XIX в. в Санкт-Петербурге<sup>2</sup>, а остальной текст – С.Г. Вилинским в начале XX в. в Одессе [3. С. 283–346]. Другая греческая версия Жития представлена в рукописи XIII в. (Iviron 478) из Афонского Иверского монастыря [2. С. 128; 3. С. 5–142]. Кроме полного текста Жития, в византийской традиции имели хождение сокращенные редакции, содержащие или только Видение Григория о Страшном Суде, или только Хождение Феодоры по мытарствам. С одной из таких кратких переработок [2. С. 114], видимо, связан арабский перевод Жития, выполненный в Дамаске в 1693 г.

Житие было дважды переведено на церковнославянский язык. (1) Ранний перевод был выполнен, по всей вероятности, в XI в., во время княжения Ярослава Мудрого<sup>3</sup> его «книжниками» [7. С. 314–315] и позже был включен в Великие Четы Миней (1530–1541) Новгородского архиепископа Макария под 26 марта [1. С. 129], а в сокращенном варианте вошел в третий том «Житий святых» свт. Димитрия Ростовского (Киев, 1700). Греческий оригинал этого перевода принадлежал к несохранившейся древнейшей редакции. (2) Второй перевод Жития был сделан не позднее XIV в. [2. С. 119], видимо, в Болгарии. Греческий оригинал позднего перевода относится к такой редакции, в которой сокращены житийные эпизоды, а основное содержание составляют два больших видения: Хождение Феодоры по мытарствам и Видение Страшного Суда.

Несмотря на то, что текст древнейшего перевода Жития Василия Нового<sup>4</sup> известен всего в нескольких списках (древнейший из них – РГБ. Егор. № 162, кон. XV в.), о его распространении на Руси свидетельствуют извлечения из

<sup>1</sup> Добрыня Ядрейкович пишет: «А оттоле святыи Аверкий и Григорей Великия Армении и Селивестр лежат» [5. С. 27–28]. В одном из списков «Книги Паломник» читаем: «На полатах же написаны патриархы вси и цари, колько их было и кто их передержал. На полатах же 5 тел лежат. Святаго Аверкия и Григорьево великаа Армении и Селивестрово и Кира, Иоанна и иных мощей много в Софеи» [6. С. 184].

<sup>2</sup> См.: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. СПб., 1889. С. 4–102; Вып. 6. СПб., 1891. С. 185–213.

<sup>3</sup> Место создания перевода определить сложно; однако можно обнаружить некоторую близость текста «к новгородским особенностям» [1. С. 187].

<sup>4</sup> Перевод опубликован С.Г. Вилинским по рукописи начала XVI в. из Ниловой пустыни (см.: [1. С. 129, 184]).

него и переработки, представленные в древнерусской традиции: например, рассказ Повести временных лет о походе князя Игоря на Константинополь (941 г.). Небольшой отрывок из эсхатологической части древнейшего перевода Жития был включен в состав Мерила Праведного и уже присутствует в его старейшем списке второй половины XIV в. (РГБ. Троиц. № 15. Л. 53–55 об.). Некоторые рассказы из Жития вошли в состав Пролога (см.: [1. С. 184–187; 8; 9]). Мотивы Жития св. Василия Нового не только распространялись в произведениях литературы, но влияли и на народное творчество, отражаясь в произведениях народной поэзии [1. С. 321], в частности, в духовных стихах и во всем том, что можно назвать «апокалиптическим фольклором» [10. С. 373].

Житие Василия Нового как литературный памятник совмещает в себе традиционное повествование о жизни святого с апокрифическими видениями, в которых представлены темы «малой» и «большой» эсхатологии, т.е. посмертной судьбы души и ее последней участи. Эти темы определяют собой и композицию Жития, состоящего, соответственно, из двух частей. В первой части описаны посмертные мытарства души почившей старицы Феодоры. Когда монах Григорий пожелал узнать о ее загробной участи, то она, по молитве св. Василия Нового, явилась Григорию во сне и рассказала ему о своей посмертной судьбе. Во второй части Жития повествуется о видении Страшного Суда, явленном Григорию. Прельстившись идеей богоизбранности иудейского народа, он поведал свои сомнения духовному отцу и услышал в ответ гневную инвективу против иудеев, не принявших Сына, посланного Отцом, и распявших Его. В ответ на просьбу послать ему знамение для утверждения в праведной вере Григорий получает видение, которое можно сравнить с «Откровением» Иоанна Богослова по значимости поднятых в нем эсхатологических тем и экспрессии явленных образов конца света.

Популярность Жития Василия Нового связывают именно с находящимся в нем описанием посмертной судьбы души, ее загробных мучений и финальной участи. Эта тема постоянно привлекала внимание византийцев, но ко времени написания Жития интерес к ней значительно усилился, причиной чему послужило напряженное ожидание конца света, который, по различным расчетам, должен был наступить в середине седьмого тысячелетия от Сотворения мира, т.е. в конце X в. [2. С. 114]. На Руси эсхатологические сюжеты Жития производили сильное впечатление на людей, принимавших новую веру, и воспринимались в качестве сильного аргумента в пользу христианской системы ценностей. Эти сюжеты и образы отразились в ранних русских церковно-учительных сборниках, в проповедях прп. Авраамия Смоленского. На дальнейший рост интереса к Житию повлияло, видимо, распространение традиции исихазма, с чем связывают появление второго славянского перевода Жития. В XIV в. в Византии усилились эсхатологические настроения, связанные с ожиданием конца света в 1492 г. [11. С. 286] – в связи с истечением 7 000 лет от сотворения мира [2. С. 128], что, в свою очередь, повышало интерес древнерусских книжников к Житию Василия Нового, содержащему описание Страшного Суда (см.: [9]). Обостряется внимание к этой тематике и в связи со старообрядческим расколом; в частности, один из известнейших текстов против самосожжений староверов – «Отрагительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» старца Ефросина (1691) –

включает ссылки на Житие [12. С. 61–66; 1. С. 322] как на неоспоримо авторитетный источник.

Житие, и особенно вошедшие в него описания мытарств души и Страшного Суда Божия, оказало сильное влияние на всю русскую литературу, включая новейший ее период. К примеру, в романе Владимира Набокова «Лолита» обнаруживается прямая отсылка к хронологии посмертных испытаний: Лолита, «душа» романа и метафора души героя, умирает в праздник Рождества Христова, *на сороковой день* после смерти Гумберта, в результате долгих мучений, «мытарств» [13. С. 905–907].

Сильное влияние оказало Житие и на содержание христианской иконографии Страшного Суда, получившей особенное развитие в период массового осознания близости конца света. В византийском искусстве выражением этого напряженного ожидания стали сложные композиции Страшного Суда, появившиеся в XIV в.: развернутое изображение Страшного Суда в южном параклесионе монастыря Хора (Кахрие-Джами) в Константинополе, созданное в первой четверти XIV в., фрески в Грачаницах (1321) и в Марковом монастыре (вторая половина XIV в.) в Сербии, в иконографии которых отмечено влияние Жития Василия Нового<sup>1</sup>; при этом источником иконографических особенностей фресок Маркова монастыря был, по всей вероятности, текст второго славянского перевода Жития [2. С. 128]. Житие св. Василия Нового оказало ощутимое влияние на иконографическую программу композиции Страшного Суда (см.: [11]), конкретизировало его живописные детали и сцены, обозначило смысловые акценты.

Тема суицида поднимается в тексте Жития дважды.

(1) Как-то Григорий по причине *болезни*, наведенной на него волшебницей, «ко вратомъ смертнымъ приближихся» [3. С. 920], впал в уныние и начал думать о самоубийстве: «И множицею помышляхъ оутопиться, не могущи стерпѣти болѣзненныя лютости, взывахъ же от болѣзни: о бѣда! о нужда! о аще таковъ есть огонь геенскій, лучше бы челоуѣку не родиться!» [14. С. 96]. Наконец «во изступлении» Григорий оказывается на пороге ада. Однако молитвами св. Василия и заступничеством первомученика св. Стефана, явившегося Григорию «в стихарѣ багрянѣмъ» [3. С. 920] и выполняющего роль проводника по загробному миру, Григорий спасается от болезни и избегает вечного осуждения за смертный грех самоубийства [14. С. 96–98].

(2) Муки же самоубийц, осужденных на вечную смерть, вскоре были показаны Григорию в его знаменитом *видении Страшного Суда*. Визионеру открывается некое мистическое пространство на границе между временными мучениями человеческих душ и их финальным наказанием. «Эта область, — пишет св. Ипполит Римский (II–III вв.), — отведена для душ, как некая тюрьма, в которой были поставлены стражами ангелы, приводящие в исполнение временные наказания нравов каждого [τάς τῶν τρώπων προσκαίρους κόλασεις] в соответствии с его деяниями. И в этой области определено некое место, озеро огня неугасимого, в которое, как мы предполагаем, пока еще никто не ввержен [καταρρέιφθαι], но которое уготовано Богом на определенный день, когда на справедливом Суде всем по достоинству будет вынесен окончательный приговор. И <тогда> неправедные и не повиновавшиеся Богу <...> будут

<sup>1</sup> См. об этом: *Радочић С.* Фрески Маркова монастыря и Житие св. Василия Нового // Сборник радова Сербской академии наук. Кн. 49. Нови Сад, 1956. С. 215–225.

приговорены к этому вечному [ἄϊδιου] наказанию» [15. С. 44]. Здесь, согласно видению Григория, происходит итоговое разделение праведников и грешников; последние осуждаются на ввержение в огненное море<sup>1</sup>. Самоубийцы получают свою кару – «вечное мучение и бесконечное сожжение» [12. С. 65] – после скотоложников и перед ворами. Ангел поясняет Григорию смысл происходящего:

«А се оудавленицы, иже сами себе смерти предаша. И посихъ мали нѣщыи отдѣлившеся сташа, в лукавнo одѣяние облечени, и гвозди терновны в тѣлесех имуще, отъ лица же ихъ гной исхождаше, и ноги ихъ прекривлены имуще. На нихже разгнѣвался Господь, абіе и сихъ восхитиша аггели, и ввергоша ихъ в море огненное. Они же плачуще вопіяху, и не уллучиша ни откуду же милости и помощи. Сіи же суть, иже сами себе оудавиша, или мечемъ, или ножемъ заклавшеся, Бога оскорбиша, а діавола обвеселиша. И того ради с нимъ мучени будутъ» [16. С. 103–104]<sup>2</sup>.

Житие Василия Нового, представляя собой агиографическое произведение, насыщенное эсхатологическими образами и сюжетами, входит в три, условно выражаясь, жанрово-тематических ряда:

– *короткий* ряд: жития, содержащие описания «видений загробного мира и путешествий в страну умерших» [11. С. 286], т.е. эсхатологические сюжеты и образы; в частности, Житие относят к комплексу житийной литературы, созданному в Византии во второй половине X – начале XI в., в который включают также Житие Андрея Юродивого, Житие Нифонта Констанцкого, «Видение монаха Космы» и «Видение монахини Анастасии» [2. С. 114];

– *средний* ряд: христианская апокалиптическая литература<sup>3</sup>, большую часть которой составляют апокрифы – Евангелие Никодима<sup>4</sup>, Деяния Фомы<sup>5</sup>, Апокалипсис Петра<sup>6</sup>, «Сшествие Иоанна Предтечи во ад»<sup>7</sup>, «Видение Павла»<sup>8</sup>, послужившее, кстати, источником для описания алтаря небесного храма в Житии св. Василия Нового [Пентковская, 2004, 126], а также «Хождение Богородицы по мукам»<sup>9</sup> и др.;

<sup>1</sup> О «неугасимом огне» (πῦρ ἄσβεστος), приготовленном для грешников, см.: Мф 3:12; Мк 9:43–46.

<sup>2</sup> В современном русском переводе: «Затем Господь отделил иную часть: находившиеся здесь имели одежду и руки, обгаренные кровью, – это были разбойники и убийцы. Ангелы бросили их в огненное море, они же кричали и плакали, говоря: „Помилуй нас, Страшное Слово Бога и Отца“, – но не получили ни от кого пощады. Были здесь и те, которые сами себя удавили или мечом или ножом закололись, чем оскорбили Бога, а диавола порадовали, – а потому и будут мучимы вместе с диаволом» [17. С. 65]. Две первые славянские редакции Жития с описанием этого эпизода Страшного Суда (см.: [3. С. 532 и 839]).

<sup>3</sup> Христианской литературе эсхатологических видений предшествует иудейская традиция – как ветхозаветная каноническая (Ис 24–27; Иоил 1–3; некоторые видения Даниила) и неканоническая (3 Книга Ездры, гл. III–XIV), так и апокрифическая (Книга Еноха и др.) (см.: [18. С. 8–18; 10. С. 368–378]).

<sup>4</sup> См.: [19. С. 65–106].

<sup>5</sup> Там же. С. 158–166.

<sup>6</sup> См.: [18. С. 185–199]; гностический текст под тем же названием (Наг-Хаммади VII 3) см.: Хосроев А. Из истории раннего христианства: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М.: Присцельс, 1997. С. 312–340.

<sup>7</sup> См.: [19. С. 107–118].

<sup>8</sup> «Видение Павла», или «Откровение Павла», – ранний христианский апокриф, «входивший в дюжину популярнейших религиозных сочинений Средневековья» и еще в V в. переведенный с греческого на латынь; это видение, «само основанное на более ранних текстах, стало прототипом многочисленных средневековых путешествий в иной мир – предшественников Данте» [20. С. 285–286]. Перевод см.: [18. С. 215–237].

<sup>9</sup> Другое название – «Откровение Пресвятой Богородицы». См.: [18. С. 238–251].

– *длинный* ряд: повествования о хождении в загробный мир, куда можно включить шаманские практики, «Эпос о Гильгамеше», «Одиссею», «Энеиду» и, конечно, «Божественную комедию» Данте, который следует в ад «по стопам Вергилия и Павла» [21. С. 7].

### Божественная комедия

Хотя Данте (см.: [22]) назначает для самоубийц в аду только одну строго определенную зону, мы сможем найти их и вне этой зоны. Данный факт свидетельствует о том, что для автора «Божественной комедии» вольная смерть от своей руки *не всегда* была главным критерием для определения посмертной участи души.

Всех самоубийц (кроме одного) Данте помещает в ад. Здесь господствует справедливость, поэтому каждому грешнику определено воздаяние, точно соответствующее его прегрешению. До Страшного Суда, равняющего участь всех преданных окончательной смерти, грешники распределены «правосудием Бога» (Ад III 125) по различным кругам ада, что подтверждается и надписью на его вратах: «Был правдою мой Зодчий вдохновлен» (Ад III 4). Тотальное господство чистой справедливости, закона (даже можно сказать – «кармы») и есть основная характеристика адского существования, не предполагающего милости и потому лишенного всякой надежды: «Входящие, оставьте упования» (Ад III 9); «Мы жаждем и надежды лишены» (Ад IV 42).

Самоубийцы обнаруживаются уже в первом круге ада; они, по сообщению Вергилия, помещены в Лимб не за вольное прерывание жизни, а лишь за то, что не имели истинной веры и не приняли таинство Крещения (Ад IV 33–40):

Знай, прежде чем продолжить путь начатый,  
Что эти не грешили; не спасут  
Одни заслуги, если нет крещенья,  
Которым к вере истинной идут;  
Кто жил до христианского ученья,  
Тот Бога чтил не так, как мы должны.  
Таков и я. За эти упущенья,  
Не за иное, мы осуждены...

Здесь обитают уважаемые автором язычники – поэты, мудрецы и герои. Оказывается, что в ад попали только из-за отсутствия крещения («не за иное», т.е. не за совершение суицида) следующие самоубийцы:

- «супруга Коллатина» (Ад IV 127), т.е. древнеримская матрона Лукреция (Рай VI 41–42), покончившая с собой из-за поругания, которое она претерпела от сына царя Тарквиния Гордого<sup>1</sup>;
- Сенека (Ад IV 140), убивший себя по приказанию Нерона<sup>2</sup>;
- Анаксагор (Ад IV 137), сам лишивший себя жизни<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> См.: Овидий. Фасты II 830–852; Августин Бл. О Граде Божием I 19. Ср.: Шекспир У. Лукреция / пер. Б. Томашевского // Полное собрание сочинений. М.: Альфа-Книга, 2008. С. 1219–1220.

<sup>2</sup> Светоний. Жизнь двенадцати цезарей VI 35, 5; Тацит. Анналы XV 60–64.

<sup>3</sup> Диоген Лаэрт. II 13, 15.

– Эмпедокл (Ад IV 138), который, согласно некоторым свидетельствам, бросился в жерло вулкана<sup>1</sup>;  
– Сократ (Ад IV 133), выпивший яд по приговору суда<sup>2</sup>;  
– «учитель тех, кто знает» (Ад IV 131), т.е. Аристотель<sup>3</sup>;  
– Зенон (Ад IV 138), покончивший с собой путем задержки дыхания<sup>4</sup>;  
– Диоген Синопский (Ад IV 137), известный киник, который, по одной из версий, умер, задержав дыхание<sup>5</sup>.

Позже упоминается еще одна самоубийца, обитающая в Лимбе, – Антигона (Чистилище XXII 109), которая, согласно Софоклу, повесилась<sup>6</sup>.

Перечисленные самоубийцы наказываются, как видим, вовсе не за грех лишения себя жизни и потому обитают вне сферы действия адского суда – вместе с некрещеными младенцами и добродетельными нехристианами. Надо отметить, что и во втором круге, где казнятся сладострастники (Ад V 37–39), Вергилий указывает Данте на «нежной страсти горестную жрицу, которой прах Сихея оскорблен» (Ад V 61–62), т.е. на карфагенскую царицу Дидону, вдову Сихея, возлюбленную беглого троянца Энея, покончившую с собой из-за разлуки с последним<sup>7</sup>. «Дидоны скорбный рой» (Ад V 86) влечет и Клеопатру (Ад V 63), еще одну самоубийцу на почве сладострастия<sup>8</sup>.

Для основной же массы самоубийц предназначен средний пояс седьмого круга ада. Вергилий рассказывает Данте (Ад XI 28–32):

Насилье в первый круг<sup>9</sup> заключено,  
Который на три пояса дробится,  
Затем, что видом тройствен оно.  
Творцу, себе и ближнему чинится  
Насилье ...

Во внешнем поясе седьмого круга помещены убийцы, которые, следовательно, менее близки к Люциферу в центре ада, чем самоубийцы в следующем поясе того же круга; значит, грех последних, с точки зрения Данте, более велик<sup>10</sup> (Ад XI 38–43):

Громилы и разбойники идут  
Во внешний пояс, в нем распределясь.

<sup>1</sup> Диоген Лаэрт. VIII 68–70.

<sup>2</sup> Платон. Федон 117–118.

<sup>3</sup> Версии самоубийства Аристотеля см.: Диоген Лаэрт. V 5, 8; ср.: Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М.: Наука, 1989. С. 179; Локк Дж. Предсмертная речь цензора // Сочинения. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 55. О тщетной «окажде» Аристотеля все познать без помощи веры см.: Чистилище III 40–44.

<sup>4</sup> О смерти Зенона-стоика см.: Диоген Лаэрт. VII 28.

<sup>5</sup> Диоген Лаэрт. VI 77.

<sup>6</sup> Софокл. Антигона 1222.

<sup>7</sup> См.: Вергилий. Энеида IV 450–553, 584–705; VI 450–476.

<sup>8</sup> Светоний II 17, 4.

<sup>9</sup> В первый круг, считая от шестого, в котором происходит этот разговор.

<sup>10</sup> «Топография Дантова Ада» выражает собой принятую самим автором систему (иерархию) нравственных ценностей и идеалов (см.: [23. С. 115]), она «строго обоснована дантовской философией преступления и наказания» [24. С. 109]. Поэтому у нас нет оснований думать, будто Данте буквально так и представлял себе устройство потустороннего мира, как оно описано в его «Комедии». Борхес прав: «Нет, Данте не мог так думать» [25. С. 468–469].

Иные сами смерть себе несут  
И своему добру; зато как больно  
Себя же в среднем поясе клянут  
Те, кто ваш мир отринул своевольно.

Души самоубийц в среднем поясе седьмого круга заключены в стволы деревьев «одичалого леса» (Ад XIII 2); любой надлом, любое внешнее повреждение исторгают поток крови и стоны мучения (Ад XIII 94–108):

Когда душа, ожесточась, порвет  
Самоуправно оболочку тела,  
Минос<sup>1</sup> ее в седьмую бездну шлет.  
Ей не дается точного предела;  
Упав в лесу, как малое зерно,  
Она растет, где ей судьба велела.  
Зерно в побег и в ствол превращено;  
И гарпии<sup>2</sup>, кормясь его листьями,  
Боль создают, и боли той окно.  
Пойдем и мы за нашими телами,  
Но их мы не наденем в судный день:  
Не наше то, что сбросили мы сами.  
Мы их притащим в сумрачную сень,  
И плоть повиснет на кусте колючем,  
Где спит ее безжалостная тень.

Но самая страшная посмертная казнь достается главному преступнику и самоубийце всех времен – Иуде Искарриоту, не избежавшему «оусть сатаниныхъ» [3. С. 921]. Он, согласно Данте, находится на самом дне ада, в центре четвертого пояса девятого круга, в средней пасти трехглавого Люцифера (Ад XXXIV 58–63):

Переднему не зубы так страшны,  
Как когти были, все одну и ту же  
Сдирающие кожу со спины.  
«Тот, наверху, страдающий всех хуже, –  
Промолвил вождь, – Иуда Искарьот;  
Внутри головой и пятками наруже».

Наконец, еще одного самоубийцу мы встречаем у подножия Горы Чистилища: это Катон Утический (Чистилище I 31–109; II 118–123), римский республиканец, покончивший с собой, не желая покоряться власти Цезаря<sup>3</sup>. В загробном мире он исполняет роль стража Чистилища, принимающего и

---

<sup>1</sup> Минос – легендарный царь Крита, судья в загробном мире, предстающий у Данте в облике беса (Ад V 4–6). В роли посмертного судьи Минос представлен у Гомера (Одиссея XI 567–571) и Вергилия (Энеида VI 432–433).

<sup>2</sup> Гарпии – птицы с женскими лицами (Ад XIII 10–15). Ср.: Одиссея XIV 371; Энеида III 209–269.

<sup>3</sup> См.: *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию XXIV 6. Ср.: [24. С. 126–127].

провожающего души в долгий путь восхождения к райской чистоте; но сам он остается на месте, исключенный из этого движения. Иные же два противника Цезаря, его убийцы Брут и Кассий, покончившие с собой с помощью того же оружия, которым они убили первого римского императора<sup>1</sup>, торчат в двух пастях Люцифера рядом с Иудой (Ад XXXIV 64–67), получив ту же совокупную меру возмездия за предательство и самоубийство.

Так представлена у Данте посмертная судьба самоубийц. Мы ясно видим, что самоубийство, по мнению Данте, не всегда является *решающим фактором* для определения конкретной посмертной участи; по крайней мере, оно не может считаться наиболее тяжким грехом, «перевешивающим» все прочее зло; иначе бы все самоубийцы были, во-первых, вместе и, во-вторых, в наихудшем месте, т.е. на дне ада. Самоубийство, связанное с незнанием духовного порядка (и отчасти оправданное этим незнанием), наказывается в Лимбе; самоубийцы, причинившие вред себе, помещены в седьмом круге ада: их преступление тяжелее, чем убийство, но легче, чем нанесение вреда Божественному достоянию; и только самоубийство, отягощенное предательством, оказывается *тяжелейшим* грехом (см.: [24. С. 108–122]), приводящим грешника после смерти прямиком в пасть Люцифера.

«Божественная комедия» не только стоит в одном ряду с другими повествованиями о хождении в загробный мир, но и, по-видимому, испытала на себе определенные влияния такого рода литературы. Например, апокрифическую Книгу Еноха можно считать «иудейским прототипом католического Данте» [10. С. 370]. В качестве античных «прототипов» Комедии<sup>2</sup>, очевидно, выступают описания спуска в Аид у Гомера (Одиссея XI), Вергилия (Энеида VI) и Платона (Государство X)<sup>3</sup>. Одиссей, рассказывая о нисхождении в царство мертвых, упоминает ряд самоубийц, тени которых он встречает на своем пути: это Эпикаста (Одиссея XI 271–280), Федра (321), Аякс Теламонид (541–560) и Геракл (601–604). Эней, в сопровождении Сивиллы отправившийся в подземное царство, на самом краю Аида, рядом с душами младенцев и казненных по ложному обвинению (Энеида VI 426–429) обнаруживает самоубийц (430–439):

Но без решения суда не получают пристанища души;  
Суд возглавляет Минос: он из урны жребии тянет,  
Всех пред собраньем теней вопрошает о прожитой жизни.  
Дальше – унылый приют для тех, кто своєю рукою  
Предал смерти себя без вины и, мир ненавидя,  
Сбросил бремя души. О, как они бы хотели

<sup>1</sup> См.: Светоний I 89. Плутарх передает следующую историю: «Антоний и Долабелла остерегали его (Цезаря. – С.А.) от подозрительных лиц; он сказал: „Не боюсь я ленивых и жирных, а боюсь тощих и бледных“, – и показал на Брута и Кассия» (Изречения царей и полководцев 206 E); см.: [26. С. 384].

<sup>2</sup> С.С. Аверинцев указывает на «определенного рода конфликт между библейской и платонико-стоической эсхатологией», который ощутим в «Божественной комедии»; при этом Данте – не единственный, но лишь наиболее характерный пример такого конфликта, имевшего место в европейской культуре (Аверинцев С.С. Христианский Восток и мы // Традиции и наследие Христианского Востока. М.: Индрик, 1996. С. 19).

<sup>3</sup> Замысел поэмы возник у Данте, по-видимому, после знакомства с «Федоном» и «Государством» Платона [27. С. 180].

К свету вернуться опять и терпеть труды и лишения!  
Но не велит нерушимый закон, и держит в плену их  
Девятиструйный поток и болота унылые Стикса.

У Платона рассказы об участи душ после смерти и описания топографии загробного мира встречаются неоднократно (см.: Федон 107–115, Федр 244–250, Горгий 523–527, Государство 614–621 и др.); эти описания, безусловно, восходят к орфической традиции. Загробный мир – место посмертной кары человеческих душ; за самоубийство при этом полагается самое строгое воздаяние (Государство 615 с). Наиболее известный платоновский эсхатологический текст – это, конечно, включенное в диалог «Государство» предание об Эре. При этом Сократ, излагающий данный миф, сознательно противопоставляет его рассказу Одиссея на пиру Алкиноя. «Я передам тебе не Алкиноево повествование, а рассказ одного отважного человека, Эра, сына Армения, родом из Памфилии. Однажды он был убит на войне; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли еще целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, то, лежа уже на костре, он вдруг ожил, а оживши, рассказал, что он там видел» (Государство 614 b). Памфилия – это область в Малой Азии; однако, если предположить здесь игру слов, обычную для Платона, то можно понимать это как указание на происхождение героя «из любой филы», «откуда угодно», что должно подчеркивать *универсальный* характер мифа об Эре (см.: [26. С. 470]).

Топография платоновского Аида (особенно его «входной» зоны) вполне соотносима с устройством загробного мира у Данте и в Житии св. Василия Нового. Эр рассказывает, «что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две. Посреди между ними восседали судьи. После вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, <...> а несправедливым – идти налево, вниз» (Государство 614 b–c). Для Эра уготована участь свидетеля, который должен сообщить живым о том, что их ожидает после разлучения души с телом. «Когда дошла очередь до Эра, судьи сказали, что он должен стать для людей вестником всего, что здесь видел, и велели ему все слушать и за всем наблюдать» (614 c–d). Посмертные наказания и блаженства, согласно данному мифу, являются временными (за исключением, вероятно, наказания самоубийц<sup>1</sup>). Души праведников поднимаются на небо и получают блаженство, вознаграждаясь «десятикратно согласно заслугам» (615 b). Души грешников «подвергаются наказанию в десятикратном размере <...>, чтобы пеня была в десять раз больше преступления» (615 a–b). После этого души собираются «на лугу» и отдыхают семь дней, а затем выбирают себе новые воплощения (617 d – 621 b). Получив представление о загробном мире, Эр возвращается в мир живых. «Он не знает, где и каким образом душа его вернулась в тело. Внезапно очнувшись на рассвете, он увидел себя на <погребальном> костре» (621 b).

О загробном путешествии Эра упоминает также Плутарх, ссылаясь именно на Платона, который «дает вестнику из области Аида, памфилийцу

---

<sup>1</sup> О посмертной судьбе самоубийц у Платона см.: [28. С. 283–308].

родом, имя „Эр [Нр], сын Гармония“, означая этим, что рождение душ состоит в их гармоническом сочетании с телами, а расставаясь с ними, они собираются отовсюду в воздух [εἰς ἄερα], откуда обращаются ко вторичному рождению» (Застольные беседы IX 740 b–c). Здесь Эр назван сыном Гармония, хотя у Платона он – «сын Армения» (Арμένιος); однако о варианте «Арμόνιος» упоминает уже Прокл (см.: [Плутарх 1990, 470]), переводя повествование из области географии в русло метафизики.

На пример Эра охотно ссылаются и александрийские христианские богословы. Платон, пишет Климент Александрийский, обнаруживающий в этой истории персидский след, «упоминает о некоем Эре, сыне Армения из Памфилии [Ἦρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου], который был не кто иной, как Зороастр [Ζωροάστρης] <...>. Этот Зороастр, как говорит Платон, ожил через двенадцать дней после смерти, уже будучи на погребальном костре. Это может быть понято как намек на воскресение или же как указание на то, что, при своем восхождении, души должны пройти через все двенадцать знаков Зодиака. Тот же самый путь они повторяют при нисхождении для <нового> рождения. Именно так следует понимать двенадцать подвигов Геракла, после совершения которых душа наконец освобождается от невзгод этого мира» (Строматы V 103, 2–5). Ориген тоже вспоминает этот сюжет: «Неверующие смеются над нашим учением о воскресении Иисуса Христа. Но мы можем привести им также рассказ Платона об Эре, сыне Армения, который через двенадцать дней ожил на костре и рассказал обо всем, что он видел в преисподней» (Против Цельса II 16). Таким образом, александрийцы рассматривают платоновский миф об Эре как символ (прототип) Воскресения Христа.

Одна из линий современной интерпретации происхождения мифа об Эре, послужившего источником «Божественной комедии» Данте, связывает этот миф с традиционным армянским эсхатологическим преданием и, в целом, с культурным наследием Армении [27. С. 178]. Армянин Эр может быть в таком случае отождествлен с героем легенды об Ара Прекрасном и Шамирам (сформировалась в VII–VI вв. до н.э.), пересказанной, в частности, отцом армянской историографии Мовсесом Хоренаци в V в. В армянском мифе речь идет о том, как развратная вдова ассирийского царя Ниноса по имени Шамирам (Семирамида) воспылила страстью к армянскому царю Ара, прослышав о его красоте. Она отправила к нему послов с предложением жениться на ней и стать царем Ассирии, но Ара Прекрасный отказался. Шамирам в сильном гневе напала на Армению во главе сильной армии, чтобы захватить Ара силой, но тот погиб в сражении<sup>1</sup>. Тело павшего царя доставили во дворец Шамирам. Когда армянское войско восстало против ассирийской царицы, она заявила, что попросила богов лизать раны Ара Прекрасного, и он оживет. В версии Мовсеса Хоренаци Ара не ожил, был погребен и заменен двойником, любовником Шамирам. В исходной, дохристианской версии, по предположению исследователей, Ара мог воскреснуть. Более того, в языческой армянской мифологии он, видимо, занял место умирающего и воскресающего бога [27. С. 179]. Таким образом, можно предполагать, что армянская легенда об Ара Прекрасном, в платоновском изложении представшая как миф об Эре-армянине, «была одним из источников Божественной комедии Данте» [27.

<sup>1</sup> В честь Ара названа гора Араилер в армянской области Арагацотн; считается, что по своей форме гора напоминает силуэт лежащего (мертвого) героя.

С. 181]. Возможно, в этом можно видеть один из знаков *общности* культурных традиций, связанных с осмыслением посмертной участи человека.

Наконец, Данте, очевидно, опирался и на *народную эсхатологию*, представленную многочисленными произведениями средневековой поэзии, включавшими в себя видения загробного мира [27. С. 178]. При этом можно отметить влияние данной традиции не только на *литературу* видений, но и на художественные *изображения* апокалиптического содержания – как на Западе, так и на Востоке христианского мира. Характерным примером такого изображения, в частности, является роспись (ныне почти полностью утраченная) западной стены кафоликона Татевского монастыря, исполненная и освященная в 930 г. при прямом и даже руководящем участии «франков», т.е. *итальянцев* (см.: [29. С. 306–312]). Названная сцена включала в себя и восстание мертвых из гробов для последнего Суда, и «огненную реку» ада, приготовленную грешникам. Так образ посмертного воздаяния в Божественной Комедии смыкается с традицией иконографии Страшного Суда на христианском Востоке, а общая картина (или, можно сказать, *драматургия*) посмертной участи обретает свое завершение: первый такт – мытарства души после отделения от тела (Житие св. Василия Нового), второй такт – возмездие за дела (Божественная комедия), третий такт – всеобщее воскрешение для Страшного Суда (татевская фреска), четвертый такт – сам Страшный Суд и финальное возмездие праведникам и грешникам (Житие св. Василия Нового). В контексте этой драмы и прочитывается одна из ее сюжетных линий, связанная с судьбой самоубийц.

\*\*\*

Итак, несмотря на единство темы, на некоторое сходство общей схемы повествования и совпадение отдельных деталей в двух рассматриваемых текстах, все же очевидно различие их ключевых смысловых акцентов. В «Божественной комедии» изображена участь самоубийц сразу после смерти, в Житии св. Василия Нового – их последняя участь во время Страшного Суда. У Данте, соответственно, мы обнаруживаем значительную вариативность посмертного состояния самоубийц, тогда как в Житии их последняя судьба однозначна. Так различается судьба души после посмертных мытарств (предварительного суда) и ее финальная участь по итогам окончательного Суда Божия.

Рассмотренные нарративы являются фрагментами наиболее популярных произведений западной и восточной духовно-поэтической традиции. Не последнюю роль в приобретении этой популярности сыграло их морально-догматическое содержание, раскрытое образными средствами, а также, конечно, эсхатологическое напряжение их сюжета. Последнее создается, в частности, ярким художественным описанием посмертной участи самоубийц: картинами адских мучений в «Божественной комедии» Данте и видением последнего наказания в Житии святого Василия Нового.

#### Список источников

1. Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 1: Исследование // Записки историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1913. Вып. 6.

2. Пентковская Т.В. Древнейший славянский перевод жития Василия Нового и его греческий оригинал // Византийский временник. 2004. Т. 63 (88). С. 114–128.

3. Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 2: Тексты жития // Записки историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1911. Вып. 7.
4. Книга Паломник. Сказание мест Святых во Цареграде Антония, Архиепископа Новгородского, в 1200 году / под ред. Х.М. Лопарева. СПб. : Тип. В. Киришбаума, 1899.
5. Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия / предисл., примеч. П. Савvaitова. СПб. : Тип. Имп. Академии наук, 1872.
6. Белоброва О.А. «Книга Паломник» Антония Новгородского (К изучению текста) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXIX. Л. : Наука, 1974. С. 178–185.
7. Картов А.Ю. Ярослав Мудрый. М. : Молодая гвардия, 2010.
8. Пентковская Т.В. Извлечения из жития Василия Нового в составе Пролога // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 4 (14). С. 53–54
9. Жаворонков П.И., Пентковская Т.Н., Дергачёва И.В., Турилов А.А., Шевченко Э.В. Василий Новый // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 7. С. 210–212.
10. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 368–434.
11. Покровский Н.В. Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.). Одесса : Тип. А. Шульце, 1887. Т. III. С. 285–381.
12. Лопарев Х. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года. СПб. : Тип. И.Н. Скороходова, 1895.
13. Старк В. Внутренняя хронология романа «Лолита» // В.В. Набоков. Pro et contra. СПб. : Изд-во РХГА, 2001. Т. 2. С. 893–907.
14. Житие преподобного отца нашего Василия Нового, списанное Григорием, учеником его // Книга житий святых на месяц март. М., 1888.
15. Ипполит Римский. Слово против эллинов, или О всеобщей причине, против Платона (сохранившийся фрагмент) / пер. с гр. А. Фокина // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород : Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 2001. С. 40–48.
16. Книга жития и от части чудес поведение преподобного и богоносного отца нашего Василия Нового. Списано Григорием мнихом, учеником его. Почаев, 1817.
17. Мытарства преподобной Феодоры и Страшный Суд Божий: Житие преподобного Василия Нового и видения ученика его Григория. М., 1998.
18. Апокрифические апокалипсисы / пер., вступ. ст., комм. М. Витковской, В. Витковского. СПб. : Алтейя, 2001.
19. Апокрифические сказания об Иисусе, святом семействе и свидетелях Христовых / сост., вступ. ст., комм. И.С. Свенцицкой, А.П. Скогорева. М. : Когелет, 1999.
20. Воскобойников О.С. Тысячелетнее царство (300–1300): Очерк христианской культуры Запада. М. : Новое лит. обозрение, 2014.
21. Бальтазар Г.У. фон. Данте / пер. с нем. М. : Изд-во ББИ, 2022.
22. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. М. : Наука, 1967.
23. Кузнецов Б.Г. От Данте к Галилею. Проблема проторенессанса и постренессанса как гносеологическая проблема // Типология и периодизация культуры Возрождения. М. : Наука, 1978. С. 107–119.
24. Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М. : Мысль, 1990.
25. Борхес Х.Л. Семь вечеров. I. Божественная комедия // Коллекция. СПб.: Северо-Запад, 1992. С. 467–485.
26. Плутарх. Застольные беседы. Л. : Наука, 1990.
27. Бабаян А.С. Об одном источнике «Божественной комедии» Данте // Вестник Ереванского университета. Общественные науки. 1972. Вып. 1 (16). С. 178–181.
28. Аванесов С.С. Вольная смерть. Ч. 1: Основания философской суицидологии. Великий Новгород: Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, 2020.
29. Манукян С. Фрески Татева (930 г.) // Рожа рождения : сб. ст., посвященный памяти Фелиеса Тер-Мартиросова. Ереван : Изд-во ЕГУ, 2015. С. 296–325.

### References

1. Vilinskiy, S.G. (1913) Zhitie sv. Vasiliya Novogo v russkoy literature. Ch. 1: Issledovanie [Life of St. Basil the New in Russian Literature. Part 1: Research]. *Zapiski istoriko-filologicheskogo fakul'teta Imperatorskogo Novorossiyskogo universiteta*. 6.

2. Pentkovskaya, T.V. (2004) Drevneyshiy slavyanskiy perevod zhitiya Vasiliya Novogo i ego grecheskiy original [The oldest Slavic translation of the life of Basil the New and its Greek original]. *Vizantiyskiy vremennik*. 63(88). pp. 114–128.
3. Vilinskiy, S.G. (1911) Zhitie sv. Vasiliya Novogo v russkoy literature. Ch. 2: Teksty zhitiya [Life of St. Basil the New in Russian Literature. Part 2: Life Texts]. *Zapiski istoriko-filologicheskogo fakul'teta Imperatorskogo Novorossiyskogo universiteta*. 7.
4. Loparev, Kh.M. (ed.) (1899) *Kniga Palomnik. Skazanie mest Svyatykh vo Tsaregrade Antoniya, Arkhiepiskopa Novgorodskogo, v 1200 godu* [Pilgrim's Book. The legend of the Holy Places of Anthony, Archbishop of Novgorod in Tsaregrad, in 1200]. St. Petersburg: Tip. V. Kirshbauma.
5. Anon. (1872) *Puteshestvie novgorodskogo arkhiepiskopa Antoniya v Tsar'grad v kontse 12-go stoletiya* [Journey of Archbishop Anthony of Novgorod to Tsargrad in the late 12th century]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences.
6. Belobrova, O.A. (1974) "Kniga Palomnik" Antoniya Novgorodskogo (K izucheniyu teksta) ["Pilgrim's Book" by Anthony of Novgorod (To the study of the text)]. In: Likhachev, D.S. (ed.) *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Vol. XXIX. Leningrad: Nauka. pp. 178–185.
7. Karpov, A.Yu. (2010) *Yaroslav Mudryy* [Yaroslav the Wise]. Moscow: Molodaya gvardiya.
8. Pentkovskaya, T.V. (2003) Izvlecheniya iz zhitiya Vasiliya Novogo v sostave Prologa [Extracts from the life of Basil the New as part of the Prologue]. *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki – Old Russia. The Questions of Middle Ages*. 4(14). pp. 53–54
9. Zhavoronkov, P.I., Pentkovskaya, T.N., Dergacheva, I.V., Turilov, A.A. & Shevchenko, E.V. (2009) Vasiliy Novyy [Basil the New]. In: Patriarch of Moscow and All Russia Kirill. (ed.) *Pravoslavnyaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 7. Moscow: Pravoslavnyaya entsiklopediya. pp. 210–212.
10. Bulgakov, S.N. (1993) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Mysl'. pp. 368–434.
11. Pokrovskiy, N.V. (1887) Strashnyy sud v pamyatnikakh vizantiyskogo i russkogo iskusstva [The Last Judgment in the monuments of Byzantine and Russian art]. In: *Trudy VI Arkheologicheskogo s'ezda v Odesse (1884 g.)* [Proceedings of the 6th Archaeological Congress in Odessa (1884)]. Vol. 3. Odessa: Tip. A. Schulze. pp. 285–381.
12. Loparev, Kh. (1895) *Otrazitel'noe pisanie o novoizobretennom puti samoubiystvennykh smertey: Vnov' naydennyy staroobryadcheskiy traktat protiv samosozhzheniya 1691 goda* [Reflective scripture about the newly invented way of suicidal deaths: Newly found Old Believer treatise against self-immolation in 1691]. St. Petersburg: Tip. I.N. Skorokhodova.
13. Stark, V. (2001) Vnutrennyaya khronologiya romana "Lolita" [Internal chronology of the novel "Lolita"]. In: Nabokov, V.V. *Pro et contra*. Vol. 2. St. Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities. pp. 893–907.
14. Anon. (1988) Zhitie prepodobnogo ottsa nashego Vasiliya Novogo, spisannoe Grigoriem, uchenikom ego [The life of our reverend father Basil the New, written off by Gregory, his disciple]. In: *Kniga zhitiy svyatykh na mesyats mart* [The Book of Agiographies of the Saints for March]. Moscow: [s.n.].
15. Hippolytus of Rome. (2001) Slovo protiv ellinov, ili O vseobshchey prichine, protiv Platona (sokhranivshiy fragment) [The word against the Hellenes, or On the universal cause, against Plato (a surviving fragment)]. Translated from Greek by A. Fokin. In: Zhurinskaya, M. (ed.) *Patristika. Nove perevody, stat'i* [Patristics, new translations, articles]. Nizhny Novgorod: Holy Prince Alexander Nevsky Brotherhood. pp. 40–48.
16. Mnich, G. (1817) *Kniga zhitiya i ot chasti chudes povedanie prepodobnogo i bogonosnogo ottsa nashego Vasiliya Novogo. Spisano Grigoriem mnikhom, uchenikom ego* [The book of life and some miracles by our reverend and God-bearing father Basil the New. Written off by Grigory Mnich, his disciple]. Pochaev: [s.n.].
17. Anon. (1998) *Mytarstva prepodobnoy Feodory i Strashnyy Sud Bozhiiy: Zhitie prepodobnogo Vasiliya Novogo i videniya uchenika ego Grigoriya* [Ordeals of St. Theodora and the Last Judgment of God: The Life of St. Basil the New and the Vision of his Disciple Gregory]. Moscow: Danilovskiy Blagovestnik.
18. Vitkovskaya, M. & Vitkovskiy, V. (2001) *Apokrificheskie apokalipsisy* [Apocryphal Apocalypses]. St. Petersburg: Aleteya.
19. Svetsitskaya, I.S. & Skogorev, A.P. (1999) *Apokrificheskie skazaniya ob Iisuse, svyatom semeystve i svidetelyakh Khristovykh* [Apocryphal tales about Jesus, the holy family and the witnesses of Christ]. Moscow: Kogeleet.

20. Voskoboynikov, O.S. (2014) *Tysyacheletnee tsarstvo (300–1300): Ocherk khristianskoy kul'tury Zapada* [The Millennium (300–1300): An Essay on the Christian Culture of the West]. Moscow: Novoe lit. obozrenie.
21. Balthasar, H.U. von (2022) *Dante*. Translated from German. Moscow: BBI.
22. Dante Alighieri. (1967) *Bozhestvennaya komediya* [The Divine Comedy]. Translated from Italian by M. Lozinskiy. Moscow: Nauka.
23. Kuznetsov, B.G. (1978) Ot Dante k Galileyu. Problema protorenessansa i postreinessansa kak gnoseologicheskaya problema [From Dante to Galileo. The problem of proto-Renaissance and post-Renaissance as an epistemological problem]. In: Rutenburg, V.I. (ed.) *Tipologiya i periodizatsiya kul'tury Vozrozhdeniya* [Typology and Periodization of Renaissance Culture]. Moscow: Nauka. pp. 107–119.
24. Dobrokhotov, A.L. (1990) *Dante Alig'eri* [Dante Alighieri]. Moscow: Mysl'.
25. Borges, H.L. (1992) *Kollektsiya* [Collection]. Translated from Spanish. St. Petersburg: Severo-Zapad. pp. 467–485.
26. Plutarch. (1990) *Zastol'nye besedy* [Table Talk]. Translated from Ancient Greek. Leningrad: Nauka.
27. Babayan, A.S. (1972) Ob odnom istochnike “Bozhestvennoy komedii” Dante [On one source of Dante’s “The Divine Comedy”]. *Vestnik Erevanskogo universiteta. Obshchestvennyye nauki*. 1(16). pp. 178–181.
28. Avanesov, S.S. (2020) *Vol'naya smert'. Ch. 1: Osnovaniya filosofskoy suitsidologii* [Free Death. Part 1: Foundations of Philosophical Suicidology]. Velikiy Novgorod: Novgorod State University.
29. Manukyan, S. (2015) Freski Tateva (930 g.) [Frescoes of Tatev (930)]. In: *Roshcha rozhdeniya* [The Grove of Birth]. Erevan: Erevan State University. pp. 296–325.

**Сведения об авторе:**

**Аванесов С.С.** – доктор философских наук, профессор, директор научно-образовательного центра «Гуманитарная урбанистика», главный редактор научного журнала «Визуальная теология». Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого (Новгород). E-mail: iskiteam@yandex.ru

**Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.**

**Information about the author:**

**Avanesov S.S.** – Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Novgorod, Russian Federation). E-mail: iskiteam@yandex.ru

**The author declares no conflicts of interests.**

*Статья поступила в редакцию 25.04.2022;  
одобрена после рецензирования 09.05.2022; принята к публикации 15.05.2022.*

*The article was submitted 25.04.2022;  
approved after reviewing 09.05.2022; accepted for publication 15.05.2022.*